Evangelische Glaubenslehre.

Evangelische Glaubenslehre

nach

Schrift und Erfahrung

von

Hermann Plitt.

LIBRARY OF
NITED THEOLOGICAL SEMINARY
230.46
P728e
v

Christus Alles in Allen. Col. 3, 11.
In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen. Joh. 1, 4.

Erster Band.

EVANGELICAL
SCHOOL OF THEOLOGY

Gotha.
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1863.

LIBRARY OF
ED THEOLOGICAL SEMINARY

EVANGELICAL
SCHOOL OF THEOLOGY

EVANGELICAL
SCHOOL OF THEOLOGY

Vorwort.

Die Wahrheit der Warnung des Jakobus: „Es unterwinde sich nicht Jedermann Lehrer zu sein", empfindet wol Niemand mehr, als Der, welcher durch Veröffentlichung einer Gesammtdarstellung der christlichen Glaubenslehre dieses Lehramt in dem weitesten Kreise über sich nimmt. Und selbst dann, wenn nicht Viele auf seine Lehre zu hören bereit sein sollten, behält für ihn das angeführte apostolische Wort gerade in seiner ursprünglichen Gestalt volle, ja zwiefache Geltung: „Wollet nicht Viele Lehrer sein". Denn wenn auch der Lehrer, dessen Wort wenig gehört wird, eben deshalb schlimmsten Falls nur wenig Schaden durch das anrichten wird, worin er gefehlt hat, so müßte die wenige ihm geschenkte Aufmerksamkeit ihm doch immer die Frage nahe legen, ob er nicht wenigstens etwas Ueberflüssiges gethan habe, weil viele Andere Dasselbe schon vor ihm gethan und besser gethan haben.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift kann sein Hervortreten mit derselben den erwähnten Warnungsstimmen gegenüber nur dadurch rechtfertigen, daß er gerade dieses theologische und speciell dogmatische Lehramt in seinem engeren Kreise schon eine geraume Zeit hindurch berufsmäßig zu verwalten hat, und ein Jeder, der in solcher Lage ist, früher oder später das begründete Bedürfniß empfindet, die Früchte seiner Arbeit auch einem weiteren Kreise zur Beurtheilung vorzulegen,

um auf diesem Wege eine fördernde Anregung und Belehrung zu empfangen. Zugleich muß ja in der That gesagt werden, daß gerade aus der Brüdergemeine, dem kirchlichen Kreise, welchem der Verfasser angehört und dient, bisher nicht eben „Viele“ in dieser Form, der dogmatisch wissenschaftlichen, als Lehrer aufgetreten sind, so daß ihn das apostolische Warnungswort in diesem Sinne nicht trifft.

Dazu kommen aber auch unmittelbar praktische Rücksichten auf den Beruf des Schreibers als Lehrer der Theologie und zunächst der Dogmatik. Es ist immer ein Vortheil für die Zuhörer, wenn sie des lästigen Nachschreibens durch ein gedrucktes Compendium überhoben werden, welches dann einer lebendigeren und freieren Behandlung des Gegenstandes offenen Raum gibt. Auch muß der Vortragende selbst, wenn er in seiner Bearbeitung des Lehrstoffes nicht mechanisch zu Werke gegangen, sondern in der Schule des Geistes nach Schrift, Erfahrung und Denken doch mit der Zeit in manchen Punkte tiefer eingedrungen ist, bei dem Gedanken an seine Zuhörer in früheren Jahren wünschen, ihnen Dies und Jenes besser verarbeitet darbieten zu können, als er es damals vermocht hatte. Dies ist auch bei der Herausgabe dieses Buches dem Verfasser ein ganz besonders nahe liegender und bestimmender Wunsch. Diesen lieben jüngeren Brüdern und Mitarbeitern im Herrn sei daher zu allererst die hier dargebotene Gabe in herzlicher Liebe und mit den besten Segenswünschen für ihr Wirken gewidmet. Ihnen gegenüber bedürfte es keiner weiteren Worte, aber für andere Leser sei noch Folgendes hinzugefügt.

Diese Darstellung der evangelischen Glaubenslehre geht nicht nur äußerlich aus der Brüdergemeine hervor. Der Verfasser ist, obwohl nicht fremd im Gebiete unserer gegenwärtigen evangelischen Glaubenstheologie und so manchen Trägern derselben zum innigsten Danke verpflichtet, doch ursprünglich in der Brüdergemeine heimisch, ist in ihr geboren und erzogen, hat in ihrer Schule seine erste theologische Bildung und die bestimmende Richtung des theologischen Denkens erhalten, und muß, was noch mehr ist, mit Dank gegen Gott bekennen, daß ihm auch für sein gesammtes christliches Glaubens- und Erfahrungsleben das Beste aus dieser heimathlichen Quelle zugeflossen ist. Im Geiste der Brüdergemeine stellt diese Entwickelung der evangelischen Glaubenslehre sich dar als geschöpft aus „Schrift und Erfah-

rung", was kein rechter evangelischer Theologe dahin mißverstehen wird, als sollte dadurch nach der Weise der römischen Tradition eine zweite Erkenntnißquelle der heiligen Schrift nebengeordnet oder gar über sie gestellt werden. Dies Princip ist vielmehr zugleich das ächt reformatorische, und der Inhalt der Lehrdarstellung selbst legt wider ein solches Mißverständniß klares Zeugniß ab. Diese Ueberschrift soll nur sagen, daß dieselbe sich weder auf ein einseitiges Schriftprincip gründet, sei es in treugemeinter, aber buchstäblich gesetzlicher Weise, wie dies besonders in der reformirten Kirche oft der Fall ist, sei es in der Weise der subjektivistischen und eklektischen Theologie, welche sich gern als die protestantische κατ' ἐξοχήν bezeichnet, aber die Schrift nur zum Aushängeschild braucht, um ihre Entfremdung auch von allem Erbgut ächter kirchlicher Lehrwahrheit zu verdecken — noch andererseits auf ein unprotestantisches und unevangelisches, mechanisch traditionelles Confessionsprincip, welches der Schrift und dem Geiste Gottes zu nahe tritt und die christliche Persönlichkeit in ihrem Glauben und Denken willkürlich und abermals gesetzlich bindet an eine menschliche Autorität, wozu die lutherische Kirche mehr hinneigt.

Alles dies entspricht geschichtlich und principiell nicht dem Geiste der Brüdergemeine, aus deren Schule diese Lehrdarstellung entsprungen ist. Im Verlaufe derselben ist auf die Brüdergemeine, besonders auf Zinzendorf und Spangenberg, vielfach Rücksicht genommen, die leitenden Grundgedanken des Systems sind ihrem eigentlichen Lebensgehalte nach alle mehr oder weniger den tiefen Geistesblicken des Ersteren entnommen oder durch ihn angeregt, die specielle dogmatische Ausführung und zusammenfassende Gestaltung des Ganzen findet sich bei aller Verschiedenheit in Ton und Ausdrucksweise meist in naher Uebereinstimmung mit Spangenbergs Idea fidei fratrum, so wenig nach den Principien dieser Männer selbst und der Brüdergemeine der Eine oder der Andere irgend als gesetzlich bindende Autorität für den Dogmatiker dasteht. Leser, welche die Schriften Beider kennen, werden das eben Gesagte bestätigt finden, und solche Leser, wie der Verfasser sie sich wünschen muß, werden nicht begehren, daß er sich über dies sein Verhältniß zu diesen Zeugen Christi in der evangelischen Kirche weiter rechtfertige, oder darum, weil ihre Namen auf theologisch wissenschaftlichem Gebiete sonst wenig genannt werden, und die Brüderge-

meine überhaupt gewöhnlich als „wissenschaftlos" gilt, sich dafür entschuldige, daß er dieses Kreises öfters gedacht hat, in welchem der Herr ihn berufen.

Um so mehr aber muß hier dies bestimmt ausgesprochen werden, daß, so nahe und innig in objektiver und subjektiver Hinsicht das Verhältniß dieser dogmatischen Arbeit zur Brüdergemeine und ihren Gründern sein mag, gleichwohl der Inhalt derselben *nicht ein wissenschaftliches Bekenntniß der Brüderunität als Kirche, oder auch nur ihres deutschen Theiles ist, sondern lediglich dasteht als der Ausdruck der individuellen christlich theologischen Ueberzeugung des Autors.*

Ein Bekenntniß kann nur die Kirche als solche ablegen, das müßte nach der Verfassung der Brüderunität durch ihre Synode geschehen, nicht aber durch einen Einzelnen. Ein solches Bekenntniß der Kirche als solcher aber ist seinem Begriffe nach nicht ein eigentlich wissenschaftliches, am wenigsten nach den Principien der Brüderunität, sondern vielmehr wesentlich praktischer Natur, *lebendiges Zeugniß der Gemeine.* Dies allein genügt, um hier allen etwa möglichen Mißverständnissen vorzubeugen.

Eine jede individuelle wissenschaftliche Lebensäußerung nun fordert ihrem Begriffe nach eine gewisse Freiheit der Bewegung und hat dazu, auch gegenüber der vollen Pflicht *wesentlicher* Treue gegen das kirchliche Bekenntniß als solches, ihr gutes, göttliches Recht. Sie müßte in der That eine unlebendige sein, wenn sie gar nichts Eigenthümliches enthielte, und die hier gegebene Lehrentwickelung enthält im Einzelnen wirklich Manches, was wenigstens mit dem herrschenden Lehrtypus der Brüdergemeine auf homiletischem und katechetischem Gebiete nicht übereinstimmt. Nach Innen bedarf dies, so lange die Brüdergemeine ihren geistigen Standpunkt, ihr pneumatisches Tropenprincip, das Princip der Einheit in der Mannigfaltigkeit nach Philipper 3, 15. versteht und bewahrt, keiner ausführlichen Rechtfertigung. Wir wollen bekenntnißmäßig Alle miteinander *wachsen* in der Erkenntniß des Sohnes Gottes, im Verstande am Geheimnisse Christi (Eph. 4, 13; 3, 4.), bis daß wir ein vollkommener Mann werden in Ihm, der das Haupt ist. Nur darum dürften vielleicht kritische Leser aus dem Kreise der Brüdergemeine noch zu bitten sein, daß sie doch nicht ver-

gessen mögen, wie es eben eine wissenschaftliche Darstellung der Glaubenslehre ist, welche sie hier vor sich haben, eine solche aber nie mit einer Predigt oder einem Katechismus verwechselt werden darf. Die ganze, in ruhiger Objektivität hingestellte und in ihrem organischen Zusammenhange entfaltete Wahrheit des Evangeliums, welche den Inhalt und Zielpunkt der christlichen Gnosis ausmacht, ist in dieser Gestalt nie das unmittelbar praktisch Brauchbare. Die rechte praktische Darstellung, zumal in der Predigt, hat immer auch pädagogische und apologetisch-polemische Rücksichten zu nehmen und bewegt sich daher fast mit Nothwendigkeit in freier unsystematischer Mannigfaltigkeit, ja sogar meistens in einer gewissen lebensvoll kräftigen Einseitigkeit. Eben deshalb nun bedarf sie immer einer breiten und festen theologisch-wissenschaftlichen Grundlage zu steter Selbstberichtigung und Bewahrung vor falschen Wegen, und beide, die dogmatische und die homiletische, die wissenschaftliche und die praktische Behandlung der Lehre gehören daher untrennbar zusammen. Aber beide dürfen gleichwohl nie verwechselt werden, wenn nicht beide darunter gleichermaßen leiden und in ihrer gottgeordneten Eigenthümlichkeit verkümmert werden sollen. Dies möge denn der mehr praktisch gerichtete Leser auch hier nicht vergessen, dann wird er sich an einzelnen, ihm sonst vielleicht auffälligen Lehrfassungen um so weniger stoßen.

Nach Außen hin aber, zumal Solchen gegenüber, welche nur zu geneigt sind, der Brüdergemeine alte und neue Irrlehren aufzubürden, muß wenigstens dies klar bezeugt werden, daß, wenn sie solche auch in diesem Buche zu finden meinen, ihr Gericht darüber allein auf den Verfasser zu fallen hat, die Brüdergemeine aber in ihrer Gesammtheit, welche als bekennende Kirche auf die theologischen Specialfragen principiell nicht eingeht, ebenso wenig treffen darf, als andere einzelne Mitglieder derselben. Es sollte wol eigentlich nicht vonnöthen sein, dies so nachdrücklich hervorzuheben, aber wenn ein eifriger lutherischer Theologe schon auf eine frühere Schrift des Verfassers hin sich nicht gescheut hat, das Urtheil zu fällen, „daß die Brüdergemeine nun aus der Magdalena zur Hure (mit Rom!) geworden sei", so motivirt sich das Gesagte wohl. Es wird freilich solchen Beurtheilern gegenüber auch nicht viel helfen, denn das gleiche Zeugniß steht auch in der Vorrede des eben erwähnten Buches. Indessen ist es immerhin besser,

wenn dasselbe hier wiederholt wird. Wer es wissen will, weiß so wenigstens um so gewisser, daß er hier nicht eine irgendwie im Namen oder Auftrage Anderer verfaßte und veröffentlichte Schrift vor sich hat, sondern eine wissenschaftliche Arbeit, wie jede solche irgend eines anderen evangelischen Theologen.

Uebrigens wird ja hoffentlich auch einer oder der andere Leser sich finden, der auf einem dem Geiste der Brüdergemeine und der theologischen Eigenthümlichkeit des Verfassers verwandteren Standpunkte steht. Solchen sei denn diese Schrift auch herzlich empfohlen, sowohl ihrer Theilnahme, als ihrer Nachsicht. Ihrer Theilnahme, sofern der Verfasser es einem Jeden sehr danken würde, der durch eingehendere theologische Kritik des Buches ihm Lehre und Zurechtweisung zu Theil werden lassen wollte. Ihrer Nachsicht einmal in Bezug auf Stil und Ausdrucksweise, welche manchem Leser mitunter unbequem sein dürften. Theils ist das Bestreben, den Gegenstand allseitig zu fassen und doch nicht zu weitläufig zu werden, die Ursache eines öfters mehr als gut ist gedrängten Ausdrucks und zu langer Satzbildungen geworden. Theils hängt aber auch die Redeweise so eng mit der Individualität zusammen, daß sich dies Band nicht anders als gewaltsam lösen ließe, und dem Autor nur übrig bleibt, den Leser eben um die Nachsicht der Liebe zu bitten. Sodann werden, was den Inhalt betrifft, ebenfalls manche Punkte sein, welche dieselbe in Anspruch nehmen. Die Beschaffenheit der äußeren Stellung und des amtlichen Berufes mit seinen mancherlei Aufgaben, auch wol die eigene Gabe und Kraft haben es mir nicht möglich gemacht, in Bezug auf den ausgedehnten wissenschaftlichen Apparat, welchen eigentlich ein solches Werk voraussetzt, allen Anforderungen zu genügen. Was in demselben unmittelbar aus Schrift und Erfahrung geschöpft ist, ruht insgesammt auf eigener und selbständiger äußerer und innerer Arbeit, d. h. auf der nach bestem Vermögen denkend verarbeiteten Gnadenerleuchtung von Oben, wie sie der Geist, welcher uns in die ganze Wahrheit leiten soll, auf dem bezeichneten Wege dem Gläubigen vermittelt. Dagegen sind die eingeflochtenen dogmengeschichtlichen Beziehungen, abgesehen von der Reformationszeit und den kirchlichen Bekenntnißschriften, meistentheils nicht aus den Quellen, sondern aus zweiter Hand entnommen. Wer also in dem gelehrten Apparate dieser Art und dessen allseitiger Voll-

ständigkeit allein den Maßstab seiner Beurtheilung suchen zu müssen meint, der lege dies Buch lieber gleich aus der Hand. Wer dagegen Mängel in dieser Hinsicht zu übersehen im Stande ist, wolle demselben diese Nachsicht angedeihen lassen und erlaube dem Verfasser, ihn im Voraus zu versichern, daß die Substanz seines dogmatischen Systems von diesen apologetischen oder polemischen Beziehungen in der That innerlich völlig unberührt bleibt. Dieselben könnten sammt und sonders fehlen und würden fehlen, wenn nicht die Rücksicht auf den praktischen Gebrauch bei den Vorlesungen es verböte, sich derselben ganz zu entschlagen. Nur weil ich weiß, daß Inhalt und Zusammenhang des Lehrgebäudes auf anderen Grundlagen ruht, als diese historischen, zumal polemischen Beigaben, habe ich den Muth, bei allem Bewußtsein formaler Mangelhaftigkeit dieser Arbeit, dieselbe der Oeffentlichkeit zu übergeben.

Was endlich den dogmatischen Standpunkt betrifft, auf welchem sie ruht, den individuellen Tropus in biblisch theologischer und kirchlich confessioneller Beziehung, welcher das Ganze beherrscht, so ist derselbe theils in dem bisher Gesagten bereits deutlich genug bezeichnet, theils darf in dieser Hinsicht auf die weiteren Bemerkungen darüber im Schlußparagraphen der Einleitung verwiesen werden. So mag hier das kurze Wort genügen, daß mir die Hauptaufgabe des theologischen Strebens darin liegt, auf dem festen schriftmäßigen Boden der reformatorischen, zunächst lutherischen Grundgedanken, welche besonders in dem paulinischen Zeugniß wurzeln, eine solche Fortbildung der evangelischen Glaubenslehre fördern zu helfen, welche mit diesem Lehrtropus den johanneischen, nach seiner speculativen Seite sowohl, als auch und besonders nach der ethischen, lebendiger verbindet, als dies in der evangelisch kirchlichen Dogmatik im Allgemeinen gewöhnlich war. Wenn dies Ziel nach der speculativen Richtung in unserer Zeit von manchen dafür reichbegabten Theologen mit dankenswerthem Erfolge ins Auge gefaßt worden ist, so gilt dies weniger in Bezug auf den so tiefgreifenden und doch so ächt evangelischen Ethicismus des Johannes.

Dieser ethische Grundzug des johanneischen Zeugnisses von der in Christo offenbarten vollendeten Gnade und Wahrheit ist gleich bedeutungsvoll für die Lehre und für das Leben. Er allein kann zu einem immer vollendeteren Ausbau der evangelischen Glaubenslehre führen,

denn er weiset darauf hin, daß nur die Ontologie — in Bezug auf Gott und den Menschen — die volle Wahrheit gibt, welche die Lebensbedingungen der vollen Gnade organisch in sich trägt, aber ebenso auch darauf, daß nur die Soteriologie das Wort von der Gnade recht verwaltet, welche dieselbe zugleich ihrem Grunde, Wesen und Ziele nach als die volle — ethische — Wahrheit bezeugt. Und eben dies Zeugniß ist es, welches auch ein tief und allseitig begründetes Bedürfniß unserer Zeit für das christliche und kirchliche Leben dringend fordert.

Möge denn das nach dieser Seite hin im Folgenden Versuchte in irgend einem Maße dazu dienen können, die Schätze der Schriftwahrheit für Leben und Lehre der Kirche weiter aufzuschließen und zu verwerthen!

Der Herr der Kirche selbst wolle dem Buche den Weg bahnen und ebenen, und lasse auch auf dieser geringen Opfergabe, welche als Frucht seiner Gnadengabe in Demuth und Dankbarkeit auf seinem Altare niedergelegt wird, wiederum den Segen seiner Gnade ruhen.

Gnadenfeld, den 29. Juli 1863.

Der Verfasser.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Von der Religion überhaupt und der christlichen insonderheit.

Seite.

§ 1. Begriff der Religion 1
„ 2. Die falsche oder natürliche Religion 9
„ 3. Die wahre oder Offenbarungs-Religion 15
„ 4. Geschichtliche Entwickelung der göttlichen Offenbarung 21
„ 5. Beweise für die Wahrheit der Gottesoffenbarung in Christo. 1. Die äußeren 27
„ 6. Fortsetzung. 2. Die inneren Beweise 35

Zweiter Abschnitt.

Von der heiligen Schrift als Quelle der geoffenbarten Religion.

§ 7. Bedeutung und Beschaffenheit der heiligen Schrift im Allgemeinen . 41
„ 8. Das neue Testament 47
„ 9. Das alte Testament 55
„ 10. Die heilige Schrift als Erzeugniß und Gefäß des heiligen Geistes . 58
„ 11. Die Alleingenugsamkeit der heiligen Schrift als Quelle und Richtschnur christlicher Glaubenserkenntniß 73
„ 12. Die Auslegung der heiligen Schrift 82

Dritter Abschnitt.

Von der christlichen Wissenschaft und der Dogmatik insonderheit.

§ 13. Die Theologie oder die Wissenschaft des Christenthums 89
„ 14. Die christliche Systematik und kirchliche Dogmatik 101

EVA ... SCHOOL OF THEOLOGY

Evangelische Glaubenslehre

nach Schrift und Erfahrung.

Erster Theil.

Die Theologie oder die Lehre von Gott.

Erster Abschnitt. Gott an sich.

Erstes Hauptstück. Gottes Dasein.

Seite.

§ 15. Das unmittelbare Gottesbewußtsein 115
„ 16. Beweise für das Dasein Gottes 118

Zweites Hauptstück. Gottes Wesen.

§ 17. Die absolute Persönlichkeit Gottes 124
„ 18. Biblische Begründung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit . . 132
„ 19. Fortsetzung. 1. Gott der Vater 136
„ 20. „ 2. Gott der Sohn 141
„ 21. „ 3. Gott der heilige Geist 144
„ 22. Schluß-Erörterung der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit . . . 149
„ 23. Die eigenschaftlichen Bestimmungen des göttlichen Wesens 1. Im Allgemeinen 160
„ 24. Fortsetzung. 2. Im Besonderen 165

Zweiter Abschnitt. Gott im Verhältniß zur Welt.

§ 25. Allgemeine Grundbestimmungen 183
„ 26. Die Erschaffung der Welt und ihre Erhaltung und Leitung im Besonderen 188

Zweiter Theil.

Die Anthropologie oder die Lehre vom Menschen.

Erster Abschnitt. Wesen und Urstand des Menschen.

§ 27. Das Wesen des Menschen 204
„ 28. Fortsetzung. Die Grundvermögen 219

Seite.
§ 29. Der paradiesische Urstand 228
„ 30. Die Engel, als gute 235

Zweiter Abschnitt. Der Mensch in der Sünde.

§ 31. Der Teufel und seine Engel 245
„ 32. Der Sündenfall der ersten Menschen. Ursprung und Wesen der menschlichen Sünde 256
„ 33. Das natürliche Verderben der Menschheit, im Gefolge des ersten Sündenfalles, als allgemeiner sündiger Zustand 269
„ 34. Fortsetzung. Das natürliche Verderben im Zusammenhang mit dem Sündenfalle Adams 287
„ 35. Die Sündenschuld 299
„ 36. Die Sündenstrafe oder der Tod 311

Dritter Theil.

Die Theanthropologie oder Soteriologie, die Lehre vom Heil.

Erste Abtheilung. Die Begründung des Heils in dem Gottmenschen.

Erster Abschnitt. Der ewige Rathschluß Gottes zum Heil der Menschheit in Christo.

§ 37. Gottes ewiger Gnadenrath in Christo 323
„ 38. Das Heil der Menschheit 327

Zweiter Abschnitt. Die Ausführung des Heilsrathschlusses in Christo in der Zeit.

Erstes Hauptstück. Die Vorbereitung im alten Bunde auf Christum hin.

§ 39. Die Verheißung 343
„ 40. Das Gesetz 348

Zweites Hauptstück. Die Vollführung des Heilsrathes durch Christum im neuen Bunde.

Erstes Lehrstück. Die Person des Gottmenschen.

§ 41. Die wahre Gottheit und wahre Menschheit Jesu Christi nach der Schrift 360
„ 42. Das gottmenschliche Leben, Leiden und Sterben Jesu, oder der status exinanitionis. 1. Von der äußeren Seite 381

Seite.

§ 43. Fortsetzung. 2. Die innere Seite, oder die gottmenschliche Heiligkeit Jesu Christi 390
„ 44. Die gottmenschliche Verherrlichung Jesu, oder der status exaltationis 398

Zweites Lehrstück. Das Werk des Gottmenschen.

§ 45. Das Verhältniß der Person zum Werke 410
„ 46. Das prophetische Amt Christi 413
„ 47. Das priesterliche Amt Christi 419
„ 48. Das königliche Amt Christi 439

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Von der Religion überhaupt und der christlichen Religion insonderheit.

§ 1.

Das Wesen der Religion.

Die Religion, zunächst von der subjektiven Seite betrachtet, ist ihrem Wesen nach weder bloße Erkenntniß, noch bloße Empfindung, noch bloße Willensbewegung, sondern die alle drei Vermögen gleichmäßig bestimmende Grundrichtung des Herzens, als des Quell- und Mittelpunktes des persönlichen Geisteslebens, auf Gott; von der objektiven Seite betrachtet ist sie Gemeinschaft des Menschen mit Gott, nach Maßgabe des Zeugnisses, durch welches dieser sich dem menschlichen Geiste offenbart und kraft des damit verbundenen Zuges an das menschliche Herz, welchen beiden gegenüber dasselbe in freier aber treuer Receptivität und Reproduktion sich bethätigt.

— ——

Das christliche Lehrsystem soll den Inhalt und Zusammenhang der Lehren der christlichen Religion darlegen und es gilt da zunächst das Wesen der letzteren im Unterschied von anderen Religionen zu bestimmen.

Dies führt zurück auf die Frage nach dem Wesen der Religion überhaupt. Wir fassen diesen Begriff zunächst unter dem subjektiven Gesichtspunkt, sofern die Religion ein bestimmtes menschliches Verhalten ist. Denn obwol dies Moment an und für sich, begrifflich und thatsächlich, nicht das erste ist, nimmt es doch in der allgemeinen menschlichen Anschauungsweise diese Stellung ein und deshalb wollen wir, im formalen Anschluß an jene, ebenfalls den regressiven, analytischen Weg einschlagen.

Zu gleicher Zeit aber müssen wir uns von vornherein sagen, daß in materieller Beziehung, was den wesentlichen Inhalt des zu bestimmenden Begriffes betrifft, die Beantwortung der gestellten Frage freilich nur wieder im Lichte des christlich-religiösen Bewußtseins geschehen kann, da für die christliche Ueberzeugung erst hier das wahre Wesen der Religion wirklich zur Erscheinung und zum Verständniß kommt. Deshalb kann auch die Etymologie des lateinischen religio, ohnehin streitig (entweder, mit Lactantius von religare, binden, Abhängigkeit, oder mit Cicero von relegere, Rücksicht nehmen, Acht haben; das Letztere übrigens ohne Zweifel das Richtigere, vgl. Nitzsch' System. 6. Aufl. § 6.), für uns hier nichts entscheiden. Fragen wir nach der Bestimmung des Begriffes durch die christliche Kirche, im Licht des Evangeliums, so fehlt es auch an der genügenden Antwort. Gerade diese allgemeinsten Grundbegriffe sind verhältnißmäßig wenig näher erörtert und fixirt worden, wenngleich der theologische Standpunkt der Einzelnen und der Gemeinschaften nothwendig auch in dieser Beziehung immer einen bestimmenden Einfluß ausübte.

Auf ein ziemlich allgemeines Einverständniß wird die Definition rechnen dürfen, daß die Religion im allgemeinsten Sinne Selbst- oder Lebensbeziehung des Menschen auf Gott ist, denn diese Bestimmung schließt, je nachdem man den Begriff voll und tief oder allgemein und oberflächlich faßt, sowohl die lebendigste christliche als die gesunkenste heidnische Religiosität ein. Aber große Verschiedenheit zeigt sich nun sofort in der Art, wie diese Beziehung auf Gott näher bestimmt wird, auch innerhalb des christlichen Gebietes selbst. Davon legt die Kirchengeschichte Zeugniß ab.

Die Alexandriner fanden schön und wahr den vollsten Ausdruck des Wesens der Religion in dem biblischen Begriff der *πίστις*, welche sich dann nur immer mehr zur *γνῶσις* oder *σοφία*, vom Unmittelbaren zum Vermittelten, vom verhältnißmäßig Unbewußten zum entwickelt Bewußten fortbilden sollte. Die *πίστις* war ihnen eine *συνήθους γνῶσις* oder *πρόληψις τῆς γνώσεως*. Aber in Folge ihrer spekulativen Richtung legen sie, namentlich Origenes, doch zu großen Werth auf diese erkenntnißmäßig entwickelte Gestalt der Religion in der *γνῶσις*, und bis auf einen gewissen Grad hat die gesammte Theologie des christlichen Alterthums, unter dem Einfluß des antiken griechisch-römischen Geistes diese Neigung; selbst ein Augustin ist nicht ganz frei davon.

Im Mittelalter faßte dann die Scholastik, jenen älteren Vorgängen folgend, die Religion ebenfalls vorwiegend als vermittelte, begriffliche Erkenntniß, dagegen die Mystik hauptsächlich als Sache eines unmittelbaren Innewerdens und Ergreifens oder eigentlich als ein Ergriffenwerden, als „Gefühl" in diesem Sinne. Und dieser Gegensatz ist es auch im letzten Grunde, welcher in der neueren Zeit für die verschiedenen Bestimmungen des Begriffs von philosophischer und theologischer Seite entscheidend geworden ist.

Auf der Seite des Intellektualismus steht die wolfische, später die hegelsche philosophische und die orthodoxistische, später die supernatura-

listische theologische Schule. Aber auch der Gegner der letzteren, der Rationalismus, gehört zum Theil und nach der einen Seite — sofern er die Religion der „gesunden Vernunft“ treibt — hieher. Nach einer anderen Seite öffnet sich derselbe aber auch der entgegengesetzten Gefühlstheorie (Fries, De Wette), deren eigentlicher Vertreter indeß philosophischerseits hauptsächlich Jacobi ist, theologischerseits Schleiermacher. Den heidnischen Ausdruck Religion verwerfend, versteht der Letztere unter dem Glauben „die unsre frommen Erregungen begleitende beifällige Gewißheit“, und Frömmigkeit ist daher für ihn eine Bestimmtheit des „Gefühls“ oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins, und zwar dem Inhalt nach wesentlich das Gefühl von unserer „schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott“.

Das Einseitige der beiden von jeher einander gegenüberstehenden Betrachtungsweisen hatte aber schon früher auf ein drittes Moment hingeführt, den Willen und die That. Wenn die letztere im rein äußerlichen Sinn von dem verderbten mittelalterlichen Kirchenthum, als Ergänzung des mechanischen Glaubensbegriffes, eigentlich allein betont worden war, so legten dagegen auf die innere That, den Willen, als Herzensstellung und deren Bethätigung allen Nachdruck theils Spener und seine Schule auf theologischer Seite, theils später auf philosophischer Kant mit seiner Gewissenstugend, während auf beiden Gebieten der an ihn sich anschließende Rationalismus als Prophet der Moralität immer mehr wieder in eine sehr äußerliche Fassung dieses Standpunkts gerieth.

Nach Allem lag es da nahe, alle drei Seelenvermögen, gleichmäßig auf Gott bezogen und zusammengefaßt, zu denken als die das Wesen der Religiosität constituirenden Momente, wie dies auch von einigen Theologen der supernaturalistischen Schule geschehen ist. Es fehlt aber da die rechte organische Einheit der religiösen Lebensbewegung. Daher bleibt die auf Schleiermacher ruhende theologische Schule, um ein Fundamentales zu haben, lieber mit Jenem bei dem sogenannten Gefühl stehen, doch so, daß dies von dem unstäten Empfinden unterschieden, als Aus- und Eindruck eines Objektiven erkannt und kraft seiner centralen Stellung im persönlichen Leben ein Denken und Wollen unmittelbar daraus abgeleitet wird. So besonders Nitzsch, vgl. System § 8—10.

Das Wahre hieran ist nun ohne Zweifel dies, daß dem Vermittelten ein Unmittelbares, den Aeußerungen ein innerlich Ursprüngliches und Bestimmendes organisch zu Grunde gelegt wird, sowohl zeitlich als wesentlich, am Anfang und allenthalben im Fortgang der religiösen Lebensentwickelung. In diesem Sinn spricht z. B. auch Martensen, welcher im Uebrigen nicht der Gefühlstheorie huldigt, von dem Gemüth und dem religiösen Gemüthsleben, als dem „persönlichen Lebensgrunde, wo noch Alles in der Unbestimmtheit der Fälle sich regt“. Dieser Wahrheit wollen auch wir nichts vergeben. Aber jener an Schleiermacher noch immer sich anschließenden Fassungsweise des Verhältnisses können wir eben so wenig folgen, zum mindesten nicht mit dem hier üblichen Ausdruck. Denn erstens ist ja unsere Aufgabe nicht sowohl die, die primäre Erscheinungs-

form (die „Urgestalt“, bei Nitzsch) als vielmehr das Wesen aller Erscheinungsformen dieser Lebensbeziehung des Menschen zu finden, beides fällt aber nicht zusammen; und zweitens wird namentlich der Ausdruck Gefühl immer viel gegen sich haben. Diese Bezeichnung bleibt mißverständlich, weil sie in der Psychologie als Wissenschaft gewöhnlich auf das Gebiet der Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen beschränkt wird, und nur im populären Sprachgebrauch auch für jede unmittelbare Wahrnehmung gilt. Biblisch ist der Ausdruck auch nicht, vielmehr setzt die Schrift statt dessen, in diesem Sinn wesentlich gleichbedeutend mit dem Glauben, ein centrales Erkennen (Röm. 1, 19; 1 Cor. 1, 21; Tit. 1, 16; Joh. 17, 3; Gal. 4, 9; Phil. 3, 10), aber dies eben nicht im Sinn des formellen Intellektualismus oder der Speculation, sondern als ein zunächst allerdings ganz unmittelbares Wahrnehmen oder Innewerden und Ergreifen, innerlich unmittelbares aber bewußtes Erfahren des göttlichen Objektes und freies Einswerden mit demselben, das keimhafte Analogon des fruchtreif vollendeten „Schauens“. Das Organ dieser entscheidenden geistigen Lebensthätigkeit nennt sie das Herz (Deut. 6, 5; 1 Sam. 16, 7; Jer. 31, 33; Ez. 36, 26; Matth. 6, 21; 12, 34; Röm. 1, 21; 2, 15. 29; 10, 10: καρδίᾳ πιστεύεται). Das Herz erkennt, liebt, will; es ist der unmittelbare Einheitspunkt des persönlichen Selbstbewußtseins und der persönlichen Selbstbestimmung oder doch einer gegebenen individuellen Grundrichtung, der organische Ausgangspunkt aller persönlichen Lebensäußerungen des Menschen, weil der gottgesetzte Quell und Mittelpunkt des geschöpflichen Personlebens selbst, bezeichnet nach der gottgeordneten Analogie des leiblichen Organismus mit dem geistigen. Wir können aber nicht eine bessere unbildliche Bezeichnung statt jener symbolisch-typischen setzen, weil dieses innerste Centrum des geistigen Lebens, dem Wesen alles Lebens in seinem Grunde zufolge, mehr noch als das physische Herz, das Centralorgan des Blutlebens, ein Geheimniß für unsere zerlegende Erkenntniß bleibt. Der Ausdruck „Gemüth“, welchen schon Luther für νοῦς in seiner mit καρδία oft verwandten Stellung braucht, kann den letzteren allenfalls ersetzen, ist aber unbestimmter und hat jene tiefe typische Bedeutsamkeit und entsprechende Deutlichkeit nicht. In Ansehung des Gedankens aber ist der Standpunkt Luthers und der Reformation überhaupt in ihrem lebensvollen Anfang kein anderer, als der soeben auf biblischem Grunde entwickelte. Sie recht eigentlich hat in voller Tiefe und Lebendigkeit den Begriff des Glaubens als persönlichen Herzensaktes und Zustandes wieder ins Licht und in Kraft gesetzt, welchen wir im neuen Testamente besonders bei Paulus und Johannes allenthalben vorausgesetzt finden.

In diesem Sinne also ist uns die Religion wesentlich Herzensleben, d. h. persönliches Leben, durch eine innerste Grundrichtung alles Erkennens, Fühlens und Wollens getragen und bestimmt, in theils unmittelbarer, theils vermittelter Gestalt erscheinend, — dies aber so, daß der specifische Gegenstand das Ziel dieser Grundrichtung nicht die

Welt oder das Ich ist, sondern eben Gott in seinem Unterschiede von beiden und in seiner Beziehung zu beiden. In Folge des ersteren weiß sich der Mensch in seiner geschöpflichen Abhängigkeit als endliches Wesen, Glied der endlichen sichtbaren Welt, gegenüber dem unendlichen absoluten Wesen Gottes, in Folge der zweiten sieht er sich gewiesen an Gott durch innere Verwandtschaft und Bedürfniß, unbefriedigt durch alles endliche Sein um ihn her und zum Unbedingten hinaufgezogen, durch beide zusammen also grundwesentlich in der Stellung des Kindes zum Vater, in deren Naturgestalt Gott auf die reinste und wirksamste Weise das Verhältniß ab- und vorgebildet hat, in welchem der Mensch als sein Geschöpf nach seinem Bilde zu Ihm stehen soll und muß. Von da geht er auch als Erlöser, in Christo, unmittelbar aus und darüber nicht hinaus (Matth. 18, 3; Röm. 8, 15 ꝛc.; 1 Joh. 3, 1. 2.).

In Uebereinstimmung damit definirt die Schrift auch das Wesen der Religion da, wo sie den Glauben in seiner allgemeinsten Bedeutung bezeichnet (Hebr. 11, 1), als einen ἔλεγχος πραγμάτων οὐ βλεπομένων und eine ὑπόστασις ἐλπιζομένων d. h. Beweis, Gewißheit, Ueberzeugung von unsichtbaren höheren Dingen, wonach der Mensch sich hoffend ausstreckt; und zwar so, daß er dabei den persönlichen Mittelpunkt dieser unsichtbaren Welt, Gott (cf. V. 3. ibid. ff.), als Gegenstand seiner persönlichen Lebensbeziehung unmittelbar weiß und hat, erkennt und ergreift, also in irgend einem Maße liebt[1]) (Deut. 6, 5; Matth. 22, 37); zunächst ihm in bedürfnißvollem Vertrauen verlangend sich hingibt, um in seiner Gemeinschaft des ewigen Lebens, wozu er sich bestimmt weiß, theilhaft zu werden. Die Herzensreligion der Schrift ist also wesentlich glaubende und hoffende Liebe, oder, weil im Glauben als Vertrauen die Hoffnung wesentlich schon eingeschlossen ist: Glaubensliebe oder Liebesglaube (1 Petri 1, 8; Gal. 5, 6). In dieser ist ein unmittelbares Erkennen, Wissen, von vornherein gegeben, wird von ihr vorausgesetzt, und ein vermitteltes folgt daraus mit innerer Nothwendigkeit ebenso wie ein vermitteltbewußtes Wollen und Handeln. Alle diese, kraft der psychologisch organischen Einheit des menschlichen Geisteslebens unzertrennlichen Momente geistiger Lebensgemeinschaft mit Gott sind aber wesentlich eingeschlossen in den bestimmenden Grundkarakter freier, kindlicher Receptivität, wie dies auch im Begriff der Liebe gerade unter dem hier obwaltenden Gesichtspunkt des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf nothwendig liegt, und durch den Begriff des Glaubens ausdrücklich bezeugt wird. Und dies zwar nicht etwa bloß rücksichtlich der von der Glaubensliebe erhofften und gesuchten Güter des ewigen Lebens, sondern auch in Bezug auf dieses Suchen und Hoffen, ja den ersten gläubigen Liebeszug im menschlichen Herzen selbst. Auch dies muß der Mensch von Gott, das Geschöpf vom Schöpfer und vollends der Sün-

[1]) Selbst bei Philippi, Kirchl. Glaubenslehre. I. S. 9. 11., finden wir die Anerkennung dieser Wahrheit, oder doch die unverkennbaren Grundlagen dazu, weil auch er von den Begriffen der Gottesgemeinschaft und des Herzens ausgeht.

der vom Erlöser, empfangen. Gott muß, wie Gegenstand so auch wirkende Ursache, wie Ziel so Grund alles menschlichen religiösen Verhaltens zu Ihm sein. Die Anerkennung dieser Wahrheit ist, mag sonst die formelle psychologische Construktion des Religionsbegriffes sein, welche sie will, der eigentlich ethisch-materiale Entscheidungspunkt. So sehr dieselbe aus der einfachen Betrachtung des metaphysischen Grundverhältnisses zwischen den concurrirenden Personen unmittelbar sich ergeben zu müssen scheint, so selten ist sie doch, selbst auf christlichem Lebensgebiet. Denn mit dem bezeichneten Satz ist dem Frömmigkeits- und Weisheitsstolz des natürlichen Menschen, dem specifisch jüdischen und heidnischen Princip, im Keime entsagt und der Weg zum Verständniß des Evangeliums, welches Juden und Heiden Aergerniß und Thorheit ist, entscheidend angebahnt, indem das Geheimniß der göttlichen Wirksamkeit im freien empfangenden Menschenherzen in sein allgemeines religiöses und speculatives Recht gesetzt wird. Dies ist die echte ethische Mystik aller wahren Religion, aus welcher allein auch ein wahrhaft religiöses, ethisches Handeln als lebendige, in gleicher Weise glaubenskindliche Reproduktion aus der empfangenen göttlichen Lebenskraft hervorgehen kann. Diese echte ethische Mystik ist es daher auch, welche, im Gegensatz gegen allen falschen, willkürlich subjektiven Mysticismus (und die anderweiten entsprechenden Fehler, s. § 2), allein die wahrhaftige objektive Lebensgründung und Lebensvollendung der Religion zu vollziehen vermag.

Von diesem Standpunkt aus ist nämlich sofort klar, daß ein solcher Lebenszustand des Menschen wesentlich nicht bloß, noch auch nur zuerst, ein menschlich-subjektives Verhalten, ein Sichselbstbeziehen des Menschen auf Gott ist, sondern ein solches vielmehr gar nicht entstehen und bestehen könnte, wenn nicht Gott seinerseits sich zuerst entsprechend zum Menschen verhielte, und ihn so in ein gegebenes objektives Verhältniß zu sich setzte, durch welches das menschlich subjektive religiöse Verhalten erst begründet und fort und fort getragen wird.

Betrachten wir daher die Religion nun zweitens von dieser objektiven Seite, als reales Lebensverhältniß zwischen Gott und dem Menschen, so müssen wir dabei von vornherein von einem, wenn auch noch so allgemeinen, Begriff der Offenbarung ausgehen. Soll nämlich das religiöse Verhalten des Menschen in allen Beziehungen nicht etwas rein Subjektives, also möglicherweise nach Gegenstand und Ziel rein Illusorisches sein, vielleicht ein bloßes Verhalten des Menschen zu sich selbst, als zu einem durch die Phantasie nur aus sich herausgestellten anderen Wesen, so muß vorausgesetzt werden, daß die gesammte Herzensrichtung auf Gott, die gläubige Liebes- und Lebensbeziehung auf Ihn, ihren ersten und bleibenden Anlaß nimmt von einer göttlichen Selbstbezeugung und Selbstmittheilung an den Menschen, in ihm wie um ihn her, d. h. aber von einer Offenbarung irgend welcher Art. Ebenso ist auch ohne allen weiteren Nachweis klar, wie diese Nothwendigkeit der Offenbarung im weiteren Verstande aus dem gesammten Grundverhält-

nisse des göttlichen, unbedingten, zum menschlichen, durch jenes absolut bedingten Wesen schon von selbst gefolgert werden muß.

Dies will einmal sagen, daß Religion in irgend wahrhaftigem Sinne nur sein kann nach Maßgabe der Art, wie Gott sich selbst dem Geschöpfe bezeugt, darstellt, oder daß sie von Gott gelehrt sein muß.

Eine solche Gottesoffenbarung als innere und äußere erkannte schon eine tiefere vorchristliche Philosophie mehr oder weniger an, und die Schrift bestätigt deren Vorhandensein auch gerade für dies heidnische Gebiet (Act. 17, 27; R. 1, 19; 2, 14; Hebr. 11, 6) noch abgesehen von der besonderen geschichtlichen Offenbarung, welche den Gegenstand beider Testamente ausmacht, und zwar sowohl in Beziehung auf das Dasein und Wesen Gottes, als auf seinen Willen und die Ordnungen der unsichtbaren Welt, die Gesetze des ewigen Lebens, wie sie in diese Sichtbarkeit bestimmend hereinwirken. Gottesbewußtsein und Gewissen (was andere Sprachen auch in ein Wort fassen, wie conscience im Französischen und Englischen), beide innig und untrennbar eines, sind die Resultate dieser Selbstbezeugung Gottes, des θεὸς πνεῦμα, an den menschlichen Geist, ein lebendiges Innewerden Gottes in seiner freien Erhabenheit über die Welt und in seiner doch alldurchdringenden Beziehung zu derselben. Dabei ist das innere, unmittelbare Zeugniß logisch durchaus das erste, unter dessen Voraussetzung erst das äußere, durch Natur und Geschichte vermittelte Eingang und Statt findet. Nur weil der Mensch im Unterschied von der übrigen irdischen Creatur Geist hat, und in diesem ein unmittelbar gegebenes Bewußtsein von Gottes Wesen und Willen, kann jene Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte eine solche Wahrnehmung und denkende Verarbeitung von seiner Seite zur Folge haben, deren Resultat dann die vermittelte, mehr oder weniger entwickelte und reine Erkenntniß beider Objekte, des religiösen im engeren Sinn und des sittlichen ist.

Und wiederum nur durch die Zurückführung auf eine objektive göttliche, zunächst ganz unmittelbare und innerliche Wirksamkeit im Menschen wird die Allgemeinheit, Stätigkeit und Stärke dieser religiös-sittlichen Grunderkenntnisse erklärbar, für welche diejenigen selbst, welche dieselben bestreiten, den stärksten Beweis ablegen.

Aber wie diese Gottesleugner, wenngleich objektiv der Religion sich vollständig zu entschlagen unfähig, doch subjektiv, für ihre Person, keine haben, so haben auch Diejenigen wenigstens nur eine verkümmerte Erscheinung der Religion, bei welchen es nicht über die Erkenntniß und Anerkenntniß als solche hinaus kommt, nicht bis zur lebendigen, persönlich-freien Ergreifung dieser Gotteszeugnisse, zu der Herzenseinigung mit Gott als Grund und Ziel ihres Daseins und Wesens, in welcher wir vorher die wahre Gestalt der Religion erkannten. Und weil dies das Ziel jener göttlichen Selbstbezeugung ist, so besteht diese eben auch nicht in bloßer Erkenntnißmittheilung von Innen und Außen, sondern sie ist eben so sehr Gefühls- und Willensanregung, mit dem Zeugniß verbindet

sich der Zug, mit welchem der θεὸς ἀγάπη jene Erweisung des θεὸς πνεῦμα krönt, den Empfänglichen an sich zieht, und selbst da, wo er im Zorn der heiligen Liebe „gehen lassen“ muß, doch nicht aufhört, zugleich lockende Gnadenoffenbarungen an die Verirrten ergehen zu lassen (Act. 14, 17).

Nur kraft dieses von Gott selbst ausgehenden wirksamen Zuges an das Geschöpf kann es zur wahren und lebendigen Religion, zur Gemeinschaft mit Gott kommen. Die Religion muß — das ist unser zweiter Satz — von Gott nicht nur gelehrt, sondern auch gewirkt sein. Freilich ist dieser Zug so wenig als jenes Zeugniß ein mechanisch oder magisch, unwiderstehlich wirksamer; so wirkt Gott überhaupt nie im Menschen, weil dadurch der persönliche und ethische Grundkarakter des beiderseitigen Wesens und gegenseitigen Verhältnisses radikal aufgehoben sein würde, aber gleichwohl kann die höchste That eines Wesens, das nur aus und in Gott besteht, unmöglich sein eigenes außergöttliches Werk sein, sondern muß vielmehr ein freies Werk Gottes in ihm sein. Zumal im gegenwärtigen gottentfremdeten Zustand, wo alle religiöse Hinwendung zu Gott wesentlich eine Umkehr in sich schließt, kann eine jede solche „Bekehrung“ im weitesten Sinne des Wortes stets nur in Kraft göttlicher „Erweckung“ im gleichen Sinne geschehen. Das Nähere darüber später. Hier sagen wir nur schließlich zusammenfassend: Wesentlich wahre Religion ist nur die von Gott gewirkte und gelehrte, aber menschlicherseits bewußte und freie Beziehung des gesammten innern und äußeren Lebens auf Gott, Herzens- und Lebenshingabe an Gott, kindliche Gemeinschaft mit Gott, als mit dem ebenso überweltlich erhabenen wie inweltlich nahen Quell und Träger alles Seins und Lebens.

So hat sich der uns am Anfang aufgestellte empirische, abstrakt allgemeine Begriff der Religion, im Licht der Schrift und evangelischer Erfahrung zu seiner wahren Plerosis, zur realen Idee, entfaltet. Aber hier zeigt sich eben auch unzweideutig, wie alle außerchristliche Religion eine unvollendete und darum im Verhältniß zur Idee unwahre ist, und wie in Folge davon jede allgemeine Betrachtung des Wesens der Religion so ungenügend, ja im letzten Grunde unmöglich ist. Denn es geht gerade in Beziehung auf das, was wir — aber eben bereits im Lichte des Evangeliums — als das innerste Wesen der Religion bezeichnen mußten, ein so schneidender Gegensatz durch die Gesammtheit des Religionslebens in der Menschheit, daß vor der tieferdringenden Betrachtung die gesammte außer-christliche oder doch außer-testamentische Religion, weil nicht wirklich lebendige Herzensreligion, sich sofort als nicht wahrhaftige ausweist. Wir betrachten daher den Gegenstand nun unter dem Gesichtspunkt dieses Gegensatzes der Falschheit und Wahrheit.

§ 2.

Die falsche oder natürliche Religion.

Dem Menschen in der Sünde gegenüber wird das göttliche Zeugniß mit Nothwendigkeit zunächst zur strafenden Zucht, und dem Bestreben, sich dieser zu entziehen, entwächst die falsche Religion, die passive oder verkehrt aktive. Gegründet in der falschen Grundrichtung des Herzens erscheint dieselbe meist in der Form einseitiger Bethätigung nur eines oder des anderen der drei Seelenvermögen, und in bald mehr abergläubiger, bald mehr ungläubiger Weise, immer aber falsch, weil natürlich, d. h. selbsterwählt und selbstgewirkt, statt von Gott gelehrt und gewirkt.

Wenn die Religion erzeugende Wirksamkeit Gottes in Zeugniß und Zug an den Menschen nicht diese ihre wahre Frucht bringt, so kann die Ursache davon nur auf Seiten des Menschen liegen und wird da in einer Abweichung auf dem Gebiet zu suchen sein, in welchem die Religion ihrem Wesen nach wurzelt, im Herzen. Die Herzensabkehr von Gott in der Sünde ist der Ausgangspunkt aller falschen Religion in der Menschheit. Durch die Sünde wird mehr oder weniger bewußt die Grundrichtung des persönlichen Lebens von Gott abgekehrt, also hingekehrt auf das eigene endliche Ich und die umgebende endliche Welt als solche, und somit das weltliche Selbstbewußtsein und das selbstische Weltbewußtsein, das Correlat von jenem, zum Bestimmenden gemacht, statt des Gottes- und Geistesbewußtseins. Damit wird das letztere nun freilich noch nicht sofort ganz ausgerottet, sondern es macht sich, obgleich entthront, fortwährend geltend, eben weil es das ursprüngliche und immanente Zeugniß Gottes im Menschen ist. Aber es tritt nun in richtender, Sünde und Schuld bezeugender Gestalt auf, als Zucht.

Dieser drückenden Macht sich zu entziehen, ist nun in verschiedenen Weisen und Stufen das Streben des gottentfremdeten Herzens, und das Resultat dieses Strebens sind zunächst subjektive Fehlerhaftigkeiten der Religion, subjektive Falschheit und Unwirklichkeit derselben gegenüber dem vollen Wesensbegriff. Aber damit ist denn nothwendig auch eine objektive Fälschung und Verkümmerung gegeben, in entsprechender Mannigfaltigkeit der Art und des Grades. Erstens weil das objektive Zeugniß Gottes an den Sünder zwar nicht aufhört, aber doch nicht zu voller Erkennung und Geltung bei ihm kommen kann, so lang das Herz nicht verstehen und sich beugen will, und in Folge davon auch immer weniger zu verstehen fähig ist. Je weniger Liebe und Leben, desto weniger auch Licht, Erkenntniß und Erkenntnißkraft. Zweitens weil zu gleicher Zeit und in gleichem Verhältniß zu dieser steigenden menschlichen Selbstverblendung auch Gott seinerseits mit dem verschmähten Wahrheitszeugniß sich zurück-

zieht, vom Zug auf die Zucht, von der inneren Zucht auf die äußere, von dieser auf das verstockende und verdammende Gericht. Es ist hier, wie in allen solchen Verhältnissen des Lebens, des höheren zumal, nach der Natur desselben eine organisch ethische Wechselwirkung. „Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe, wer aber nicht hat, dem wird auch Das genommen, was er zu haben meinet."

In Folge der geschilderten Grundverkehrung des Verhältnisses durch die menschliche Sünde entsteht nun, wenn wir den Gegenstand zuerst von der subjektiven Seite betrachten, sofort der allgemeine und Grundfehler einer passiven, oder auch, im polaren Verhältniß dazu, falsch-aktiven Religiosität. Dies ist der einheitliche Karakter aller falschen subjektiven oder natürlichen Religion, welcher nur nach den verschiedenen anderweit bedingenden Umständen die eine oder andere Form annimmt, wie im physisch-organischen Leben alle Krankheit Asthenie ist, und doch beziehungsweise als Hypersthenie in Erscheinung tritt.

An die Stelle kindlich lebendigen, eben so freien als treuen Empfangens göttlicher Wahrheit und göttlicher Kraft im Herzen tritt ein gleichgültiges oder hartnäckiges knechtliches Gehen und Ansichkommenlassen, Passivität statt Receptivität, die sich dann vielfach bis zum schlimmsten „passiven Widerstand" geflissentlicher und systematischer Ignorirung steigern, auf der andern Seite aber auch, und noch öfter, betrüglich einkleiden kann in eine eben so falsche, nicht auf göttlich Empfangenem beruhende, sondern selbstsüchtig willkürliche Aktivität nach außen und unten hin, Aktivität statt Reproduktion. Dies richtet sich sehr nach Umgebung, Lebensweise, Geschichte und Eigenthümlichkeit der Einzelnen wie ganzer Völker, nirgends aber, es sei denn bei dem Atheisten von Profession, fehlt die letztgenannte Erscheinungsform ganz.

Im Besonderen nun zeigen beide Gestalten und die von denselben bestimmten Religionen sodann die mannigfachsten Mißbildungen, je nachdem der eine oder der andere psychologische Hauptfaktor in Beziehung auf das religiöse Leben entweder in falscher Unthätigkeit verharrt oder in falsche Thätigkeit gesetzt wird.

Es gibt eine einseitige Wissens- oder Gedankenreligion, der Intellektualismus. Dahin gehört der Nationalismus mit seiner einseitigen Verständigkeit und Empirie, der Standpunkt einer beschränkten Reflexion; der Gnosticismus, philosophischer oder theosophischer Art, mit seiner verblendeten Speculation oder willkürlich dichtenden Ahnung; eben dahin gehört aber auch ein bei äußerer Gläubigkeit innerlich todter Orthodoxismus, mit seinem mechanischen Formel- und Formendienst gebannt in den traditionellen Besitz; endlich, in willkürlicher, ausschweifender Gestalt dem subjektiven Belieben folgend, und oft schon mit regerem Gefühlsleben verbunden, jene schwärmende Phantasiereligion des glaubenslosen Dichters.

Es gibt ferner eine einseitige Gefühlsreligion[1]), entweder mehr

[1]) Hier läßt sich nicht wohl ein latinisirender terminus technicus bilden, weil die hölzerne antike Psychologie neben intellectus und voluntas, zwischen welchen

nach Innen gekehrt, als Mysticismus, oder mehr nach Außen, als Enthusiasmus, der für sich allein unschuldigerer Art ist, die leichtsinnige Schwärmerei (wie jener schlechte Herrnhutianismus in der Sichtungszeit [1]). Aber es kann diese Richtung auch eine schlimmere Wendung, zur finsteren Schwärmerei, nehmen, wenn mit dem nach Außen regsamen Gefühlsleben sich eine energische Thatkraft verbindet. Dies ist der knechtende Fanatismus, wie im Islam und auf römischem Gebiet. Mitunter entsteht ein solcher auch ohne ein merkliches Gefühlselement aus der Verbindung scharfer Begriffsbildung mit starkem Willen, und dies ist im Unterschied von jenem gewöhnlicheren heißen Fanatismus, der kalte; aller Fanatismus aber, mag er äußerlich noch so gemessen und ruhig auftreten, ist seiner Natur nach immer gewaltsam, knechtend, wäre es auch nur im Bereich des Begriffs und Urtheils.

Endlich gibt es eine einseitige Thatreligion, den Nomismus, entweder mit vorherrschender Erkenntnißrichtung gepaart, mehr ritueller Art, wie das spätere Judenthum und der todte Katholicismus, oder mit mehr Gefühl und Thatfrische auftretend, von praktischer Natur, sei es in rein gewissensmäßig innerlicherer Weise, — wie der Moralismus des kategorischen Imperativs — sei es äußerlich, politisch, wie die römische Bürgertugend. Doch ist beides selten ganz ohne das Andere, wie z. B. der deutsche Pietismus und der englische Methodismus beide Momente, das innerliche und das äußerliche, verbinden, doch so, daß bei jenem das erstere, bei diesem das zweite, dem beiderseitigen Nationalkarakter zufolge überwiegt.

Alle diese subjektiven Fehlerhaftigkeiten der Religion als eines menschlichen Verhaltens zu Gott können nun auch da vorkommen, und kommen mehr oder weniger wirklich da vor, wo die göttliche Bezeugung an den Menschen, welche ihm das eigentliche Objekt seiner Religiosität zu geben bestimmt ist, verhältnißmäßig rein bewahrt wird. Indeß läßt sich auf der anderen Seite beides doch nicht absolut trennen, und das Gewöhnliche ist daher, daß mit jenen verschiedenen subjektiven Abirrungen sich entsprechende objektive verbinden, wodurch die jedesmalige Religionsgestalt eine mehr oder weniger auch objektiv falsche wird.

Betrachten wir daher unsern Gegenstand zweitens nach dieser Seite hin, so müssen wir zunächst sagen, daß diese objektive Falschheit ihren Grund darin hat, daß eine solche Religion nicht von Gott so gelehrt, ihr Inhalt nicht wirklich von Gott gegeben ist. Ihrer Ausgestaltung nach erscheint sie in einer zwiefachen Form, als Aberglaube und Unglaube. Der erstere ist ein willkürliches „aber" oder after, d. h. daneben und dawider (cf. παρὰ τὸν κτίσαντα, Röm. 1, 25) Fortbilden religiöser Vorstellungen abweichend von dem ursprünglichen göttlichen Wahr-

---

dem deutschen Bewußtsein ein warmes «Gefühl» pulsirt nur die memoria zu nennen pflegt.

[1]) Philippi a. a. O. S. 60 sieht, wie leicht zu vermuthen war, in dieser Abirrung das Wesen der Brüdergemeine.

heitszeugniß, eine falsch vermischende oder zusätzliche, superstitiöse, somit indirekt aber wesentlich doch gegensätzliche selbstgesetzte Religionsweise. Der Unglaube ist ein willkürliches Nichtanerkennen des ursprünglichen göttlichen Wahrheitszeugnisses, eine dasselbe fälschlich ignorirende oder leugnende, somit direkt gegensätzliche, ebenso selbstgesetzte Religionsweise; der Aberglaube Mißreligion, der Unglaube Irreligion. Aber weil beide eben im letzten Grunde aus ein- und derselben Wurzel entsprossen sind, können sie auch ihre Verwandtschaft nie ganz verleugnen und werden im Leben immer irgendwie verbunden angetroffen.

Die gemeinsame falsche Grundlage ihrem wesentlichen Inhalt nach ist die aus der Herzensabkehr von Gott hervorgegangne willkürliche Emancipation des Selbstbewußtseins vom Gottesbewußtsein und daherige Verknechtung an das Weltbewußtsein, die nur das einemal offen hervortritt, das anderemal sich unlauter verbirgt, ein formaler Unterschied, welcher in jenem Gleichniß von den zwei Söhnen, Luc. 15 (cf. Matth. 21, 28 ff.) scharf gezeichnet ist. Wird nun das Gottesbewußtsein, obgleich im Centrum entthront, dabei peripherisch noch mehr oder minder lebendig gehegt, so entsteht eine falsche Vermischung desselben mit dem Weltbewußtsein, entweder in mehr sinnlich anschaulicher, concreter Weise, als Polytheismus in dessen verschiedenen Gestalten vom einfachsten Cultus der Gestirne oder Elemente bis zum verfeinertsten hellenischen Anthropomorphismus, wie vom rohen Fetischdienst bis zum finsteren Dämonencultus. Oder die Vermischung vollzieht sich in abstrakterer Weise, denkend oder schauend, speculativ oder intuitiv, und geht über zur völligen Vereinerleiung von Gott und Welt im religiösen Bewußtsein, als Pantheismus. So mehr oder weniger doch alle heidnische Philosophie, gerade in ihren tieferen Gestaltungen, sofern nicht ein Analogon wahren Glaubensgehorsams gegen das göttliche Wahrheitszeugniß sie wenigstens theilweise diesem Bann enthebt. Oefter aber zeigt es sich auch hier, wie die Extreme sich berühren, indem die innere Consequenz dieses Bannes der Losgerissenheit von Gott dem Bekenntniß des Pantheismus: Gott ist die Welt, — ist Alles, unmerklich den anderen Satz substituirt: die Welt ist Gott, d. h. Gott ist in Wahrheit überhaupt nicht. Namentlich des speculativen Pantheismus Nachbar und Sohn ist oftmals dieser Atheismus, dem das Gottesbewußtsein zuletzt gänzlich abhanden gekommen ist über dem Weltbewußtsein, und die Idee Gottes zu einem bloßen, auch entbehrlichen und daher zuletzt lieber ganz weggeworfenen Namen geworden. Dies ist aber die absolute Irreligion, die Aufhebung aller Religion, gehört daher nicht mehr unter unseren Gesichtskreis, ist auch im Ganzen selten und bleibt zudem immer nur „Versuch“ (Nitzsch).

Hiergegen immer noch im Vortheil ist die andere Form, in welcher die Verkehrung des Verhältnisses zwischen Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein auftritt, als falsche Auseinanderreißung beider. Hat das erstere hier noch einige Energie, so gestaltet sich dieselbe zum Dualismus, welcher den tiefen Gegensatz von Gott und Welt, beziehungsweise

Gut und Bös, doch erkennt, und ebenso den einheitlichen Grund des letzteren. Aber er weiß diesen inneren und principiellen Gegensatz nicht anders zu fassen, als in der Gestalt mechanisch äußerlicher Theilung alles Seienden als solchen, in falscher Vermengung des Ethischen mit dem Metaphysischen. Theils mehr pantheistisch abstrakt, theils mehr polytheistisch concret gefärbt, läßt er die Gottesidee von vornherein nicht zu ihrem Rechte kommen, sofern er eben ein ursprüngliches Böse behauptet. Oberflächlicher, eben darum aber auch zu allen Zeiten häufiger, ist endlich die andere Form der falschen Auseinanderreißung des Gottes- und Weltbewußtseins, welche bei schon größerer Abnutzung des ersteren entsteht und dann allerdings auch in einem wenigstens praktischen Atheismus mit völliger Vernichtung desselben endigen kann, der Deismus. Dieser läßt beide, Gott und Welt, wohl stehen und setzt sie in eine gewisse positive Beziehung zu einander, aber sie bleiben doch auch hier in einem mechanischen Nebeneinander, und der Deismus hat somit gerade das Gottesbewußtsein doch in der That nur scheinbar. So die sogenannten Gebildeten, Aufgeklärten, aller Zeiten und Religionen, welche, über die kinderhafte Stufe des Polytheismus oder eines in diesem Sinne gehegten Offenbarungsglaubens durch Reflexion hinausgekommen, eines einigermaßen kräftigeren Pantheismus oder selbst Dualismus nicht mehr fähig, in blasirter Passivität mit dem Gottesbewußtsein sich verständig abfinden zu können und zu müssen meinen.

Ist der Polytheismus die Mißreligion des Aberglaubens κ. ἐξοχήν, — δεισιδαιμονία sensu aucipiti — und der Atheismus die Irreligion des Unglaubens in reinster Gestalt, so sind der Pantheismus, Dualismus und Deismus verschiedene Versuche, die beiden ersteren relativ tiefere, der dritte oberflächlicher, zwischen beiden Klippen hindurch zu kommen, alle drei aber von beiden nicht unberührt, nur so, daß der Dualismus dem Aberglauben, der Deismus dem Unglauben im Allgemeinen näher kommt, der Pantheismus aber bald jenem, bald diesem anheimfällt, je nachdem er sich im einzelnen Fall gestaltet, entweder poetischer oder speculativer.

Beide Formen nun, die Vermischung von Gott und Welt und die Zertrennung beider, können für eine Zeit wohl eine gewisse religiöse Befriedigung gewähren, weil sie beide Trümmer der Wahrheit besitzen, jene die Wahrheit von der Immanenz Gottes, diese die von der Transcendenz. Aber beide sind auch auf die Dauer darum so unbefriedigend, weil sie eben doch nur Trümmer der Wahrheit haben, und tiefer betrachtet, d. h. unter dem ethischen Gesichtspunkt, sind beide Formen der falschen Religion gegenüber der einigen wahren, dem freien Herzensglauben an den lebendigen, ebenso inweltlichen als überweltlichen Gott, wesentlich Unglaube, weil beiden dasjenige willkürlich negative Verhalten zum göttlichen Wahrheitszeugniß zu Grunde liegt, welches aus der gottentfremdeten im Weltbewußtsein selbstisch gefangenen Gesinnung nothwendig hervorgeht. Dieser Gesichtspunkt ist namentlich auch derjenige der heiligen Schrift, welche den vermittelnden Begriff des Aberglaubens deshalb wenig berücksichtigt.

In Folge dieser Gefangenheit des abgefallenen menschlichen Geistes im Weltbewußtsein ist im letzten Grunde alle subjektiv und objektiv falsche Religion Welt- oder Natur-Religion, wie Paulus das zunächst vom Polytheismus, der Sache nach aber weiter greifend, bezeugt (Röm. 1, 23. 25.). Sie ist immer rücksichtlich ihres Objekts Welt- oder Natur-Vergötterung, ein ungeistiges, glaubensloses „Sehen auf das Sichtbare statt auf das Unsichtbare“ (2 Cor. 4, 18). Der Ausdruck „natürliche Religion“, den wir dem andern, „falsche Religion“, parallel gesetzt haben, will aber nicht sowol dies aussagen, als vielmehr dies, daß es eine Religion der von Gott „gehen gelassenen“, nicht weiter durch nähere Bezeugung unterstützten Menschheit ist, Religion der von Gott getrennten, sich selbst überlassenen Welt, der ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ (Eph. 2, 12), also, in Bezug auf ihren Ursprung, selbstgemachte Religion. In dieser Beziehung ist auch die am meisten spiritualistische falsche Religion, der moralische Deismus, natürliche Religion, eine Religion ohne Gott, weil nicht aus Gott. Sie verdient daher auch keineswegs das Lob, welches der Rationalismus ihr so gern und reichlich gespendet hat. Sie ist keineswegs das Beste aus dem Gebiet der im allgemeinen geschichtlichen Sinne sogenannten natürlichen Religion überhaupt, d. h. der außertestamentischen. Was die heidnische Philosophie Bestes und Tiefstes besitzt, das war, individuell betrachtet, eben gerade nicht natürlich, sondern von Gott gegeben, es war Frucht eines gleichsam ausnahmsweise gegebenen und um so offener und williger empfangenen verborgenen Gotteszeugnisses und Gotteszuges (cf. Matth. 15, die Cananäerin, und Luc. 4, 25 ꝛc.), wie jenes δαιμόνιον des Sokrates, mancher tiefe Blick eines Platon, Marc Aurel u. A., nicht aber selbsteigene Sublimirung der Volksreligion, die in ihren verborgenen und tieferen Strömungen viel mehr Gehalt hatte als jene Abstrakzionen philosophischer Reflexion.

Wo nur eine solche stattfand, da war auch nur der Schein der Besserung und, bei aller etwa gereinigten Erkenntniß im Einzelnen, doch im Wesen und Grunde die tiefe Haltlosigkeit und Unkraft, welche überall da herrscht, wo bloße Reflexion und Abstrakzion, Begriffe und Meinungen, die Grundlage eines religiösen Systems bilden statt Thatsachen und Erfahrung, äußere und innere Geschichte. Darauf allein baut sich eine lebendige und lebenskräftige Ueberzeugung. (Vgl. bei Cicero, De Natura Deorum, wie vag und unsicher ist der Standpunkt aller drei Handelnden, besonders aber der des Epikuräers und Akademikers! —)

Schon darum konnte, am wenigsten für die Gesammtheit, von einer solchen philosophischen Religion wahre Erleuchtung und wirksame Erlösung aus dem verkommenen Zustande gehofft werden, und ist trotz aller gemachten Versuche nicht geschafft worden, bis Gott sich aufmachte zu helfen. Das Bedürfniß nach einem Heil war da, aber auch dies nur erst von Ihm geweckt, indem er die Abwendung von Ihm nicht bloß durch Zurückziehung seiner Offenbarungen strafte, woraus nach und nach eine immer unheimlichere und trostlosere Unsicherheit aller religiösen Ueberzeugung erwuchs, sondern zugleich dadurch, daß er das ganze Heer der

sittlich verderblichen Folgen jenes Schrittes entfesselte, den Unglauben — oder die Sünde — mit Sünden strafte (Röm. 1, 24 ꝛc.) und so von Seiten des Gottesbewußtseins und des Gewissens auf doppelte und doch einheitliche Weise die Sehnsucht nach einem Erlöser weckte. Aber auch nur Er konnte dann zu seiner Zeit die Erfüllung geben.

Für unsern Gesicht-punkt hier ist diese üble sittliche Begleitung der falschen oder natürlichen Religion, die wegen des unmittelbaren Zusammenhangs von Gottesbewußtsein und Gewissen eine so constante ist, darum von Bedeutung, weil in ihr der ergreifende Beweis für die Falschheit dieses religiösen Standpunktes liegt, welchen Paulus schon geltend macht. Derselbe wird auch durch die hie und da auf außer- und vorchristlichem heidnischem Gebiet unleugbar vorhandenen reineren sittlichen Erscheinungen nicht geschwächt, da diese einerseits immer nur etwas Einzelnes und Aeußeres sind, nicht aber der lebendige Thatausdruck der einzigen und Grund-Tugend des Geschöpfs, jener von oben empfangenen kindlichen Glaubensliebe, andererseits, wo etwas in diesem Sinne wahrhaft Religiöses und Sittliches auftritt, dasselbe sich eben als Empfangenes, nicht Eigenes und Natürliches weiß oder doch ahnt, als Gottes Gabe und nicht als Eigenwerk aus der natürlichen Kraft des Menschen.

---

§ 3.

Die wahre oder Offenbarungs-Religion.

Die Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt ist auf dem theistischen Standpunkt, welchen das christliche Lehrsystem nothwendig voraussetzen muß, außer Zweifel, und die Beschaffenheit derselben kann bei richtiger Betrachtung des gegebenen Zustandes der Menschheit und ihrer Bedürfnisse keine andere sein, als eine übernatürliche: außerordentlich in Wort und That, sowohl innerlich als äußerlich, aber nicht widerordentlich und willkürlich, sondern in beiden Beziehungen dem Wesen Gottes ebensosehr als den Verhältnissen der Menschheit allseitig angemessen. In dieser absoluten Angemessenheit der Offenbarung liegt für den erleuchteten Glaubenssinn die vernünftige Erkennbarkeit ihrer Wahrheit.

Zeigte uns die gegebene Schilderung des allgemeinen religiösen Zustandes der Menschheit, wie sie ist, das Bedürfniß nach einer erlösenden Offenbarung, so ist die erste Frage die nach der Möglichkeit einer solchen. Diese bejaht sich durch den Blick auf das Grundverhältniß Gottes

zur Welt als seiner Schöpfung. Gott steht als Schöpfer über der Welt, und ist somit ihrer mächtig, aber nicht minder als Erhalter, auch nach deren ethischer Abkehr von ihm, zugleich in der Welt, und ist somit nicht nur überhaupt in nächster Beziehung zu Allem, was in ihr lebt und vorgeht (Acta 17, 27. 28.), sondern auch zur eingehendsten und vollkommenen Selbstoffenbarung an die Menschheit befähigt. Dies Allgemeine kann füglich nicht bestritten werden, und wird es auch nicht von jedem bestimmt theistischen Standpunkt aus, im Sinn von Hebr. 11, 6; von einem anderen aber kann für uns nicht die Rede sein, da ein jeder, sei's pantheistische, sei's deistische Naturalismus, welcher mit dem Bedürfniß der Offenbarung auch deren Möglichkeit von vornherein leugnet, in seinem wahren Wesen immer Atheismus ist.

Aber in anderer Form kehrt auch so noch die Frage nach der Möglichkeit wieder, wenn es sich näher handelt um die Beschaffenheit der begehrten Offenbarung. Der Zustand, welcher diese erfordert, ist nach der Schrift durch die Abkehr der Menschen von Gott und das passiv oder aktiv feindliche Gehen- und Stehen-Lassen seiner inneren und äußeren Bezeugungen begründet, und in Folge davon dann durch das richtende und züchtigende Gehenlassen der Menschheit in ihren Wegen von Seiten Gottes vor der Hand bestätigt und bestärkt, damit die Heillosigkeit dieses Trennungsverhältnisses thatsächlich offenbar werde. Die Menschheit eilt, wie nach der Schrift, so auch nach der Erfahrung, trotz aller dabei noch fortgehenden relativen inneren und äußeren Bezeugungen Gottes an sie in fortschreitender Todesentwickelung einem immer hoffnungsloseren Ende zu, weil diese Art der Gottesbezeugung ihr schon als ein bloß Natürliches gilt und daher keine Kraft mehr hat. Hieraus folgt, daß eine wirklich kräftig hülfreiche, wahrhaft erlösende Offenbarung über dies vermeinte Natürliche d. h. Gewöhnliche oder Ordentliche hinausgehen und in der Gestalt des Außerordentlichen oder Uebernatürlichen auftreten muß.

Und wenn es nicht nur Vergessenheit Gottes, Unwissenheit über sein Wesen und seinen Willen ist, was die Menschheit bannt, sondern Herzens- und Willens-Abkehr, thatsächliche Verkehrung des ganzen Lebenszustandes und Grundverhältnisses zu Gott, so ist klar, daß jenes Uebernatürliche nicht bloß in der Gestalt außerordentlicher Eingebung, nach Art der Orakel und Vaticinien, als Mittheilung reinerer Erkenntnisse auftreten darf, sondern in einer thatsächlichen Einkehr Gottes bei der Menschheit bestehen muß, kraft deren von dieser eine unmittelbar lebendige, äußere und innere Erfahrung des göttlichen Lebens gemacht werden kann. Mit der Erleuchtung muß auch Erlösung, mit der Weissagung das Wunder sich verbinden, und mit diesem außerordentlichen Zeugnisse in Wort und That weiter auch ein wirksamer innerer Zug an das menschliche Herz, durch welchen Gott selbst dem Menschen seine äußere Offenbarungsmittheilung innerlich bestätigt und verklärt.

In diesem Sinne bildet das Moment des Außerordentlichen und Uebernatürlichen ein wesentliches Merkmal der nach den erörterten Voraussetzungen zum Heile der Menschheit erforderlichen Offenbarung.

Eben dies Außerordentliche aber erklärt auch ein gemäßigter rationalistischer Standpunkt nicht zwar für unmöglich an und für sich, im rein metaphysischen Sinne, wohl aber für innerlich, sittlich unmöglich, weil nicht wirklich und unumgänglich nothwendig, vielmehr des Menschen und ebenso auf der andern Seite Gottes unwürdig. Jener als vernünftig sittliches Wesen müsse diesen auch in der allein entsprechenden ordentlichen, ein- für allemal besten und unwandelbaren Selbstbezeugungsweise erkennen und verstehen können und Gott seinerseits könne auch von dieser nicht abweichen, weil er dadurch seinem gesammten sonstigen Thun ein Dementi geben und seine Unveränderlichkeit preisgeben würde. Darauf muß jedoch vom Standpunkt des Glaubens erwidert werden, daß eine solche Betrachtungsweise, trotz des allgemeinen theistischen Bekenntnisses, unversehens doch in einen todten Deismus zurücksinkt, weil sie den wahrhaftigen, lebendigen Gott, der die Liebe ist, nicht wirklich erkannt hat, sondern ihm das eigne Ideal formaler Verstandesconsequenz zur Unehre andichtet: so wie, daß sie den wirklichen Zustand der Menschheit und dessen Bedürfnisse ebensowenig kennt, sondern über dieselben sich in der Weise des Pelagianismus täuscht. Darüber ist denn aber freilich auch jeder Streit nutzlos und die mit offenem Ohre vernommene Sprache der Thatsachen, die Erfahrung allein, als äußere und innere, kann darüber Licht geben, ob ein solches, jedes außerordentliche Mittel verschmähendes Verhalten Gottes in seiner Offenbarung dem Wesen Gottes selbst, wie dem Wesen und Zustande des Menschen wirklich angemessen ist.

Eben dieselbe Instanz von der Angemessenheit, welche der Unglaube fälschlich gegen, der Glaube für die geforderte übernatürliche Offenbarung geltend macht, sichert den letzteren auch gegen die neue Wendung, welche, ohne die Grundanschauungsweise zu ändern, der Frage durch den Mythismus, der vielmehr in den pantheistischen Naturalismus zurücksinkt, in unserer Zeit ist gegeben worden. Er fragt, ob denn nicht auch Neues, neue Wahrheit und in und aus ihr neues Leben ohne ein solches wunderhaftes Schaffen Gottes in der äußeren und inneren Geschichte der Menschheit aus deren eigenem, von dem göttlichen Licht- und Lebensgrunde doch nie wirklich losgerissnen Schooße hervorgehen könne? Und wenn denn einmal, wenigstens für eine niedere Entwickelungsstufe des Geistes, geschichtliche Gegenständlichkeit und Anschaulichkeit solcher neuer Lebenselemente erforderlich sei, ob es nicht genüge, daß diese schöpferischen Offenbarungsideen sich ganz unabsichtlich — allenfalls mit freier Anlehnung an irgend ein historisches Faktum — hinterdrein in ein geschichtliches Gewand hüllten, so daß in der Folge für Die, welchen sie schädlich, die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Dichtung unmöglich, den Eingeweihten aber die Geschichte nur als Hülle, die Idee allein als der wesentliche Wahrheitsgehalt kund wäre?

So gewinnend eine solche Darstellung scheinen kann, so beruht sie doch auf lauter Irrthum. Erstens verkennt auch sie mit deistischer Oberflächlichkeit oder, richtiger gesagt, mit pantheistischer Frevelhaftigkeit die Tiefe des sündigen und gottentfremdeten Zustandes der Menschheit. Aus einem

solchen nach Grundrichtung und Grundbewußtsein verkehrten Herzen kann keine neue, den Menschen wirksam erhebende Offenbarungsidee, geschweige denn Lebenskraft, hervorgehen, und ginge sie hervor, so wäre sie in ihrer gänzlichen Ungeschiedenheit und Unscheidbarkeit vom Natürlichen, oder vielmehr „Vorigen", Trüben, im Fortschritt der Entwickelung selbst wieder jeder Trübung und Verderbniß hülflos ausgesetzt. Dies zeigt sich denn auch zur Genüge schon an der Fortentwickelung, welche das System von Strauß, der sich seinerseits als den nur consequenten Geisteserben eines Schleiermacher oder De Wette darstellte, durch seine Nachfolger erhalten hat und weiterhin an der thatsächlichen Beseitigung dieses gesammten pantheistischen Standpunktes durch den heutigen Materialismus, zu welchem die Ausläufer der Straußischen Schule, wie Feuerbach, bereits unmittelbar die Bahn gebrochen hatten. Was vom Fleische geboren ist, das ist trotz alles Scheines von Geistigkeit, Fleisch und wird immer mehr Fleisch. Endlich aber, wenn eine solche Erlösungsidee auch rein bewahrt und entwickelt würde, so würde ihr doch, um praktisch wirksam werden zu können, jene lebenschaffende und gemeinschaftbildende Zeugnißkraft für Andere abgehen, welche in Wahrheit nicht bloß für die rohe Masse von geschichtlicher Objektivität und Thatsächlichkeit unzertrennlich ist.

Es fehlt hier, wie bei dem vom Mythismus so tief verachteten Rationalismus, und noch mehr, die Angemessenheit des vermeintlichen Offenbarungsbegriffs zum wirklichen Zustande der Menschheit nach ihren Kräften und Bedürfnissen, die Angemessenheit also in ätiologischer wie in teleologischer Hinsicht. Und dasselbe gilt in Beziehung auf Gott, sofern dieser Standpunkt seinen irreligiösen Pantheismus noch durch eine dem Namen nach festgehaltene Gottesidee verbirgt. Ist schon die rationalistische göttlich-natürliche Offenbarung, weil nicht zweckgemäß und wirkungskräftig für den gegebenen Zustand der Menschheit, der göttlichen Weisheit und Liebe nicht angemessen, so noch viel weniger diese menschlich-natürliche, und die täuschende geschichtliche Form derselben widerspräche der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit eben so sehr als seiner Weisheit und Liebe. Also auch in Beziehung auf Gott vollständige Unangemessenheit, abermals in teleologischer und ätiologischer Beziehung.

Im Gegensatz gegen diese verkümmerten oder falschen Vorstellungen von der Offenbarung ist nun die Darstellung der heiligen Schrift von derselben durchaus jene von uns oben ausgesprochene, tiefere und umfassende. Kräftig tritt uns allenthalben zuerst die Außerordentlichkeit der Offenbarung entgegen. Ihre unmittelbar göttliche Ursprünglichkeit und somit Ausschließlichkeit gegenüber allem göttlich und menschlich Gewöhnlichen ist stets Grundvoraussetzung. Leugnet die Schrift auch keineswegs eine allgemeinere und vorbereitende Bezeugung Gottes auch an die Heidenwelt, so unterscheidet sie doch allenthalben bestimmt testamentische und außertestamentische Wirksamkeit Gottes und Religion der Menschen (Röm. 1, 19; Act. 14, 17; 17, 26; Act. 13, 17 ff.; Cap. 14, 15 und 17, 30).

Die lebendig geschichtliche Thatsächlichkeit des rechten Zeugnisses Gottes an die Menschheit, oder die außerordentliche Manifestation, gilt in der Schrift als das unveräußerliche Merkmal desselben, und zwar im Zusammenhang mit jenem Karakter ursprünglicher Unmittelbarkeit von Gott immer in irgendwie auch wunderhafter Gestalt und Erscheinung (Exod. 3, 15; Jerem. 31, 32; 32, 19. 20 u. ö.). Denselben Karakter hat sodann auch die erleuchtende Bezeugung Gottes an die menschliche Erkenntniß im Worte, die Inspiration, und dabei ist dieselbe keineswegs bloß und zuerst Mittheilung reinerer Erkenntnisse von Dem, was ist oder nicht ist. Nicht die Polemik gegen die Götzenidee z. B., so lebendig sie bei den Propheten geführt wird, ist ihnen die Hauptsache in ihrem Zeugniß, sondern das Leben, die That. Ihre Offenbarung ist zunächst und wesentlich verheißende Kundmachung von dem, was Gott thun wird, und dann Forderung dessen, was in Folge und Kraft davon der Mensch thun, beziehungsweise glauben soll (Habakuk 2, 2—4).

Sodann aber ist mit diesem zwiefachen Zeugnisse der göttlichen Offenbarung in That und Wort oder seiner äußeren Wirksamkeit auch immer mehr oder weniger jener unmittelbar innere, herzansprechende Zug, eine lebendige Einsenkung göttlichen Geistes und Lebenstriebes verbunden, soweit nur die persönliche Willigkeit der Empfänger eine solche möglich macht, oder sie wird doch auf eine künftige Heilszeit in vollererm Maße verheißen (Ps. 51, 12; Jerem. 20, 7; 31, 33; Ez. 36, 26). Wir dürfen diese vielleicht die Conversion nennen, den Lebenszug, durch welchen alles Lichtzeugniß der göttlichen Manifestation und Inspiration erst zur wahren Wirksamkeit und Vollendung kommt, im alten Testamente der vorbereitende Typus der neuen Lebenszeugung aus dem Geist, auf neutestamentlichem Gebiet diese selbst in voller Gestalt (Joh. 3, 6). Ein solcher innerer, rechtverstanden mystischer Zug an das menschliche Herz ist möglich, denn die Grundlage aller lebendigen Gottesoffenbarung an die Menschheit ist die Wahrheit, daß Gott und Mensch, trotz der durch die adamitische Sünde und Sündigkeit eingetretenen aktuellen Trennung zwischen Beiden eben doch noch nicht absolut auseinander gerissen sind, vielmehr ein verborgener Zusammenhang zwischen ihnen noch besteht, eine latente Potenz auf Seiten des Menschen zur Empfänglichkeit und Umkehr zu Gott vorhanden ist. Auf der andern Seite aber ist eine solche innerlich dynamische Einwirkung Gottes auf den Menschen auch durchaus nothwendig zur Erreichung des Offenbarungszweckes, weil eben der Mensch theils faktisch in der Gottentfremdung gebunden ist, theils das rechte kindschaftliche Verhältniß desselben zu Gott, als des Geschöpfes zum Schöpfer, seinem Begriff nach überhaupt nicht anders als von dem letzteren wirksam begründet werden kann (cf. § 1). In der Wiederherstellung dieses Verhältnisses aber besteht der wesentliche Zweck der Offenbarung.

Das letzte Ziel aller Offenbarungsthätigkeit Gottes ist ja in der ganzen Schrift die neuschöpferische und vollkräftige Erlösung des gefallenen Menschen, seine Wiederaufnahme in die Gemeinschaft des göttlichen Geistes-

lebens zu vollendeter Seligkeit, Heiligkeit, und in Folge davon endlich auch Herrlichkeit; eine Verklärung des menschlichen Wesens zu seiner hohen ursprünglichen Bestimmung, welche dann in der entsprechenden Verklärung der ganzen Schöpfung ihre letzte Vollendung findet, als in dem umfassenden Geistessiege der erbarmenden Liebe Gottes, welcher das, was er als Schöpfer begonnen und angelegt hat, als Erlöser vollendet und krönt.

Auf der andern Seite ist nun aber dieser Offenbarungsbegriff der Schrift, so bestimmt und durchgehend er den der Außerordentlichkeit in sich schließt, doch vollständig gerechtfertigt gegen den Vorwurf der Widerordentlichkeit, einer unorganischen, mechanischen oder atomistischen Zusammenhangslosigkeit dieses göttlichen Wirkens mit dem gegebenen inneren und äußeren Zustande der Welt und der Menschheit. Dies haben wir in den soeben gemachten Bemerkungen über das ethische und metaphysische Verhältniß auch der gefallenen Welt zu Gott, wie die Schrift es uns zeigt, bereits angedeutet, und eine weitere Betrachtung der Darstellung der gesammten geschichtlichen Offenbarungsthätigkeit Gottes im alten und neuen Bunde, welche sie uns gibt, muß uns in dieser Ueberzeugung durchaus bestärken. So ausschließlich und allseitig der unmittelbar göttliche Ursprung der Bundesoffenbarung festgehalten wird, so innig-lebendig, geistig-organisch ist das Eingehen derselben in das Vorhandene, das Natürliche und Geschichtliche, wodurch das göttlich Uebernatürliche doch zugleich immer ein in seiner Weise göttlich oder genauer gottmenschlich Natürliches wird. Ueberall ist herablassende Anknüpfung des Erhabensten an das Geringste, des Allgemeinen an das Besondere und Individuelle, des Zukünftigen an das Gegenwärtige und Vergangene, des Innern an das Aeußere, bei doch stets unverletzter Reinheit des Göttlichen in seiner Heiligkeit; überall ist stetiger Zusammenhang des Einzelnen unter einander und mit dem Ganzen, allmählicher aber sicherer und lebendiger Fortschritt vom Niederen zum Höheren, ein wahrhaft künstlerisch harmonisches Walten der göttlichen Weisheit hier auf dem Gebiete der Erlösung nicht minder als auf dem der Schöpfung, eine tiefdurchdachte, göttlich wunderſame und doch zugleich ächt menschliche, irdisch-geschichtliche Erziehung und Leitung zu einem bestimmten hohen Ziele; der ganze Lebenskreis der Offenbarung ist ein organisches Ganze in sich und steht in dem gleichen organischen Verhältniß zum Gesammtleben der Menschheit, allenthalben bestimmt nach dem zwiefachen Grundgesetz des Lebens, dem Senfkorn- und Sauerteig-Princip, ebenso selbständig als anschließend in all' seiner Entwickelung und Wirksamkeit.

In diesem Grundkarakter der vollendeten Angemessenheit sowohl zu dem Wesen Gottes an sich, seiner Allmacht, Weisheit und Liebe, als zu seinem Verhältnisse zur Welt, seiner Ueberweltlichkeit und Inweltlichkeit; sowohl zu dem wirklichen sittlich-religiösen Zustande der gefallenen Menschheit, in Gottesfeindschaft und Finsterniß, bei doch noch vorhandenem Grunde ihrer Gottesverwandtschaft, in Empfänglichkeit für eine Geisteserneuerung aus Gott, als zu dem Wesen

derselben als persönlichen Geschöpfes überhaupt, d. h. der Fähigkeit unmittelbarer freier Geistesgemeinschaft mit Gott, bei der Gebundenheit andrerseits an die Bedingungen des irdischen und endlichen Daseins — in dieser vollendeten Angemessenheit nach allen Seiten hin, oder dem gott-menschlichen Karakter im weitesten Sinne, liegt das Geistessiegel der Wahrheit und Göttlichkeit dieser Offenbarung und Offenbarungsreligion.

§ 4.

Geschichtliche Entwickelung der göttlichen Offenbarung.

Auf einem ewigen Heilsrathschlusse ruhend, hat die Heilsoffenbarung ihr Werden in der Zeit durch mancherlei Stadien der Entwickelung. So zuerst die Vorbereitung im alten Bunde durch Zug und Zucht, äußerlich und innerlich. Dann die Erfüllung im neuen Bunde durch Christum, dem Princip und Keime nach vollendet, als der gestiftete und begründete Theanthropismus, aber noch nicht fertig dem Umfange nach, sondern in zeitlicher Entwickelung der vollendeten Ausgestaltung in der Ewigkeit entgegenreifend.

Das Evangelium gibt uns die Totalanschauung von dem großen Werke Gottes zum Heil der Welt, indem es Ursprung und Ziel desselben in die Ewigkeit verlegt. Aus der Ewigkeit entspringend in dem Heilsrathschlusse vor Grundlegung der Welt, mündet es wiederum in die Ewigkeit, indem es erst in einer neuen Weltgründung sein Ziel findet. Damit ist die Grundvoraussetzung des Glaubensbewußtseins von Gottes ewiger Ueberweltlichkeit und von der Bestimmung des Menschen als persönlichen Geschöpfes zur Gemeinschaft mit Ihm im „ewigen Leben" kräftig bezeugt und versiegelt. Dagegen ist es der mitteninne liegende geschichtliche Verlauf der Offenbarung Gottes, sein herablassendes Eingehen in die zeiträumliche Enge dieser geschaffenen Welt und deren Bedürfnisse, wodurch ebenso Zeugniß abgelegt wird von der lebendigen Inweltlichkeit Gottes, wie von der Endlichkeit und Erziehungsbedürftigkeit der Menschheit gegenüber jener hohen Bestimmung. Dadurch wird auch unsere Betrachtung zunächst in diese engeren Grenzen gewiesen, auf das Werden der Offenbarung in der Zeit, in organisch-geschichtlicher Entwickelung.

Zuerst die Vorbereitung auf Christum hin, von Adam bis Christus, während welcher im Allgemeinen die Seite der Transscendenz Gottes in allen seinen Kundgebungen überwiegt.

Die erste Stufe dieser vorbereitenden Offenbarung liegt zwischen Adam und Noah oder näher Abraham. Zucht und Zug der heiligen Liebe, welche sofort nach eingetretenem Falle ihr Werk beginnt, treten noch in allgemeineren Umrissen, in einzelnen großen Erweisungen auf, und zwar so, daß in dieser Urzeit die Zucht vorwaltet, strafend und ausscheidend, bis zu fast gänzlicher Vernichtung des Geschlechtes zu Noahs Zeit, dessen Familie allein aus dem Meere des Todes errettet wird, und endlich mit ausschließlicher Gnadenberufung des Einen Abraham, während die übrige Menschheit, das Meer der Völker, in ihren Wegen gehen gelassen wird.

Die zweite Stufe der Vorbereitungszeit liegt zwischen Abraham und Christus, die erste eigentliche Bundesperiode, oder die Zeit des alten Bundes Gottes mit Israel. Sie hat aber wieder ihre deutlichen Abschnitte. In der Patriarchenzeit geht zwar auch Ausscheidung und Gericht noch fort, aber die Zucht wird verhältnißmäßig überwogen durch den Zug der Gnade, welche in herablassender Immanenz sich dem menschlichen Leben auf das Innigste einverleibt. Es ist die Zeit der göttlichen Gnadenverheißung und des menschlichen Glaubens, väterlich und kindlich, familienhaft wie der Form so dem Geiste nach. Dies Verhältniß, obwol zu gleicher Zeit noch kinderhaft unentwickelt, ist doch voll verheißungsreicher Keime und bleibt vermöge dieses anticipirten innigen, „gottmenschlichen“ Gemeinschaftslebens zwischen Gott und den Erzvätern in einziger Weise Vorbild, Typus, des vollendeten Kindschaftsverhältnisses der Menschheit zu Gott, wie es durch Christum dann ins Leben tritt.

Die nach dieser patriarchalischen Anfangsblüthe eintretende scheinbar gänzliche Verrottung auch dieses Volkes in äußerer und innerer tiefer Hoffnungslosigkeit bildet die Folie für den zweiten Abschnitt der alten Bundesoffenbarung und ihrer Geschichte. Derselbe liegt zwischen Mose und Christus, die Periode der gesetzlichen Volkserziehung für Jehovah und sein Heil, in welcher der dieser ganzen Vorbereitungsperiode eigentlich entsprechende Karakter der Transscendenz Gottes wieder mehr hervortritt, und zwar in bestimmterer Offenbarung seiner sittlichen Erhabenheit, oder der Heiligkeit im Gegensatz gegen die Sünde. Auch hier waltet wieder Zug und Zucht der Liebe, aber so, daß die letztere überwiegt, in Folge des immer mehr heraustretenden sündlichen Verderbens auf Seiten des kindisch unerzogenen, trotzigen und leichtsinnigen Volkes, bei welchem sich im Verhältniß zu Gott entsprechend statt des kindlichen Glaubensvertrauens zu Ihm, ein knechtlicher Geist der Furcht ausbildet. Beides ist für die Zeit so Gottes Ordnung, bestimmt fixirt durch das Gesetz und dessen strenge Geltendmachung. Um diesen Punkt bewegt sich in wechselnden Formen und Stufen die folgende Geschichte des Volks, fortschreitend wiederum bis zu fast gänzlicher Vernichtung desselben, und mit nur dürftiger Wiederherstellung unter geringen Aussichten auf Erfüllung des väterlichen Verheißungsvermächtnisses. Daneben aber fehlt auch hier, namentlich in der späteren prophetischen oder erneuten Verheißungsperiode, nicht die reichste Erweisung des Gnadenzuges der Liebe, theils unmittelbar gegenwärtig, bald an das ganze Volk, bald an einzelne Gehorsame,

theils auf die Zukunft hinausweisend, die Urverheißungen bestätigend und näher bestimmend im Zusammenhang mit der zwischeneingetretenen Gesetzesökonomie. Daher findet sich denn auch hier wieder bei den Empfangern solcher Gnadenoffenbarungen ein dem patriarchalischen ähnlicher, kindlicher Glaube, wenn nicht mehr ebenso unbesorgt zutraulich, so doch desto entwickelter, klarer über Gottes Wesen und Willen, wie über die eigene Gottentfremdung und Sünde und das Verhältniß Beider zu einander in Ansehung der Versöhnung und Wiedervereinigung oder des Heils. Und weil dieses in der Gesetzesreligion als solcher einmal nicht zu voller Verwirklichung kommen konnte, und zugleich das ungehorsame Volk unter Gottes Gerichten immer mehr äußerlich zusammensank, richtete sich die Ekloge Derer, die auf den Trost Israels warteten, immer bestimmter auf diesen Stern ihres gesammten Volks- und Glaubens-Lebens, den Messias, dessen Gestalt die Prophetie in immer helleren Zügen gezeichnet hatte. Mit der bei diesen Wenigen begründeten Einsicht in die eigene äußere und innere Heillosigkeit und der demüthigen Ausstreckung daher nach dem Helfer von Oben, war der Zweck dieser zweiten Stufe des vorbereitenden Offenbarungswirkens Gottes, des alten Bundes erfüllt, und die Zeit gekommen, wo die vollkommene, erfüllende Offenbarung eintreten konnte. Dieser „Ueberrest nach der Wahl der Gnade", diese Ekloge des Glaubens, war das durch Jahrtausende hindurch von dem himmlischen Schmelzer siebenfach geläuterte Gold, in welches der köstliche Edelstein, der Gottmensch, gefaßt werden konnte und sollte, das geschichtlich gewordene organische Verbindungsglied zwischen dem alten Bunde und dem neuen.

Und auch die Geschichte der übrigen Menschheit war bis dahin, wenn gleich in ganz anderer Weise, und mit viel minderen Resultaten doch eigentlich nur negativer Art, einem nach dem Maße ihrer Stellung im Allgemeinen entsprechenden Entscheidungspunkte zugeführt worden. Denn auch sie sollte nun wieder in den seiner vorübergehenden Beschränkung entledigten Offenbarungskreis aufgenommen, der Messias Israels zugleich Weltheiland und die vollkommene in ihm gegründete Offenbarungsreligion Weltreligion werden, gemäß dem uranfänglichen göttlichen Heilsrath über die in Adam gefallene Menschheit (Röm. 5, 12—19; 11, 32).

Diese vollkommene, erfüllende Gottesoffenbarung in Christo ist erwachsen aus der vorbereitenden in Israel und steht mit ihr in unlöslichem organischem Zusammenhang, wie mit keiner außertestamentischen Religion. „Das Heil kommt von den Juden" (Joh. 4, 22), und dies darf nicht, wie von Seiten des Rationalismus oder einer einseitig subjektiven, ungeschichtlichen Auffassung des Christenthums geschieht, verkannt werden. Aber das Neue ist auch nicht einerlei mit dem Alten oder bloß eine vervollkommnete Gestalt desselben, wie ebenso oft ein äußerlicher christlicher Orthodoxismus oder Nomismus meint. Das Christenthum geht nicht nur extensiv über das ursprüngliche Judenthum hinaus, indem es sich an die ganze Menschheit wendet und statt des bisher bevorzugten einen Volkes nun alle Völker zum Heil beruft. Das that in seiner Weise auch schon das spätere Judenthum, und nicht unberechtigt. Das Christenthum ist

auch intensiv nicht nur eine geläuterte und vertiefte Erscheinung der alttestamentlichen Religion, als wenn an die Stelle des Gesetzes Mosis nur eben das Gesetz Christi träte, sondern es ist von dem Alten, gerade sofern dies wesentlich Gesetz und Gesetzesreligion war, seinem innersten Wesen nach verschieden, wie Paulus besonders in den Briefen an die Römer und Galater so laut und klar bezeugt. Es ist bei allem innerlich-göttlichen und äußerlich-geschichtlichen organischen Zusammenhang mit dem Alten doch wesentlich ein Anderes und Neues, über Jenes schlechthin erhaben, nicht nur sofern dies Gesetz war, sondern auch über die Verheißung, im patriarchalischen wie im prophetischen Zeitalter, denn es ist die absolute Gnade und Wahrheit (cf. Joh. 1, 17 und Ps. 117, 2; Matth. 11, 11), vor der die frühere relative verschwindet. Die reife Frucht ist wesentlich ein Anderes und Neues gegenüber der ersten Blüthe sowohl, als dem entblätterten Fruchtknoten und der weiteren werdenden Frucht.

Dies Moment der Reife oder Erfüllung, das schlechthin Neue und Einzige des Evangeliums, besteht aber darin, daß die von jeder Religion als solcher irgendwie angestrebte, in der israelitischen Offenbarungsreligion gotteskräftig verheißene und vorgebildete, durch Wort und That somit organisch vorbereitete Einigung Gottes mit dem Menschen (Joh. 1, 14) nun in der Person Jesu von Nazareth, des Gottes- und Menschen-Sohnes, des Gott-Menschen, ebenso in sich vollkommen als für die ganze Menschheit auf ewig und allein vollendend thatsächlich verwirklicht ist vermittelst seines Wesens und Wirkens, von der Geburt bis zur Himmelfahrt; somit in der vollkommenen, denkbarhöchsten Realisirung des Immanenzverhältnisses Gottes zur Welt (Joh. 1, 4. 5), durch deren Wunderkraft dann wiederum die Menschheit auf eine bisher ungeahnte Höhe transcendenter göttlicher Herrlichkeit erhoben und so zur Vollendung ihrer ursprünglichen Wesenheit und Bestimmung gebracht wird (Joh. 1, 12. 13; 1 Joh. 3, 2).

Hierin liegt, daß dieser neue Bund Gottes mit der Menschheit in Christo für sie die höchste, die absolute Offenbarung ist, nach welcher wir keiner anderen mehr zu gewarten haben, sondern nur der schließlichen Auswickelung des in Christo ein- für allemal Gegebenen. Denn diese Offenbarung Gottes ist in sich, d. h. in Christo selbst, als der absoluten persönlichen Erscheinung der göttlichen Wahrheit und Gnade und der thatsächlichen Versöhnung - Einigung — der Menschheit mit Gott, eine dem Wesen nach schlechthin vollkommene. Nur wer Christum eben nicht als Gottmenschen anerkennt, kann wie das verblendete Judenthum auf einen anderen Messias noch warten, oder wie die Schwärmer zu verschiedenen Zeiten auf eine höhere, geistigere Offenbarung des „Parakleten" harren, oder endlich, wie das moderne Heidenthum, meinen, die Menschheit entweder vermittelst eines vernunftgemäßen Extraktes aus Christenthum, Judenthum und Heidenthum zu einer göttlichen machen zu können, oder gar dieselbe in ihrem dermaligen Zustande, wie sie ist, als

die in der Endlichkeit offenbare und der Selbstvollendung zustrebende Gottheit erkennen zu dürfen. Dieser pantheistische sowohl als jener deistische, ja selbst der positiv-theistische und monotheistische Standpunkt des Judenthums oder eines schwärmerischen Pseudochristenthums ist durch eine tiefe und feste Kluft geschieden von dem theanthropistischen des wahren Christenthums (1 Joh. 4, 1). Wer diese Kluft aber im Glauben überspringt, und nicht nur unter Voraussetzung der Möglichkeit der großen Thatsache, welche das Evangelium verkündigt, das Wesen Gottes, den Zustand der Welt, die Geschichte aller Religionen wie der Menschheit überhaupt, die Geschichte Christi und der Christenheit, endlich den Zustand seines eigenen Herzens nach der religiösen und sittlichen Seite unbefangen betrachtet, sondern auch in lebendiger Erfahrnng von der Wirklichkeit jener Thatsache deren wahrhaft und allein wirklich religionbegründende, d. h. den Menschen mit Gott einigende, beseligende, heiligende und erlösende Kraft selbst inne wird — Der, aber freilich auch nur der, ist damit von der absoluten Wahrheit und dem absoluten Werthe dieser letzten Gottesoffenbarung in Christo, als dem Mittelpunkt der Weltgeschichte, dem Wendepunkt zwischen Leben und Tod, dem Quell des ewigen und einigen Heils für alle Welt göttlich überzeugt. Er genießt im Glauben an Christum, den Gottessohn im einzigen Sinne, die Seligkeit kindlicher Gemeinschaft mit Gott, sein Leben ist in abbildlich gottmenschlicher Heiligkeit ein Spiegel derjenigen Gottesbildlichkeit, zu welcher die Menschheit ursprünglich geschaffen und nun in Christo wiederhergestellt ist, und schon jetzt findet er hier eine Kraft zur Ueberwindung der Sünde und des Todes, welche ihm die vollendete Erlösung in einem künftigen Zustande vollendeter Gottähnlichkeit wirksam verbürgt. Somit ist die Offenbarung des neuen Bundes auch die vollendende für die Menschheit, die Einzelnen wie die Gesammtheit.

Aber dieses höchste Außerordentliche, die vollkommene und vollendende Erlösungsthat Gottes in Christo, ist nun nach dem Grundgesetze aller Gottesoffenbarung (vgl. § 3) auf der anderen Seite doch in keiner Weise ein Widerordentliches, ist nicht so angelegt, daß durch diese Thatsache die Entwickelung des Einzelnen oder die gesammte Weltgeschichte entweder ganz und gar beschlossen, oder doch in ihrer gesammten Gestalt sofort magisch umgewandelt würde. Dies gilt sowohl in Beziehung auf Christus selbst, das Haupt, als auf die gläubige Menschheit, seinen Leib. Vielmehr, wie die neutestamentliche Gottesökonomie in Beziehung auf Christum selbst, bei aller wesentlichen Vollkommenheit, doch erst noch eine letzte allgemeine Offenbarung seiner gottmenschlichen Herrlichkeit in Aussicht stellt, so geht sie bis dahin für die Menschheit einen zeiträumlich sowohl als psychologisch und ethisch bedingten Entwickelungsgang ein, um so von Innen heraus, auf organisch-genetischem Wege, von dem Einen Mittelpunkte Christus aus das Ganze durchdringend, die Menschheit ihrem Ziele in der Ewigkeit zuzuführen, auch hier wieder, und hier recht eigentlich nach der nächsten Beziehung der betreffenden Gleichnißworte des Herrn, senf-

korn- und sauerteigsweise. In ihrem Hauptträger Christus dem Wesen nach vollkommen und an Ihm selbst vollendet, ebenso in jedem Christen dem Princip nach vollendet oder im Keime vollkommen, ist sie doch, wie an Christo selbst (jedenfalls wenigstens für die Menschheit) noch nicht fertig, so auch an dieser selbst, weder an dem Einzelnen noch an der Gesammtheit, dem Umfang und der Entfaltung nach vollendet im Sinn von fertig. Dadurch bewährt sie auf das Bestimmteste und Lebendigste ihren echt und allseitig gottmenschlichen Karakter. In Gottes Kraft und Ordnung, aber in menschlicher Weise und Maße muß sie erst ein noch zukünftiges Ziel erreichen, ist Erziehung der Menschheit in der Zeit auf die Ewigkeit; göttliches Geistesleben in sinnlicher Leiblichkeit stufenweise sich auswirkend, zum Zweck seiner vollendeten Selbstdarstellung in der Herrlichkeit geistiger — d. h. vollständig geistesgemäßer — Leiblichkeit dereinst, wenn auch Christus offenbar werden wird in der Herrlichkeit (Col. 3, 3).

Je inniger aber das Eingehen dieser göttlichen Lebensentwickelung in die irdisch-menschlichen geschichtlichen Verhältnisse und Bedingungen ist, je weiter ihre Ausbreitung und je länger ihr Verlauf sich gestaltet, und je weniger sie ihrer Natur nach andrerseits an alle jene στοιχεῖα τοῦ κόσμου, das Irdisch-Aeußerliche, Gesetzliche, als solches gebunden und gewiesen ist, desto weniger wird es Wunder nehmen, wenn wir innerhalb dieses geschichtlichen Entwickelungsverlaufes auch alle jene früher von uns genannten Fehler der Religion überhaupt sich von Zeit zu Zeit wieder geltend machen und Lehre wie Leben verderben sehen. Da ist es denn die Aufgabe der christlichen Lehrwissenschaft, in beiderlei Hinsicht das reine Evangelium zu erfassen und, soviel Gott Gnade gibt, in seinem Zusammenhang darzustellen. Ihr Loosungswort dabei kann und darf, nach dem vorher Gesagten, kein anderes sein, als der Theanthropismus in Allem und allein (Col. 3, 11: τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός). Unsere Lehrdarstellung im Folgenden wird an ihrem Theil auch zur Bestätigung dienen können, daß dies der einzige Compaß ist, der durch alle Scyllen und Charybden menschlich eigenwilligen oder einseitigen, und somit auch göttlich unwahren oder unganzen Denkens allein aber sicher hindurchhilft, um den Einen Preis der Anerkennung des, wie in allem Leben als solchem, so zumeist in diesem höchsten Lebensverhältnisse liegenden Geheimnisses.

§ 5.

Beweise für die Wahrheit der Gottesoffenbarung in Christo.

1. Die äußeren.

Die Beweise für die Wahrheit des Christenthums können und sollen nie äußerlich zwingend sein, sondern setzen Glaubenswilligkeit voraus. So zunächst die sogenannten äußeren Beweise, d. h. der aus der Schrift, nach Wort und That, Weissagung und Wunder, und der aus der Geschichte.

Schon im vorigen Paragraphen sprachen wir es aus, daß es keine äußerlich zwingenden Beweise, wie für einen mathematischen Satz, in Beziehung auf die Glaubenswahrheit gebe. Es kann keine solchen und es soll auch keine geben. Denn gäbe es sie, so könnte auf anderem Wege, als dem freien, persönlichen, ethischen des Herzens, d. h. des Geistes und der Liebe, durch mechanische Erkenntnißthätigkeit Jemand zum Christen werden. Gott aber siehet das Herz an, und will nur über frei gewonnene Herzen herrschen.

Aber damit ist doch nicht ausgeschlossen, daß Betrachtungen angestellt werden dürfen, welche für den erst noch Glaubenswilligen hülfreich und für den schon Gläubigen bestätigend wirksam sein können. Ja wir haben solche Betrachtungen bereits selbst angestellt in Beziehung auf die Offenbarungsreligion im Allgemeinen, altes und neues Testament zusammengefaßt, und insonderheit rücksichtlich der erfüllenden Offenbarung des letzteren (§ 3 und 4). Das dort Gesagte setzen wir hier voraus, wenn wir nun näher eingehen auf die Beweise für die göttliche Wahrheit der neutestamentlichen Offenbarung in Christo.

Wenn wir dabei von äußeren und inneren Beweisen reden, so ist diese Unterscheidung allerdings eine mangelhafte. Denn äußere Beweise von der Art, daß nicht ein Inneres, Objektives sowohl als Subjektives, Göttliches und Menschliches dazu kommen müßte, um ihnen Wirkungskräftigkeit zu verleihen, gibt es nicht. Was Paulus von dem Beweis für Gottes Dasein und Wesen aus seinen Werken sagt, daß jenes *νοούμενα καθορᾶται* (Röm. 1, 20), und ebenso, im Blick auf die Juden, von dem Schriftbeweis für das Christenthum aus dem alten Testament: *ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν* (2 Cor. 3, 14), das gilt auch hier. Gott selbst muß zu gleicher Zeit drinnen im Herzen zeugen und der Mensch muß das zwiefache Gotteszeugniß mit empfänglichem Sinn und Willen ergreifen. Und ebenso gilt, daß es keine inneren Beweise gibt, bei welchen nicht zu dem menschlich oder subjektiv Innerlichen jenes, wenn gleich ebenfalls innerliche, dem Menschen aber doch gegenständliche, und somit in anderem Sinne „äußere" Gottes- und Geisteszeugniß hinzukommen müßte, um die innere Wahrnehmung oder

denkende Betrachtung eigener Zustände und Bestimmtheiten beweiskräftig zu machen. Der Geist Gottes gibt Zeugniß unserem Geiste, — wo nicht, so bleibt Alles nur bei vagem Empfinden und Meinen [1]).

Aber bei alledem ist die gemachte Unterscheidung doch nicht ungerechtfertigt, sofern das argumentum, von welchem jedesmal zunächst ausgegangen wird, doch bald ein äußeres, bald ein inneres ist, und daher kann die Bezeichnung angenommen werden.

Sprechen wir zuerst von den äußeren Beweisen, so nimmt den ersten Platz ein der Beweis aus dem Worte oder der Schriftbeweis. Während er dem Unglauben gegenüber gar keine Kraft hat, ist er dem Glaubenswilligen von der größten Bedeutung, weil dieser einen zu lebendigen vorläufigen Eindruck von dem erhabenen Geiste empfangen hat, der in diesen heiligen Schriften weht, als daß er sie so leicht zu einem bloßen Machwerk von Betrügern oder Betrogenen stempeln könnte, dann aber auch sofort durch ihr eigenes Zeugniß genöthigt wird, sie für Urkunden einer wahrhaften göttlichen Offenbarung zu halten. Unter diesem Gesichtspunkt, den wir hier consequent festhalten müssen, steht auf dem Gebiete des Schriftbeweises voran das Selbstzeugniß Jesu für seine, nicht bloß amtliche, sondern auch wesentliche Gottessohnschaft (Joh. 3, 11 ꝛc.; 5, 17. 23; 10, 30. 38; 14, 9; 16, 28; 17; Matth. 11, 27; 26, 63). Er selbst spricht das Mangelhafte dieses seines, wie jedes Selbstzeugnisses, aus (Joh. 5, 31), aber er nennt auch das, wodurch das seine im Unterschiede von jedem anderen gestützt wird, seine Sündlosigkeit (Joh. 8, 46), weiset dabei zurück auf das Zeugniß, welches er durch das alte Testament, insonderheit die Prophetie (Joh. 5, 39; Luc. 24, 27 ꝛc.) empfängt, als auf Gottes Zeugniß, und verweist vorwärts auf die Wirksamkeit des heiligen Geistes, welcher sein Zeugniß vollenden wird (Joh. 16, 8 ꝛc.; 13 ꝛc.). Von dieser geben uns dann die apostolischen Briefe den übereinstimmenden Abdruck, indem sie theils selbst wieder auf das vom Geiste erschlossene alte Testament zurückgehen, theils aus eigener unmittelbarer Glaubensgewißheit auf Grunde ihrer Augenzeugenschaft und Krafterfahrung Jesum als den Gottessohn und Weltheiland bekennen.

---

[1]) Vgl. Röm. 8, 15 und 16. Diese Stelle ist sehr instruktiv, denn der Apostel unterscheidet da das Doppelte oder eigentlich Dreifache, welches bei jedem solchen wahren und wirksamen, wirklich Ueberzeugung begründenden Beweise von unsichtbaren Dingen zusammenkommen muß: 1. in V. 15 das πνεῦμα, das wir als Kinder Gottes empfangen haben und in welchem wir ein freies Abba sprechen können, und meint damit (unbeschadet Gal. 4, 6; wegen des αὐτὸ τὸ πν. in V. 16) den subjektiven gotteskindlichen Geist und dessen erfahrungsmäßige Selbstbethätigung. Dies ist hier das psychologisch ethische Phänomen, ein innerliches, wie bei den äußeren Beweisen ein äußerliches solches vorliegt. Das eigene Geistesleben ist hier das gewußte Erfahrungsobjekt. Dazu kommt 2. αὐτὸ τὸ πν. der heilige Geist in und aus Gott, als objektiver Zeuge für die Realität jener Erfahrungswahrnehmung, wie er auch bei jedem äußeren Beweise so auftreten muß. 3. τὸ πν. ἡμῶν. unser Geist als wissender, beide vorher genannten Zeugnisse, das innerlich subjektive und das innerlich objektive, wahrnehmend, verstehend und ergreifend, und so die Ueberzeugung gewinnend von der Wahrheit des Bezeugten.

Hier bleibt uns, sofern wir nicht mit dem Mythismus alle Geschichte auf den Kopf stellen wollen, nur die Wahl, ihn eben dafür zu erkennen, oder einen frevelhaften, fanatischen Schwärmer in ihm und Betrogene in den Aposteln zu sehen.

Sofern hierbei das Verhältniß des neuen Testamentes zum alten und umgekehrt von Bedeutung ist, aber auch in Beziehung auf gewisse Theile des neuen Testamentes selbst kommt Alles darauf an, daß der Begriff der Weissagung richtig gefaßt werde. Nimmt man dieselbe nur als einzelnes Orakel, Voraussagung einzelner bestimmter Begebenheiten, wie die ältere Exegese zu thun pflegte, so hat es eine nüchterne und gründliche, grammatisch historische Auslegung leicht zu zeigen, daß solcher Weissagungen in Beziehung auf Christum sehr wenige im alten Testamente sind und viele Citate Christi selbst wie der Apostel keineswegs Stich halten. Aber dies ist ein falscher, zu äußerlicher und ungeistiger Standpunkt. Die Weissagung im biblischen Sinne ist erstens da, wo sie wirklich ein Vorherverkündigungswort ist, keineswegs blos von so einfacher Bedeutung, daß die erfüllte nähere eine noch zu erfüllende weitere ausschlösse. Vielmehr ist gerade das das Siegel ihres göttlichen Ursprungs und Wesens, daß sie, wie alles wahre und lebendige Gotteswort, in sich eine Fülle der mannigfaltigsten Beziehungen birgt, die doch alle wieder in die Einheit des letzten Grundes und Zieles, eines organischen Grundgedankens der göttlichen Reichsökonomie zusammengehen. Die Weissagungen sprechen Ideen aus, welche in einer ganzen Entwickelungsreihe von Thatsachen stufenweise sich entfaltend, nach und nach zu ihrer Erfüllung, d. h. zur vollendeten Ausgestaltung und Darstellung kommen. So die alttestamentlichen Weissagungen und so auch die neutestamentlichen Christi und der Apostel. Und diese organische Einheit des übernatürlichen Waltens Gottes in der Welt, zunächst im Offenbarungsgebiete oder dem Reiche der Gnade, zeigt sich dann zweitens ebenso in allen auch nicht durch besondere Worte vorgezeichneten Thatsachen, welche dadurch vielfach selbst wieder zu Thatweissagungen auf künftige höhere Parallelen werden. Wie nach derselben organischen Grundanlage im Reiche der Natur das Gesammtleben der Schöpfung stufenweise immer näher und höher auf seinen Selbstabschluß in der persönlichen Creatur, auf den Menschen, zustrebt, so hier Alles auf den Fürsten des Gnadenreiches, den Gottmenschen, in seiner ersten sowohl als zweiten Zukunft und Offenbarung. Diese typische Parallele ist der einfache und tiefe Gedanke, welcher der im neuen Testament mehrfach vorkommenden messianischen Beziehung von Psalm 8 zu Grunde liegt und dieselbe pneumatisch rechtfertigt, während dies für die grammatisch historische Auslegung als solche unmöglich ist. Dies eine Beispiel genüge zur Erläuterung vieler anderer ähnlicher. Was hier auf Grund der Thaten des Weltschöpfers in der Natur für die des Welterlösers ausgesprochen ist, wird in ganz ähnlicher Weise anderwärts aus den Thaten des Weltregierers in der Geschichte gefolgert und mit demselben Rechte für den Geist des Glaubens. Was im Reiche der Schöpfung, der Natur, der Mensch ist, das ist im Reiche der Geschichte und deren

Centralkreise, der Offenbarungsgeschichte, der Begriff und die jedesmalige Erscheinung des rechten Israeliten, d. h. des rechten Gottesmenschen nach dem Maße jener vorbereitenden Offenbarungsepoche, mag derselbe nun bald als der Abrahamssame, bald als der Davidssohn und theokratische König, bald als der Knecht des Herrn und der Gerechte *κατ' ἐξοχήν* auftreten. Immer sind dies reale Typen des Gottmenschen. Nur wenn man diesen weittragenden und lebensvollen Begriff des reichsökonomischen Typus in den Weissagungsbegriff aufnimmt, bekommt die Art, wie Christus und die Apostel mit dem alttestamentlichen Worte und Geschichtsgange verfahren, ihr Recht und der Schlüssel wird gefunden zum rechten Verständnisse auch ihrer eigenen Weissagungen. Es ist dann nicht das einzelne Orakel als solches mit seiner Einzelerfüllung hier oder dort allein, sondern es ist, solche alle mit eingeschlossen, diese ebenso großartig umfassende als bis in's Kleinste so zu sagen kunstvolle, tief überraschende und doch einfach harmonische, kurz die lebendig organische Einheit in dem Walten der ewigen und allmächtigen, allwissenden und allweisen Liebe, worin die eigentliche vis argumenti für den geöffneten *νοῦς* des glaubenswilligen Herzens liegt. Gesehen in diesem göttlichen Lichte des Geistes, gleich unterschieden von der Finsterniß oder dem fahlen Truglichte des Unglaubens oder Halbglaubens, wie von dem kümmerlichen Lampenschein des äußerlichen Buchstabenglaubens, verbürgen sich altes und neues Testament gegenseitig im Ganzen und Einzelnen auf das Lebendigste und Entschiedenste, und beide geben ein übereinstimmendes lautes Zeugniß für die Spitze aller Offenbarungswahrheit, die Person und das Werk Christi des Gottes- und Menschensohnes.

In dem Gesagten liegt schon, daß der Schriftbeweis über das bloße Wort, sei es Zeugniß, sei es Weissagung, hinausgeht, und die That und Thatsache mit einbegreift. Unmittelbar auf diese, und zwar sofern sie als außerordentliche Gottesthat auftritt, bezieht sich nun weiter der mit dem Weissagungsbeweis gewöhnlich und berechtigt verbundene Wunderbeweis, auf welchen schon Christus selbst als auf eine Bestätigung und Ergänzung seines Zeugnisses im Worte mehrfach hinweist (Joh. 10, 37; 14, 11).

Hier ist es die in die Augen fallende, theils nur nach Ort und Zeit, theils auch der Beschaffenheit, dem Maße oder auch dem Wesen nach übernatürliche Thatsache, welche für das besondere Offenbarungswalten der Gotteshand zeugt. Einzeln heraus gegriffen freilich und bloß äußerlich betrachtet, als bloßes *θαυμάσιον*, *τέρας*, hat das Wunder gewöhnlich für den Gebildeten und Denkenden eben so viel Abstoßendes, den Unglauben Sollicitirendes als für die Menge wiederum Anziehendes und leicht den Aberglauben Förderndes. Aber diese Betrachtungsweise ist auch hier nicht die richtige. Das echte Wunder wird und muß sich als göttliches *σημεῖον* für den rechten, ebenso verständigen als lebendigen Glauben allenthalben bewähren durch seine organische Hineingehörigkeit in das gesammte Reichswalten Gottes, d. h. durch seinen geistigen, vernünftig persönlichen und geschichtlichen, und durch seinen rein religiö-

sen, ethischen Karakter. Das ist sein königlicher Stempel als Thaterweis der absoluten Geistesliebe.

Das zweite Moment läßt keinen anderen Zweck des Wunders zu, als den der Gründung und Stärkung des Glaubens, kein anderes Motiv, als das der heiligen Liebe auch da, wo sie in ihrem Zorne strafen muß; das erste Moment keine andere Beschaffenheit, als eine dem Wesen und gegenseitigen Verhältnisse vernünftiger Persönlichkeiten angemessene, kein anderes Mittel, als ein gerade möglichst einfaches, an das Gegebene und Natürliche anknüpfendes.

Sonach hat das Wunder jedenfalls sein geistig sittliches Gesetz im Wesen Gottes selbst und mit dessen gesammtem Offenbarungswalten gemeinsam, und ist im einzelnen Falle danach zu prüfen. Darin allein liegt der sichere Kanon zur Unterscheidung jener falschen apokryphischen Wunder von den echten, in der heiligen Schrift berichteten.

Eine andere Frage ist die, ob es auch in sich selbst, was das quomodo seines Hergangs, die Art und Weise seiner Vollziehung, betrifft, ein höheres Gesetz, eine die gewöhnliche nur übersteigende, höhere Naturgemäßheit berge oder nicht? Daß wir Menschen dieselbe nicht zu erkennen und zu verfolgen vermögen, ist gewiß, denn es liegt eben im Wesen und Zweck des Wunders, eine ihrem Hergange nach für uns nicht begreifliche Thatsache zu sein. Für uns muß, soviel man auch niedere Analogieen oder Anknüpfungspunkte bei manchen Wundern aufsuchen und finden mag - und das mit Recht und Wahrheit — gleichwol das absolute Wunder, im Gegensatz gegen das sogenannte relative überall da gelten, wo nicht von vornherein nur eine besondere Vorsehungs-Veranstaltung von an sich ganz natürlichen Umständen und Vorgängen, also eben nicht ein Wunder im eigentlichen Sinne, vorliegt. Daß dagegen vor Gott, auch in dieser absoluten Befreiung seines Wirkens von den sonst gesetzten Ordnungen, hier nicht ungeordnete Willkür herrscht, sondern allerdings irgend welche verborgene höhere Ordnung, dies ist gewiß nicht zu bezweifeln, vielmehr weil es das allein dem Wesen Gottes Angemessene ist, wenn es gleich nicht bewiesen werden kann, doch mit allem Nachdruck im Glauben zu behaupten. Gott ist allenthalben ein Gott der Ordnung.

In dieser doppelten Eigenschaft, des inneren und wesentlichen Hineingehörens in den Zusammenhang des gesammten vernünftigen und heiligen Offenbarungswirkens Gottes, sowie des äußeren, formalen, Hinausgehens über alles sonst Gewöhnliche, „Natürliche" ist das Wunder ein unveräußerliches Merkmal der Heilsoffenbarung überhaupt, und der absoluten in Christo zumeist, gleichsam die concrete und concentrirte Einzelerscheinung ihres übernatürlichen, nicht widerordentlichen aber außerordentlichen Gesammtkarakters, das göttlich pädagogische oder iatrische Specificum gegen den gerade an das vermeintlich Natürliche versklavten Unglaubenssinn der abgefallenen Menschheit, der Stein des Anstoßes, zum Falle und zum Auferstehen, an dem der

Menschen Herzen insonderheit offenbar werden, Unglaube und Glaube sich scheiden. Mit Recht sagt selbst ein De Wette: „Das Wunder leugnen, heißt die religiöse Weltansicht leugnen“. Diese als wahr vorausgesetzt, ist es nur das seinerseits Natürliche, Angemessene, Unentbehrliche, wie die vom Arzte verordnete Diät für den Kranken.

In Beziehung namentlich auf das Christenthum und gegenüber einem späteren Geschlechte, welches auch von Christi und der Apostel Wundern nur die schriftliche Kunde hat, ist freilich, wenn es gilt den Glauben an den Gottmenschen als solchen erst zu gründen, der Beweis aus den Wundern für sich allein nicht genügend. Ja selbst die Augenzeugen konnten nicht durch die Wunder als solche zu jener Erkenntniß Christi geführt werden, denn die Propheten hatten eben solche gethan, und die Apostel thaten desgleichen. Vielmehr mußte und muß noch jetzt der entscheidende Glaube an Christum wesentlich durch Wort und Geist gewirkt werden und die Wunder können dazu nur mitwirken. Für den Gläubigen aber, welcher in der Person Christi als des Gottmenschen das große Haupt- und Central-Wunder, die eminente Spitze der gesammten Gottesoffenbarung an die Menschheit erkannt hat, fällt nun erst von diesem Punkte aus das rechte Licht auf das gesammte Gebiet der göttlichen Wunderbeweisungen. Christi eigene Wunder in all' ihrer Kraft und Fülle sind nur das ihm als Gottmenschen unmittelbar Angemessene, der natürliche Ausfluß seines Wesens, alle anderen Wunder aber vor und nach ihm erhalten durch ihre geschichtlich organische Beziehung auf dieses Centrum der Gottesoffenbarung erst ihre richtige Stellung und innere Gewähr. Denn hier erst, in dem Worte, das Fleisch ward und wohnete unter uns, ist das lebendige Immanenzverhältniß Gottes zur Welt, in dessen allgemeinem Grunde alle Wundererweisungen Gottes überhaupt wurzeln, so in seiner vollen Kraft und Intensität zur Erscheinung gekommen, daß dieselben, von diesem Punkte aus betrachtet, eben nur als das Natürliche und Angemessene für das Offenbarungswalten Gottes zum Heil der Menschheit erscheinen. Darum ist bei der Frage über das Wunder im Wesentlichen der Ausgangspunkt der Betrachtung immer von Christo zu nehmen, und erst, wenn die Frage: was dünket euch um Christo? wenigstens vorläufig richtig beantwortet ist, der sogenannte Wunderbeweis eigentlich anzutreten.

Es führt uns dies auf die andere Seite unserer Betrachtung, daß nämlich die Bedeutung der Wunder auch nicht zu überschätzen ist. Wie Jesus selbst die äußeren Wunder der That ausdrücklich niedriger anschlägt, als die seiner viel unmittelbareren und intensiveren Selbstoffenbarung im Worte (v. l. citt. Joh. 10, 14), so erkennt die Schrift von Anfang bis zu Ende auch Wunderwirkungen an, welche nicht göttlicher Wirksamkeit, sondern satanischer Lügengewalt entspringen und dienen (Deut. 13, 1 ꝛc.; Matth. 7, 22; 24, 24; 2 Thess. 2, 9). Es bedarf also hier durchaus jener oben berührten Geisteskrisis in jedem einzelnen Falle (1 Cor. 14, 29; 1 Thess. 5, 20. 21), und es ist falsch, ohne Weiteres zu schließen: Wo Wunder, da ist Gottesoffenbarung. Und eben so

falsch ist auch der Schluß: Wo kein Wunder, da ist auch keine Gottesoffenbarung. Vielmehr zeigt die Schrift dieselbe vielfach auch da, und der Glaubensgeist weiß sie zu erkennen, wo gar nichts eigentlich Uebernatürliches stattfindet. Sieht doch der gereifte Glaube Alles in Gott und Gott in Allem, und bedarf eben deshalb der besonderen σημεῖα auf Ihn in der That nicht mehr. Wie im Gebiete des Wortes Prophetie oder Weissagung sich verhält zur Lehr- und Ermahnungsrede, so in dem der That die Wunderhandlung zur göttlichen Reichsgeschichte überhaupt, sofern dieselbe zum Theil eben auch in natürlichen Formen ihren Verlauf hat. So ist namentlich Israels ganze Geschichte, wie das alte Testament und beziehungsweise auch das neue sie gibt, eine große Gottesthat, und als solche ein mächtiger Erweis der Wahrheit auch der neutestamentlichen Offenbarung.

Aber eben dieses Volkes Geschichte ist dasselbe auch noch heut in besonderer Weise, gerade sofern sie über das Gebiet der heiligen Schrift hinaus bis auf die Gegenwart reicht, wie jener Theolog, von dem ein Beweis der Wahrheit des Christenthums in einem Wort begehrt wurde, treffend antwortete: „die Juden". Dies führt uns weiter, über die Schrift und den Schriftbeweis hinaus in das Gebiet der Geschichte, d. h. in diesem Zusammenhang zunächst der sogenannten Profan-Geschichte, jedoch so, daß die Führung des alttestamentlichen und neutestamentlichen Israels mit darin steht, nur eben vorläufig bloß als weltgeschichtliche Erscheinung neben anderen betrachtet wird, ohne den Anspruch etwas Besonderes zu sein, so, wie der sie ansieht, welcher der Schrift nicht glaubt. So schließt sich dem Schriftbeweise als zweiter unter den äußeren der Beweis aus der Geschichte an.

Freilich ist auch dieser, als bloß äußerer betrachtet, Nichts. Wie das Buch der Natur und der Schrift, so ist auch das der Geschichte dem verschlossenen νοῦς des Widerwilligen selbst ein versiegeltes. Aber andrerseits hat gerade dieser Beweis dem Zweifler gegenüber, welcher doch nach dem Glauben sucht, seine besondere Bedeutung, weil er wenigstens scheinbar weniger Ansprüche von vornherein an seine Glaubenswilligkeit macht, als der Schriftbeweis und dabei deutlicher redet, als der Beweis aus der Natur, welcher nur im Allgemeinen von Gottes Sein und Wesen, nicht aber unmittelbar für Christum zeugt. Der geschichtliche Beweis bewegt sich nämlich auf dem verhältnißmäßig neutralen Gebiete der anerkannten gewissen Thatsachen und gründet sich auf die einfachsten Erfahrungssätze des menschlichen Denkens.

Er nimmt seine Richtung nach zwei Seiten hin, einmal nach der negativen, indem er zeigt, daß dies neue seit Christi Zeit in die Weltgeschichte eingetretene machtvolle Lebensprincip von so durchaus ungewöhnlicher, antifleischlicher Natur sich aus den geschichtlich gegebenen Zuständen des damaligen Judenthums und Heidenthums in keiner Weise vernünftig herleiten lasse. Die Straußischen Sophismen müssen sich jedem tieferen Geschichtsforscher schon als solchem in ihrer wahren Natur zu erkennen geben. Denn so leicht es ist, eine Fülle von göttlich vorbereiten-

dem Pragmatismus in der Weltgeschichte auf Christum hin nachzuweisen, so ist derselbe doch unverkennbar theils nur ganz äußerlicher, peripherischer Natur — wie in Alexander, Cäsar, Augustus — oder wo auch in's innere Gebiet hinübergreifend, etwas den Handelnden selbst ganz Unbewußtes — wie bei Sokrates, Plato, Philo, — theils, sofern er wirklich ein unmittelbarer und ethischer genannt werden kann, ist er wesentlich negativer Natur, ein immer empfindlicherer Bankerott sowohl der jüdischen Gesetzesökonomie als solcher mit ihrem Pharisäismus und Sadducäismus, als auch der heidnischen Volksreligionen und Philosophien. Sodann zeigt der geschichtliche Beweis, nach der positiven Seite hin, wie das Christenthum, während es dem Weltleben und der Selbstsucht doch so gar nichts bietet als das Kreuz, dennoch in unaufhaltsamem, nie von Außen, sondern nur von Innen, durch die Unklarheit oder Untreue seiner eigenen Bekenner auf die Dauer gehindertem Fortschritte die Welt sich unterthan macht, im Einzelnen und Ganzen, im Inneren und Aeußeren, und wie es auch aus der tiefsten Verderbniß mit immer erneuter Siegeskraft in ursprünglicher Reinheit und Lebendigkeit, zu den verschiedensten Zeiten und Orten doch stets sich selbst gleich und seinem ursprünglichen Wesen getreu, wiederum rein von Innen heraus sich verjüngt hat. Nicht das Alter, noch die weite und schnelle Ausbreitung allein oder am meisten ist es, was für das Christenthum beweist, das erstere haben die indischen Religionen, die andere hat der Islam ebenfalls für sich anzuführen, wohl aber neben Beiden diese Beweisung innerlich unerschöpflicher Lebenskraft, bei jener allem natürlich Menschlichen und Weltlichen doch so ganz entgegengesetzten Grundtendenz. Daß das Evangelium als das Wort vom Kreuze, nicht nur vom Kreuze Christi zur Tilgung der Sünde der Welt, sondern auch vom Kreuze für all' ihre Lust und ihren Stolz, das dies Wort von Christo, welches nur durch den Tod zum Leben führt, eine solche Lebenskraft bewiesen und eine solche Lebensgeschichte in der sündigen Menschheit hat bekommen können, das ist der Nerv des geschichtlichen Beweises. Das letztgenannte Moment führt uns nun aber bereits hinüber von den äußeren Beweisen zu den inneren, zuletzt allein wirksamen, auf den Beweis des Geistes und der Kraft aus der Erfahrung, welche in allen Beweisen die eigentliche vis argumenti bildet und bei den äußeren nur vermittelter, bei den inneren unmittelbarer hervortritt.

§ 6.

Fortsetzung.

2. Die inneren Beweise.

Auch die inneren Beweise sind nicht zwingende, ja es kann hier am allerwenigsten von einem Zwange die Rede sein, da es in letzter Instanz nur einen inneren Beweis, nämlich den aus dem „christlichen Bewußtsein", oder den Erfahrungsbeweis gibt. Der sogenannte Vernunft- oder richtiger Verstandes-Beweis als solcher vermag gar nichts für sich allein, während der Beweis aus dem christlichen Bewußtsein insofern seine lebendige Wirksamkeit hat, als er, richtig verstanden, nur ein im wahren Sinne vernünftiges Nachdenken zur Auslegung braucht für die unmittelbare Herzenserfahrung von den verschiedenen Selbstbezeugungen Gottes an den menschlichen Geist.

— — —

Wollten sich solche innere, d. h. an die Zustände und Thatsachen des menschlichen Geisteslebens anknüpfende Beweisführungen für die Wahrheit des Christenthums bloß an die Einbildungskraft und den Sinn für das Schöne, oder ausschließlich an das Gefühlsleben als den Sinn für das Angenehme wenden, so würde das Evangelium zwar beiden gar manches Gewinnende darzubieten haben, und Manche sind auf diese Weise für dasselbe gewonnen worden, aber was sie haben, ist dann auch nur jenes rein subjektive, entweder bloß ästhetische oder bloß eudämonistische falsche oder doch schwache Christenthum, welchem die objektive Wahrheit des Geglaubten im letzten Grunde gleichgültig ist, oder doch immer ungewiß bleibt. Dem entspricht denn die meist schlechte sittliche Beschaffenheit solcher Richtungen, wie z. B. der ästhetischen und restaurativen Romantik am Anfang unseres Jahrhunderts. Was da gesucht wird, ist nicht, objektive Gewißheit, Ueberzeugung, sondern rein subjektive Befriedigung sehr gemischter Bedürfnisse, nicht die Wahrheit Gottes, sondern selbsteigener Genuß, nicht die Wirklichkeit des ewigen Lebens, sondern ein schöner Traum davon, ein Ideal, um das irdische Leben leidlich zu machen. Gegenüber solchen Tendenzen hat die Polemik eines Feuerbach recht, welcher nur fälschlich alles Christenthum ein selbsterträumtes Ruhekissen nennt, um darauf die Dissonanzen dieses Lebens zu verschlafen, ein Verhalten nicht zu Gott, sondern wesentlich zu sich selbst und den eigenen Phantasiegebilden.

Ein solcher Standpunkt kann auch immer nur ein vorübergehender sein, bei den Einzelnen sowohl, als bei der Gesammtheit. Er hat etwas in sich Unreifes und darum Unhaltbares. Das Kind will genießen und der Jüngling schwärmt für ein schönes Ideal, aber der Mann denkt. Dies männ-

liche, klare Denken führt dann seiner Zeit entweder zu einem consequenten Glauben oder zu einem consequenten Unglauben.

Mit viel mehr Recht daher wendet sich das Streben innerer Beweisführung an das menschliche Denken, um so die Erkenntniß von der Wahrheit des Evangeliums zu Wege zu bringen. Gleichwohl wird auch hier wenig oder nichts gewonnen, so lang man den sogenannten Vernunftbeweis im gewöhnlichen Sinne sich zur Aufgabe macht, wie ihn die verschiedensten Schulen zu den verschiedensten Zeiten zu geben versucht haben. Dies war das Ziel des mittelalterlichen Scholasticismus, welcher von dem Satz ausging, daß Vernunft und Offenbarung, beziehungsweise die Lehre der Kirche sich nicht widersprechen könnten. Da konnte es denn nicht fehlen, daß die Einen, wie Abälard u. A., mehr das Christenthum der Vernunft, d. h. den Resultaten einer selbständigen, schon vorchristlichen, Philosophie anbequemten, die positiv gesinnte Mehrzahl aber vielmehr dem natürlichen Denken Elemente der Offenbarung oktroyirte, die ihm an sich ganz fremd sind. Aehnliches, wenn auch in veränderten Formen, wiederholte sich, als in der nachreformatorischen Zeit gleichartige Gegensätze auftraten, in den Kämpfen des protestantischen Scholasticismus und des Socinianismus, später des neueren Supernaturalismus und Rationalismus.

Die Ursache davon, daß in allen diesen Kämpfen nicht nur nichts erreicht, sondern die Lebensfülle und Tiefe der evangelischen Wahrheit auch von ihren Vertheidigern, sei es durch Ueberbauung, sei es durch Verdünnung immer mehr verkümmert worden ist, liegt darin, daß man von dem *πρῶτον ψεῦδος* ausgehend, es müsse und dürfe einen formalen zwingenden Beweis für das Evangelium geben, statt des Vernunftbeweises im inneren und wahren Sinne, auf den äußerlichen Verstandesbeweis gerieth. Dieser als solcher aber hat erstens, dem ethischen Werthe nach, gar nichts voraus vor jenen vom Schönen und Angenehmen hergenommenen Instanzen, sondern begründet im besten Falle eben nur ein rein intellektuelles Christenthum von nicht höherem Werthe als jenes ästhetische oder eudämonistische (cf. § 2). Zweitens ist er auch wissenschaftlich betrachtet insofern ein durchaus illusorischer, als diese logischen Verstandesoperationen doch überall nur dies beweisen können, daß die Schlußsätze richtig sind im Verhältniß zu den als Obersätze fungirenden unvermeidlichen Voraussetzungen des Einzelnen. Ob diese aber, und somit das ganze Gebäude, wahr sind, das ist auf diesem Wege gar nicht zu erweisen, und darum müssen wir sagen, daß der Vernunftbeweis im rationalistischen Sinne, als Verstandesbeweis aus den „Grundvoraussetzungen des gesunden Menschenverstandes“ gerade so wenig vermag, als wenn er supernaturalistisch auf positive Thatsachen, wie Wunder und Weissagungen sich gründen will, deren Zweifellosigkeit eben auch nicht juristisch beweisbar ist.

Dagegen hat es schon in der vorreformatorischen Zeit nicht an Männern gefehlt, welche das Vergebliche und Verkehrte, ja Verderbliche dieser gesammten Betrachtung des Christenthums, als einer neuen Weisheits- oder

Tugend-Lehre gegenüber denen der natürlichen Philosophie vermieden und mit dem augustinischen credo ut intelligam den richtigen Weg einschlugen, indem sie das logische Denkvermögen nur als ein zwar unentbehrliches aber für sich allein nicht genügendes Hülfswerkzeug ansahen zur weiteren Klarlegung, Durchdringung und Begründung des von dem Glauben des Herzens in pneumatischer Intuition unmittelbar und lebendig persönlich erfaßten Lebensinhaltes der evangelischen Offenbarung (siehe das Nähere später in § 16). So gerade die ausgezeichnetsten Scholastiker wenigstens dem Princip und der Absicht nach, wie namentlich Anselm, Hugo von St. Viktor u. A., während die Mystiker die denkende Durcharbeitung des gläubig ergriffenen Wahrheitsgehaltes lieber durch eine ekstatisch schauende Aneignung vermittelst der „leidenden Vernunft", verbunden mit praktisch ascetischer Reproduktion ersetzen wollten.

Auf wesentlich praktischem Boden steht auch die Reformation in ihren Gründern, welche sämmtlich den Hauptnachdruck legen auf lebendig persönliche Herzensaneignung des Evangeliums im Glauben und treue Auswirkung des letzteren im Leben, mehr als auf dialektische Durchdringung oder auch intuitive Versenkung in die geheimnißvollen Tiefen der Offenbarung. Gerade darin, daß dieselbe so hoch erhaben dasteht über alles menschliche Denken und Sinnen, erkennen sie den vorzüglichen Stempel ihrer Göttlichkeit und vindiciren ihr auch gegenüber dem erleuchteten Sinne des Gläubigen doch zuletzt immer diesen Karakter geheimnißvoller Unbegreiflichkeit. Namentlich sieht Luther doch im Allgemeinen die im Blick auf die Scholastiker und „Sakramentirer" bei ihm übel berufene Vernunft nur im Gegensatz gegen den Glauben und als blind in geistlichen Dingen. Weniger gilt dies von Calvin und ebenso in den späteren Zeiten seines Wirkens von Melanchthon, am wenigsten von Zwingli.

Im Sinne Melanchthons am meisten hat sich auf diesen lebendigen reformatorischen Standpunkt in unserer Zeit auch die neuere gläubige Theologie wieder gestellt, wiewol nicht allenthalben klar und consequent genug und nicht ohne mannigfache Schattirungen im Einzelnen, so daß die philosophische oder kritische Neigung bei sehr Vielen wenigstens hie und da noch den Sieg davon trägt über den vollherzig kindlichen Glauben, oder so, daß die unmittelbare innere Ergreifung des göttlich Dargebotenen bei Manchen doch noch zu sehr als eine Art von eigener Erzeugung der Wahrheit aus dem nicht immer mit Recht so genannten christlichen Bewußtsein sich gestalten will, welchem Schleiermacher nur zu viel, ja Alles eingeräumt hatte. Indeß gegenüber einer christlich sein wollenden und doch wesentlich außer-christlichen Speculationssucht, wie die der Hegelschen Schule, welche in der Autonomie des Begriffs, der Idee, ihr höchstes Ideal sieht, und neben einem oft nur zu äußerlichen Beweisenwollen durch äußerlich gewonnene und äußerlich bleibende Buchstabensätze und darauf gebaute Schlußreihen, wie es der neuesten Orthodoxie wieder gewohnt werden will, bleibt jener Recurs auf das *christliche Bewußtsein*, wenn nur dieser Begriff richtig, d. h. als die concrete Einheit des Schrift- und

Erfahrungszeugnisses im Herzen des Gläubigen, gefaßt wird, in seinem vollen Rechte und von großer Wichtigkeit.

Es liegt nämlich darin eine Verbindung des an seinem Orte und in seinen Grenzen, d. h. als hülfreiches Werkzeug ebenso brauchbaren als berechtigten verständigen Denkens mit dem Erfahrungsbeweise, oder dem Beweise aus der inneren Vernunft — *νοῦς, νοεῖν*, cf. Marc. 12, 34; Röm. 1, 20 u. ö., — bei welchem wir unter dem Gesichtspunkte der inneren Beweise hauptsächlich und eigentlich zu verweilen haben. Mit diesem Erfahrungsbeweise im pneumatischen Sinne des Wortes verbunden, oder vielmehr auf ihn gegründet, ist der Denkbeweis wahrer, pneumatischer, Vernunftbeweis, als solcher nicht zwingend, eben deshalb aber um so mehr schlagend. Er fördert für den offenen Sinn wirklich Wahrheit, ursprünglich unmittelbar ergriffene, dann aber auch für das Denken begrifflich vermittelte Wahrheit ans Licht, gewinnt so den Wahrheit Suchenden auf freiem Wege und begründet eine ebenso lebendige als klare, wahrhaft feste Ueberzeugungsgewißheit im Glauben.

Er wendet sich zunächst nicht an irgend eine besondere Seite des Geisteslebens, sondern an dessen innerstes Centrum, das Herz. Allerdings ist, wenn es sich bei jedem Beweise eben um Nachweis einer Wahrheit, um Begründung einer Ueberzeugung, handelt, nothwendig auch bei diesem Beweise ein Erkenntnißvermögen und dessen Thätigkeit Voraussetzung, aber dies ist für diese Dinge der unsichtbaren Welt eben nicht das niedere und äußere, auf empirischer Wahrnehmung und ihr entnommenen Axiomen ruhende, begrifflich vermittelnde Denken, sondern vielmehr das höhere und innerste, unmittelbare Vernehmen und Wahrnehmen des menschlichen Geistes, die pneumatisch persönliche Intuition des Herzens (vgl. tadelnd Röm. 1, 21: *ἡ ἀσύνετος καρδία*; richtig 2 Cor. 4, 6: *ὁ θεὸς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* ff.), welchem der aus Wort und That Gottes in Christo sprechende Gottesgeist sein stilles und freies aber lebendiges und wirksames Zeugniß thut. Diesem innersten Geistesbewußtsein des Herzens und seiner Thätigkeit liegt bei dem Gebildeten, zumal dem wissenschaftlich Gebildeten, allerdings die ganze Summe äußerer Erkenntnisse und Empfindungen des irdischen Gesammtlebens zu Grunde, und bei Allen verbreitet sich jedenfalls das auf jenem Wege eingegangene göttliche Licht wieder in vielseitiger Vermittelung über diesen ganzen Lebenskreis, erleuchtend und aufklärend; aber das Erste und Entscheidende dabei ist doch nichts irgendwie durch Reflexion äußerlich Vermitteltes, sondern bleibt ein unmittelbarer Akt, ein gleichsam elektrisches Getroffen- und Geschlagenwerden von dem Zeugniß der Wahrheit, kraft geheimnißvoller gegenseitiger Berührung und Verbindung von Geist und Geist. Dies ist Gottes Werk im menschlichen Herzen, gottgewirkte unmittelbar ihrer selbst gewisse Herzens-Erkenntniß, Erkenntniß, welche eo ipso zugleich lebendigste Empfindung und entscheidende persönliche That ist. Sie ist so eine ihrer innersten Natur nach wesentlich ethische, und

beruht auf der dem Objekte verwandten, wenigstens potentiell verwandten, Grundrichtung des Subjektes. Nur das Verwandte erkennt sich so, wahrhaft. Darum fordert auch die Schrift eine solche verwandte Grundbeschaffenheit stets als Voraussetzung dieser lebendigen Geisteserkenntniß der göttlichen Wahrheit (Joh. 7, 17; 8, 47; 18, 37; 1 Cor. 2, 14 ff.). Nicht als wenn dieselbe von Natur in irgend einem Menschen vorhanden wäre, vielmehr ist eben sie zu allererst Gottes Werk, aber ein oft unbemerkt innerlich vorbereitendes und wachsendes, und dabei auch schon immer durch die Freiheit menschlicherseits bedingt. Es hängt von dem Einzelnen ab, ob er durch diese vorbereitende göttliche Wirksamkeit sich auf seine Sünde und daher rührende Blindheit in göttlichen Dingen führen und so zur Sehnsucht nach dem Empfang eines höheren Lichtes wecken lassen will oder nicht. Das geweckte Gottesbewußtsein und Gewissen ist somit die Grundvoraussetzung aller jener inneren Erfahrungserkenntniß von der Wahrheit des Evangeliums, und es ist ein großer Segen der neuesten entschiedenen Leugnung derselben, daß die christliche Theologie durch dieselbe mehr und mehr wieder darauf geführt worden ist, zuletzt auf nichts Anderes, als auf diese Grundfesten alles höheren ethischen Lebens im Menschen auch den Glauben an Christum bauen zu wollen.

Aus diesem zwiefachen, — ethischen und noëtischen — aber in der gemeinsamen pneumatischen Natur wesentlich einigen unmittelbaren Anfange und auf diesem bleibenden Grunde baut sich dann durch Leben und Denken, Schriftzeugniß und Schriftforschung, kurz durch eine mannigfache vermittelte Denkthätigkeit derjenige christliche Erkenntnißbesitz im Glauben auf, welchen man mit dem seit Schleiermacher üblich gewordenen Ausdruck des christlichen Bewußtseins bezeichnen kann. Nur ist der Sinn desselben so ein anderer, als bei Schleiermacher. Denn ihm ist das christliche Bewußtsein vielmehr die Einheit der „frommen Gemüthserregungen oder Gemüthszustände", des „Selbstbewußtseins" im Sinne des allem Betrachten und Thun vorangehenden „Gefühls" (vgl. Christl. Glaube. I. § 3, 5. § 15 ff.). Aber der Ausdruck an und für sich, richtiger verstanden und verwerthet, ist allerdings treffend und brauchbar. Das christliche Bewußtsein in diesem Sinne wird dann, wenn es so wirklich ein wesentlich und göttlich objektives, und nicht bloß menschlich subjektives ist, zwar nicht eigentlich Quelle, noch auch letzte Norm aller weiteren Glaubenserkenntniß im Einzelnen, - diese Eigenschaft als fons et norma veritatis im eigentlichen und primären Sinne bleibt vielmehr die Prärogative des vom Geiste Gottes verklärten Wortes Gottes in der heiligen Schrift, — aber es ist doch theils der lebendige Keimgrund, auf welchem das Wachsthum in der Erkenntnißschule des Wortes und Geistes sich vollzieht, theils, so weit es schon reichere Gaben empfangen hat, wenigstens mitbestimmender Faktor und mitverbürgende Gewähr für alles weiterhin aus dem Schatze der Schrift und Erfahrung Angeeignete im Einzelnen. Freilich müssen, soll anders diese fortschreitende Entwickelung und Befestigung des Erkennens eine gesunde, wahre, bleiben,

nicht nur die oben bezeichneten allgemeinen ethischen Grundvoraussetzungen dabei treu und ausdauernd bewahrt, immer klarer und fester durchgebildet und allseitig angewendet werden, sondern es darf auch die geschichtlich gegebene und gottgeordnete Plerosis aller Gewissenserkenntniß und Ueberzeugung durch die fortgehende innere „Tradition" des evangelischen Lehrmeisters und Erzwahrheitszeugen, des heiligen Geistes (Joh. 16, 13), niemals übersehen oder beseitigt werden, welcher dann wieder die organische Verbindung mit dem geschriebenen Worte stetig vermittelt, durch sein Zeugniß wie im Buche so im Herzen. Nur so bleibt der Fortgang dem Anfange, der Aufbau dem ersten Grunde wirklich homogen, und die schließliche Ueberzeugung von der Gotteswahrheit der evangelischen Offenbarung wird eine immer festere und allseitig gegründete. Denn so tritt dann der Beweis aus der Schrift und in zweiter Linie auch der aus der Geschichte in lebendige Verbindung mit dem inneren Erfahrungsbeweise, alle objektiv getragen und zusammengefaßt von dem göttlichen Geiste als Haupt- und Central-Zeugen, aber auch alle auf unmittelbarem wie auf vermitteltem Wege lebendig subjektiv angeeignet, und nach der ersten inneren Conception mit folgerichtigem Denken durchgearbeitet. In diesem allseitig durchgebildeten und gereiften, aus dem heiligen Geiste geborenen und in seiner Leitung verharrenden echten christlichen Bewußtsein ist dann eine sichere Gewißheit und immer zunehmende Vollüberzeugung — πληροφορία — von der göttlichen Wahrheit des Evangeliums im Ganzen und Einzelnen gegründet, welche jedem Angriff des Unglaubens oder Zweifels in Gottes-kraft siegreich zu widerstehen vermag.

Zweiter Abschnitt.

Von der heiligen Schrift, als Quelle der Offenbarungsreligion.

§ 7.

Bedeutung und Beschaffenheit der heil. Schrift im Allgemeinen.

Der Geistesnatur des Evangeliums ist zwar eine gesetzlich äußerliche Fixirung seines Lehrinhaltes im Buchstaben nicht angemessen, aber sie verträgt sehr wohl eine freie urbildliche Darstellung desselben durch Schrift, und die Bestimmung des Evangeliums zur Verleiblichung im irdisch menschlichen Leben fordert eine solche, als Norm für die fortschreitende Aneignung der Offenbarungswahrheit menschlicherseits. Endlich ist das Evangelium nicht zuerst Lehre, sondern Geschichte, welche ihre Urkunden haben muß. Dem doppelten Bedürfnisse ist genügt durch die unter göttlicher Leitung gesammelten Bücher des neutestamentlichen wie des alttestamentlichen Kanons, welche uns Gottes Wort für den Glauben vermitteln.

Wenn das wesentlich Glaubenerzeugende in Betreff der Offenbarungswahrheit, zunächst also des Evangeliums, nicht irgend welche äußere Demonstration, sondern eine innerlich unmittelbare geistige Berührung und Ergreifung ist, so könnte man meinen, jede äußere Vermittelung, also auch die durch das geschriebene Wort, sei nicht nur überflüssig, sondern auch ungenügend, ja störend. Und allerdings ist das Verhältniß der Form zum Inhalt und zur Wirkung desselben nicht das gleiche bei der alttestamentlichen Offenbarung, zumal als Gesetz, und bei der neutestamentlichen, als dem Zeugnisse des Geistes von der erfüllten Gnade und Wahrheit. Dort ruht gerade Alles auf der unmittelbar von Gott empfangenen „in die Steine gebildeten", und in einen festen lapidarischen „Buchstaben" (2 Cor. 3) gefaßten Form der göttlichen Satzung für Lehre und Leben. Dies ist hier nicht der Fall, wo in der Person des Gottmenschen leibhaftig und lebendig wirksam das göttliche Leben sich geoffenbart, unter uns gewohnt, und nachher, im heiligen Geiste verklärt, und so auf's

Neue erst recht in's menschliche Wesen und Leben eingekehrt, fort und fort seine freien persönlichen Gefäße und Werkzeuge sich geschaffen hat und noch schafft. Aber abgesehen davon, daß diese doch noch keineswegs sündlose und dabei äußerlich und innerlich beschränkte Menschen sind, würden, wenn nur auf diesem unmittelbar persönlichen und mündlichen Wege die Fortpflanzung des Geistesgeschlechtes geschehen sollte, die nachgeborenen Generationen so sehr in ein Abhängigkeitsverhältniß zu ihren geistlichen Vätern gesetzt, daß die Unmittelbarkeit und Selbstgewißheit des Glaubens des Einzelnen im Verhältniß zu Gott in Christo tief gefährdet werden würde. Damit aber wäre das Wesen des Evangeliums und das Ziel aller göttlichen Offenbarungsthätigkeit, — jede Seele in die unmittelbarste persönliche Gemeinschaft mit Gott zu bringen — untergraben. Wenn man zumal bedenkt, wie jene außerordentliche Unmittelbarkeit, mit welcher der heilige Geist in jener ersten charismatischen Zeit im mündlichen Worte Vieler sich äußerte, nach Gottes Ordnung nicht auf die Dauer bestanden, sondern einer allmähligen, langsameren aber um so innerlicheren und freieren Durcharbeitung und Aneignung des Glaubensinhalts in vielhundertjähriger Denkarbeit Platz gemacht hat, wenn man erwägt, wie sehr bei der nothwendigen Beweglichkeit und subjektiven Freiheit, beziehungsweise also auch Fehlbarkeit dieser menschlichen Thätigkeit die Reinheit und Vollständigkeit des Wahrheitsbestandes in Gefahr kam, so wird man erkennen, daß auch das evangelische Geisteszeugniß sich dem Gesetze alles irdischen Lebens nicht entziehen kann und darf, wonach das Wesen auch seine individuelle Erscheinungsform, der Geist seinen Leib haben will und muß. Auch das Wort des Wortes und seiner auserwählten Rüstzeuge mußte Fleisch werden in Schrift und Buchstaben. Eine aus dem Geiste geborene, vom Geiste erfüllte und getragene, also geistig lebendige und freie, urbildliche Darstellung der evangelischen Lehrwahrheit mußte gegeben werden, welche von Generation zu Generation im unveränderten Besitze der Gläubigen bleibe, damit jeder spätere Schüler dieser Wahrheit bei seiner Aneignungs- oder Darstellungsthätigkeit in Beziehung auf dieselbe an jenem Zeugniß der ersten Empfänger der Offenbarung unmittelbar sich festhalten und messen könne. Nur sind freilich solche Urbilder eben nicht starre Buchstabengesetze, und schließen eine alle Zeit fortgehende freie Führung des göttlichen und freie Folge des menschlichen Geistes nicht aus, sondern fordern sie vielmehr auf das Bestimmteste.

Sodann aber ist nun die gesammte Gottesoffenbarung, zunächst die christliche, keineswegs in erster Linie Lehre, sondern Thatsache, Thaterweis der göttlichen Gnade und Allmacht, worauf erst der heilige Geist sein Zeugniß im Worte baut. Hier bedarf es daher vor Allem einer treuen und ausreichenden, einfach geschichtlichen Mittheilung des Geschehenen durch innerlich und äußerlich befähigte Zeugen, und zwar nicht minder einer unmittelbaren an jedes Zeitgeschlecht und dessen einzelne Glieder, damit eben Jeder gleichsam selbst Augen- und Ohrenzeuge der großen Thaten Gottes werden könne.

Dies geschichtliche Interesse zu allernächst fordert unausweichlich Schrift, geschriebenes Geschichtszeugniß, und zwar, wenn auch nicht ad esse, so doch ad bene esse, nicht nur einfaches, sondern mehrfaches aber übereinstimmendes. Daß damit jedoch wiederum nicht eine im juristischen Sinne lückenlose Zeugenaussage gemeint ist, das liegt in dem vorherbezeugten Geisteskarakter des Evangeliums, welchen eine solche vielmehr auf diesem geschichtlichen Gebiete, principiell betrachtet, eben so sehr verletzen und stören würde, wie ein mathematischer Beweis für seine Wahrheit als Lehre. Und beides würde nach dem über die Beweise für die Wahrheit des Evangeliums Gesagten auch praktisch durchaus den gewünschten Erfolg nicht haben.

Was dagegen in beiderlei Beziehung, auf Geschichte und Lehre, mit Grunde zu fordern und wirklich forderlich ist, das haben wir in den Urkunden des neuen Testamentes, als der vollendeten Offenbarung Gottes in Christo, welche dann wieder allerorten zurückweisen auf die Zeugnisse des alten Testamentes von der vorbereitenden Offenbarungsthätigkeit Gottes, als auf ihre Voraussetzung und Grundlage. Dadurch wird die heilige Schrift für uns ein Ganzes, dessen beide Theile zwar verschiedener Bedeutung, aber doch von einander untrennbar sind; ein Gesammtzeugniß von der fortschreitenden Entwickelung der Gottesoffenbarung in der Menschheit vom ersten Anfang ihrer Geschichte an bis an deren fernstes Ende.

Die darin gegebene Würde und Autorität legt sich die heilige Schrift auch ihrerseits selbst bei; zunächst das neue Testament dem alten, was aber der Sache nach dann auch und umsomehr für jenes selbst gilt. *Αἱ γραφαὶ ἅγιαι, ἱερὰ γράμματα;* abgeschliffen: *αἱ γραφαί* und *ἡ γραφή* werden die alttestamentlichen Urkunden im neuen Testamente genannt (Röm. 1, 2; 2 Tim. 3, 15; Matth. 21, 42; Joh. 2, 22 saep.) Später erst, besonders seit Chrysostomus, wurde dafür der Ausdruck *τὰ (ἱερὰ) βίβλια* — die Bibel — herrschend.

Die Bezeichnung Wort Gottes gründet sich auf Stellen, wie Ps. 119, 25, 41 ꝛc. *ὁ λόγος σου*; Jes. 40, 8: *τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ* (cf. Joh. 5, 38; 1 Petri 1, 25). — Sie bezieht sich auf alles Offenbarungswort Gottes in Gebot und Verheißung, Lehre und Geschichte und, sofern dies durch Menschenmund anderen Menschen zukommt, auch auf diese menschliche Verkündigung (1 Petri 4, 11). Insofern kann denn auch die heilige Schrift als Buch „Wort Gottes" genannt werden, aber es hat diese Bezeichnung keinen unmittelbaren Schriftgrund, am wenigsten im Sinne einer solchen Ausschließlichkeit und Unmittelbarkeit, wie er mit derselben oft verbunden wird. Sie kann daher auch nicht mit Fug dazu gebraucht werden, die Göttlichkeit jedes Wortes, Satzes oder Schrifttheils ohne Weiteres zu beweisen, — was ja übrigens schon darum unmöglich ist, weil es bekanntlich an einer bis in alles Einzelne einheitlichen und festen Gestalt des geschriebenen Gotteswortes fehlt. Dagegen muß allerdings, wenn die Bezeichnung nicht eine falsche sein soll, soviel gelten und ist von uns ohne Vorbehalt anzuerkennen: daß das Ganze dieser

Schriften das von Gott gegebene Gefäß seiner Heilsoffenbarung an die Menschheit ist, dessen unter seiner leitenden Vorsehung geschichtlich so verbundene einzelne Theile sämmtlich ihre bestimmte organische Beziehung zum Mittelpunkte der Offenbarung, dem Worte von Christo und damit auch ein jeder seine eigenthümliche Bedeutung und Geltung haben.

Die Bezeichnung Testament für die beiden Theile der heiligen Schrift ruht auf dem Ausdruck: סֵפֶר בְּרִית, *βίβλιον διαθήκης* (Exod. 24, 7; 1 Macc. 1, 57 ꝛc.), wofür kurz *διαθήκη* (Sirach 28, 9) oder vom evangelischen Standpunkte aus *παλαιὰ διαθήκη* (2 Cor. 3, 14). Wenn dies in der Vulgata mit testamentum wiedergegeben wird, so ist der Sinn also: Zeugniß, Zeugnißwort, wie bei einem Vermächtniß oder einer Bundschließung. Die Uebertragung des entsprechenden Ausdruckes auf die evangelischen heiligen Schriften — *ἡ καινὴ διαθήκη* — vermittelt sich durch Stellen, wie Jer. 31, 31; Matth. 26, 28.

Die Aufgabe der Kirche war es nun, dieses Buch der Heilsoffenbarung nach deren zwei Stadien in seiner Ganzheit und Reinheit, ohne Abzug und Zusatz, wie Gott es ihr geschichtlich darbot, sich zuzueignen und zu erhalten, d. h. einen gesicherten Kanon ihrer heiligen Schriften zu gewinnen. *Κάνων* ist ursprünglich in der Kirchensprache soviel als Richtschnur oder Kriterium, wonach der Christ ein angebliches Christenthum prüfen kann und soll, und bezeichnet also Grundwahrheiten, wie schon das neue Testament selbst solche zu diesem Zwecke namhaft macht (cf. 1 Joh. 2 (2, 21); 1 Tim. 1, 15; 3, 16; 1 Cor. 1, 22—24; 15, 1—4) oder deren summarischen Inbegriff. Da nun ein solcher nur aus der apostolischen Lehre gewonnen werden konnte, so mußte sich die Aufmerksamkeit mit Nothwendigkeit immer mehr auf die Bewahrung, Sammlung und Beglaubigung der schriftlichen Hinterlassenschaft der Apostel richten, und man suchte dadurch dem von den Israeliten überkommenen, bereits als Büchersammlung zusammengeschlossenen alttestamentlichen Offenbarungszeugnisse ein ähnliches neutestamentliches an die Seite zu setzen, um dieses Ganze von heiligen Schriften, als geheiligten Kanon, jeder anderweitigen christlichen Literatur oder Ueberlieferung siegreich entgegen halten zu können.

In Betreff des alttestamentlichen Kanons, wie er bereits zu Christi Zeit längst geschlossen vorlag und von ihm sowohl als von den Aposteln anerkannt und gebraucht worden war, galt es nur, denselben gegenüber den Heiden und antijüdischen Häretikern festzuhalten und gegenüber einer jüdischen traditionellen Theologie gewisse Auswüchse aus späterer Zeit wieder abzulösen.

Der neutestamentliche Kanon dagegen mußte sich erst bilden und feststellen. Anfänglich trat das Bedürfniß danach noch nicht so hervor, so lange die charismatische Wirksamkeit des Geistes in den Gemeinen, oder doch der frische Glaubensgeist im Allgemeinen und die unmittelbare Berührung mit den ersten Zeugen wenigstens bei Vielen noch vorhanden war. Doch ist zu beachten, daß Paulus selbst die Seinen zu einer ge-

wissen Vorsicht und Kritik in Bezug auf Briefe, die seinen Namen trugen, anweist (2 Thess. 2, 2; 3, 17; — 1 Cor. 12, 10; 14, 29).

Dazu kam nun aber später die merkliche Abnahme des Geisteslebens, seiner Reinheit und unmittelbaren Selbstgewißheit, wie der Fortgang der Zeit und die in Folge von beiden sich mehrenden Verschiedenheiten der Lehr- und Denkweise, ja die immer drohenderen, zum Theil grundstürzenden Irrlehren, welche laut wurden. Dies drängte nothwendig zu dem Bestreben, eine feste objektive Grundlage apostolischer Schriften für Geschichte und Lehre zu gewinnen. Allmählig gelang es. Zu Ende des zweiten Jahrhunderts standen schon die vier Evangelien fest, mit Ausscheidung der bei den Häretikern gebräuchlichen, die Apostelgeschichte, dreizehn paulinische Briefe, nebst dem an die Hebräer — der jedoch zunächst nur im Morgenland als paulinisch galt — und der erste Brief des Johannes. Die übrigen Schriften unterlagen noch einer Meinungsverschiedenheit und daneben waren andere, wie der Brief des Barnabas, die Briefe des Clemens von Rom an die Korinther, der Hirt des Hermas u. a. m. im kirchlichen Gebrauch. So auch zur Zeit des Origenes, im dritten Jahrhundert. Erst Eusebius stellt die Sachlage schärfer hin, durch die Unterscheidung des ὁμολογούμενα, d. h. die obengenannten heiligen Schriften nebst dem ersten Briefe des Petrus; der ἀντιλεγόμενα; d. h. der zweite Brief des Petrus, der zweite und dritte Brief des Johannes, die Briefe des Jakobus und Judas, endlich die Apokalypse; der νόθα, oder Apokryphen, wie die Acta Pauli, Apocalypsis Petri, Constitutiones apostolorum u. a. m. Synodalbeschlüsse (zu Laodicäa, 360—364.) stellten dann in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts den Kanon der heiligen Schrift bestimmter fest, in Bezug auf das alte Testament durch Ausschließung der Apokryphen, in Bezug auf das neue durch gleiche Ausschließung der entsprechenden apokryphischen oder doch ihrem Ursprung und Inhalte nach geschichtlich und geistlich nicht genugsam legitimirten Literatur, wie die Briefe des Clemens von Rom, der Hirt des Hermas u. a., dagegen durch Anerkennung der sämmtlichen uns jetzt als kanonisch geltenden Schriften, mit Ausnahme der Apokalypse, welche jedoch in Aegypten besonders Geltung hatte und behielt. Gegen das Ende des Jahrhunderts nahmen dann abendländische Synoden (zu Hippo und Carthago, 393 und 397) den ganzen jetzigen Kanon des neuen Testaments an, d. h. 27 Bücher, 5 geschichtliche, die 4 Evangelien und die Apostelgeschichte; 21 Lehrschriften, 13 paulinische, 2 petrinische, 3 johanneische Briefe, den Hebräerbrief, den des Jakobus und den des Judas; endlich ein prophetisches, die Apokalypse. Dabei ist die Folgezeit ohne Veränderung geblieben, bis auf die Kritik des vorigen Jahrhunderts.

Nur in Bezug auf die Apokryphen des alten Testaments blieb Streit. Im Morgenlande schied man sie strenger vom Kanon, im Abendland waren eines Hieronymus und Rufinus Bemühungen, die Ansicht zu verbreiten, vergeblich und blieben es. Erst die Reformatoren, in allen Stücken auf die Schrift in ihrer Reinheit zurückgehend, begründeten den Unterschied wieder fest, und von allen Abtheilungen der evangelischen

Kirche wurden die Apokryphen als unkanonisch von den übrigen Büchern des alten Testamentes abgesondert. Dabei hat jedoch Luther, auch hier seiner conservativen Richtung getreu, denselben ihre Stelle hinter dem alttestamentlichen Kanon gelassen, wogegen heutzutage, namentlich von England aus im Interesse der Bibelverbreitungsthätigkeit, ein so heftiger Widerspruch sich erhebt. Wirklich sind sie dem Volke, wenn es sie überhaupt beachtet, eher nachtheilig als förderlich, und sie bleiben nicht unbeachtet, gerade weil sie mehr menschlich als göttliche, den Leser nicht wie die kanonischen Schriften zur Höhe der Glaubensbetrachtung der Dinge, im tieferen Sinne des Wortes, sich zu erheben nöthigen, sondern sich vielmehr dem gewöhnlichen Leben und Denken anschließen. Außerdem sind wirklich, namentlich in dem alexandrinischen Buche der Weisheit einzelne entschieden falsche und nicht ungefährliche Lehranschauungen vorhanden z. B. Weish. 3, 16 ff. Tobias 6 u. a. m. Für den Theologen dagegen sind sie, wie gerade das ebengenannte Buch der Weisheit mit seinen vielen Parallelen zu paulinischen Stellen, allerdings von großem Werth als geschichtliche Vermittelungsglieder zwischen den Urkunden des alten und neuen Testamentes, an welchen es außerdem leider nur zu sehr fehlt. Aber für ihn gehen sie auch durch die Absonderung von der Volksbibel nicht verloren, und er kann ihnen doch immer nur einen geschichtlichen, nicht aber dogmatischen Werth und Geltung beilegen. Sonach ist, wenn der Anstoß daran wirklich allgemein wird, in der That kein Grund, lutherischerseits auf der Verbindung dieser Schriften mit der kanonischen in den Bibelausgaben zu bestehen. Wohl ist der Widerspruch von reformirter, besonders anglikanischer Seite, wenn er fast zum Fanatismus wird, Resultat einer gewissen Glaubensschwachheit und Aeußerlichkeit, welche man nur in der Liebe tragen kann, aber auch, wo es sein muß, tragen soll, und jedenfalls ist die Autorität der Kirche, wie sie neuerlich für die lutherische Sitte ernstlich geltend gemacht worden ist, für den reinen evangelischprotestantischen Standpunkt nicht entscheidend.

Die Frage ist sonach an und für sich eine offene und je nach den Umständen durch die Weisheit der Liebe und des Geistes zu entscheiden. In der That aber wird die Kirche deutscher Zunge gerade unter dem Gesichtspunkte der gegenwärtigen Zeit und ihrer Kämpfe sich ernstlich zu fragen haben, ob es nicht Pflicht wird, jetzt dasselbe in Bezug auf das alte Testament zu thun, was die Kirche in Bezug auf das neue schon vor anderthalb Jahrtausenden mit Sicherheit und zum Segen der Nachwelt gethan hat.

§ 8.

Das neue Testament.

Vom Standpunkte der äußeren geschichtlichen Kritik ist die Aechtheit sowohl als die Integrität der neutestamentlichen Schriften bis auf sehr wenige Ausnahmen nicht mit irgend welchem Grunde zu bezweifeln. Und dieses Zeugniß wird dann auch durch die ächte, d. h. die pneumatische innere Kritik bestätigt und lebendig gewürdigt, sobald nur der göttlich pädagogische Zweck unseres Kanons und dessen menschlich geschichtliche, frei organische Natur richtig erfaßt wird.

Von dem neuen Testament ist auszugehen, da durch dieses erst rückwärts das alte Testament für uns die entscheidende Bedeutung und Geltung gewinnt. Im neuen Testamente selbst ist freilich das Verhältniß das umgekehrte; an den Zeugnissen des alten legitimirt sich die neue Verkündigung, und so wird es sich auch jetzt noch unter bestimmten Verhältnissen, z. B. bei dem kirchlich katechetischen Unterricht wenigstens beziehungweise gestalten. Aber die wissenschaftliche Behandlung der Schrift hat eine nähere Verwandtschaft zu dem apologetischen Standpunkte und dieser kann nicht zuerst eine Ueberzeugung von der Göttlichkeit der alttestamentlichen Schriften fordern oder voraussetzen, um darauf hin die gleiche für die neutestamentlichen in Anspruch zu nehmen. Denn wo einmal nicht mehr so, wie bei dem im Schooße der christlichen Kirche und Familie aufgewachsenen Kinde, der reflexionslose Glaube an die Göttlichkeit der ganzen heiligen Schrift vorläufig feststeht, müßte jene Ueberzeugung in Betreff der alttestamentlichen Schriften erst auf dem Wege äußerer historischer Beweisführung begründet werden. Dies ist aber theils gerade hier nicht möglich (vgl. § 9.), theils würde, wenn es auch gelänge, der Glaube an Christum so auf einem nach unseren früheren Erörterungen unrichtigen Wege begründet werden, auf dem intellektuellen statt auf dem ethischen. Die apriorischen offenbarungsgeschichtlichen Voraussetzungen, mit welchen die jüdischen oder proselytischen Empfänger der ersten apostolischen Verkündigung an diese herantreten, fehlen uns als Heidenchristen, und an die Stelle des alttestamentlichen Zeugnisses für das Evangelium müssen vor der Hand die ethischen Gotteszeugnisse in unserem Herzen und unserer Erfahrung treten, bis erst der Glaube an Christum als unseren Heiland uns auch das alte Testament wahrhaft erschließt und beglaubigt. Deshalb hat unsere Betrachtung mit dem neuen Testamente zu beginnen, bei welchem die Sachlage eine andere ist.

Bekannt ist die altkirchliche Eintheilung des letzteren in die zwei Theile: *τὸ εὐαγγέλιον* und *ὁ ἀπόστολος*; genauer ist die neuere,

in historische (5) didaktische (21) und prophetische Schriften (1). Bei der Bildung des neutestamentlichen Kanons aus diesen seinen einzelnen Bestandtheilen hat die Kirche hauptsächlich nach der äußeren Beglaubigung der Schriften durch den Namen des Verfassers entschieden und konnte damals nicht anders in Folge der Veranlassungen und Zwecke, welche, wie oben erwähnt, bei diesem Geschäfte obwalteten.

So sehr man von der primären Bedeutsamkeit des inneren Geistes-zeugnisses für die Anerkennung der heiligen Schriften durchdrungen war, und soviel dies auch sowohl in den Handelnden selbst unmittelbar, als in dem Urtheil der kirchlichen Mehrheit mittelbar innerlich mitbestimmend gewirkt hat und wirken mußte, ebensosehr mußte andrerseits die äußere Frage praktisch in den Vordergrund treten. Im Anschluß an diesen in der alten Kirche geschichtlich vorliegenden Weg betrachten wir den Gegenstand zuerst vom Standpunkt der äußeren geschichtlichen Kritik aus, und zwar zunächst in Beziehung auf die Authenticität oder Aechtheit der neutestamentlichen Schriften. Aechte Urkunden der christlichen Offenbarung sind danach vor allem die nachweislichen Schriften der Augenzeugen des Lebens und Lehrens Christi (Luc. 1, 2.), welche kraft unmittelbar von ihm empfangenen Auftrags als seine nächsten Stellvertreter die Heilswahrheit verkündigt haben, nachdem er sie mit dem dazu nöthigen Maße des Geistes und der Kraft noch insonderheit endgültig ausgerüstet hat (Matth. 10, 18 ꝛc.; 28, 19; Marc. 13, 11; Luc. 24, 45 ꝛc.; Joh. 14, 26; 15, 16, 27; 16, 13; 20, 22; Act. 1, 21 und c. 2.). So ein Petrus und Johannes, aber neben ihnen doch auch Matthäus, sofern eine bescheidene Kritik nicht Ursache hat, an dem Ursprung des ersten Evangeliums oder doch seines wesentlichen Inhaltes aus der Hand dieses Apostels zu zweifeln. Dagegen tritt, innerlich ausgezeichneter als er, neben jene beiden „Säulen" (Gal. 2, 9.) als dritter Paulus, ihnen vollkommen ebenbürtig, obwohl äußerlich nicht auf die gleiche Weise ausgerüstet, wie sie. Nicht nur sein eigenes durch die That allewege besiegeltes Zeugniß für seinen um nichts weniger vollberechtigten Apostolat (Gal. 1, 1 ꝛc.), und das geschichtliche Zeugniß des Lucas, seines Schülers, für seine unmittelbare Berufung durch den Herrn (Atc. 9. 22. 26.), sondern auch die ausdrückliche Anerkennung dieses nachberufenen ausgezeichneten Rüstzeuges Gottes durch die Häupter der älteren Apostelschaft (Gal. 2, 7.), und jener gerade bei ihm so auffallende, unleugbar göttliche Umschwung von der bittersten Christusfeindschaft zu einem solchen Zeugenleben für ihn, — alles dies gibt uns Recht und Pflicht zu seiner vollkommenen Anerkennung. Er tritt so gleichsam an die Stelle des Jakobus des Zebedäiden, und weiterhin des Jakobus des Gerechten, welche nach einander in damaliger Zeit neben Petrus und Johannes eine ausgezeichnete Stellung hatten.

Dagegen ist es in Betreff des letztgenannten Jakobus und seines Bruders Judas, der Verfasser der Briefe, welche diese Namen tragen, wohl mehr als zweifelhaft, daß sie die gleichnamigen Apostel aus dem Zwölferkreise waren (Joh. 7, 5; Act. 1, 13. 14; Gal. 1, 19.).

Sie gehören vielmehr als die später erst gläubig gewordenen, muthmaßlich leiblichen, Brüder des Herrn, unter die Klasse von Zeugen zweiten Ranges, oder von Aposteln im weiteren Sinne des Wortes (Röm. 16, 7; 2 Cor. 8, 23.), welche außer ihnen solche in sich begreift, die wir aus der Geschichte bestimmt als Schüler der Apostel im engeren und ursprünglichen Sinne kennen, wie Lucas und Marcus. Allerdings ist es ohne Zweifel dieser Jacobus (Gal. 1, 19, cf. 2, 9; Act. 15.), welcher neben Petrus und Johannes damals als „Säule" galt, aber seine angesehene Stellung war wohl zunächst eine örtliche jerusalemische und palästinensische, weiterhin wenigstens eine speciell judenchristliche, und eben durch diese seine eigene Richtung wesentlich bedingt. Gerade diese setzt ihn aber für die christliche Kirche späterer Zeiten und das absolute Urtheil auf den Platz zweiten Ranges [1]).

Aber wollen und können wir auch diesen Männern in Beziehung auf persönliche Geistbegabung nicht dieselbe Stelle einräumen, wie jenen Hauptaposteln, so daß in dogmatischer Hinsicht die Autorität der letzteren uns die höhere ist und bleibt, so behalten die Schriften Jener gleichwohl den Platz im Kanon mit allem Rechte. So namentlich die geschichtlichen des Lucas und Marcus, theils schon wegen der Natur dieses mehr objektiven Gegenstandes, theils in Folge ihrer doch wesentlichen Uebereinstimmung mit Matthäus und selbst auch mit Johannes, theils endlich wegen des geschichtlich bezeugten nahen Verhältnisses Beider zu Hauptaposteln, wie Petrus und Paulus. Und was den Jacobus und Judas betrifft, so halten ihre Briefe doch, einzelnes Unwesentlichere abgerechnet, die Prüfung an den Schriften Jener genugsam aus, um neben denselben ihren Platz behaupten zu können, zumal der Brief des Jacobus mit seiner kraftvollen plastischen Sprache nach Art der Propheten und seinem populär praktischen Heiligungszeugniß, welches auf alle Zeit für gewisse Anfangszustände des christlichen Glaubenslebens seine segensreiche Bedeutung behält, wo das tiefe Erfahrungsbewußtsein vom principiellen Gegensatze zwischen Gesetz und Evangelium im paulinischen Sinne noch nicht erwacht ist. Da findet neben so manchen verwandten Elementen in den synoptischen Evangelien Jacobus seine praktische Anwendung. Judas in seiner Kürze ist überhaupt unbedeutender. Wir werden demnach diese Schriften nicht so herabsetzen dürfen wie Luther namentlich den Jacobus, dagegen haben wir im altkirchlichen und reformatorischen Sinne in Beziehung auf sie den wichtigen Unterschied protokanonischer und deuterokanonischer Schriften im neuen Testament allerdings festzuhalten, und bei der Gewinnung christlichen Lehrgehaltes aus denselben in Anwendung zu bringen.

Aehnlich steht der in Betreff des Verfassers unsichere, jedenfalls indeß nicht paulinische Brief an die Hebräer, den Luther ebenfalls zurücksetzt, und das im Blick auf manches Einzelne, Materielle wie For-

[1]) Nach einem allgemeinen geschichtlichen Gesetz. Vgl. z. B. in der Geschichte der Stiftung der Brüdergemeine einen Mann, wie Johannes von Watteville neben Zinzendorf und Spangenberg.

melle, nicht mit Unrecht, während er andererseits wiederum unleugbar voll Geistes und reich an gesegneter Lehre für uns ist. Wenn Jacobus uns das Evangelium in einem noch mehr alttestamentlichen Gewande nach der Seite des Gesetzes, der sittlichen Forderung, zeigt, so findet im Hebräerbriefe ein Gleiches statt, aber nach der tieferen Seite der Vorbereitungsökonomie hin, indem das Evangelium hier auftritt als die rechte Erfüllung der Verheißungsseite auch des mosaischen Gesetzes, der Idee der Sühne und Versöhnung, welche in den priesterlichen und gottesdienstlichen Institutionen desselben einen so lebendigen typischen Ausdruck fand.

Hieran schließt sich auf schöne Weise die Apokalypse, welche uns als das einzige prophetische Buch des neuen Testamentes nicht nur, wie der erste Petrusbrief, die Erfüllung der speciell messianischen Weissagungen der alttestamentlichen Propheten zeigt, sondern auch deren allgemeine und umfassende reichsökonomische Ausblicke aufnimmt und auf Grund des in Christo erfüllten Weltheils bis an das fernste Ende fortführt. Allerdings ist auch dieses Buch sowohl in der alten Kirchenzeit als in der der Reformation und noch mehr in der neueren Zeit Vielen, Luther nicht ausgenommen, in Bezug auf seinen Ursprung vom Apostel Johannes und seine volle kanonische Würde zweifelhaft gewesen und geblieben und es wird vom Standpunkt der rein äußerlich historischen Kritik dieser Zweifel wohl nie evident zu beseitigen sein. Wenn aber dabei unleugbar gewisse Vorurtheile einer bloß subjektiven inneren Kritik mitwirken, so geschieht dies mit Unrecht und jenes herabsetzende Urtheil über die Apokalypse rührt wohl in der That hauptsächlich nur daher, daß die so ganz eigenthümliche Beschaffenheit dieses einzigen Weissagungsbuches im neuen Testament nach Inhalt und Form von frühester Zeit an Vielen das unbefangene Urtheil über den johanneischen Ursprung und damit über die volle apostolische Autorität desselben in unbilliger Weise getrübt hat.

Eine noch andere Frage endlich ist die in Betreff des zweiten Petrusbriefes, weil hier, falls diese ganze Schrift nicht von Kephas herrührt, eine direkte Unterschiebung, eine pia fraus statt finden würde. Die Frage ist noch nicht entschieden und wohl überhaupt nicht auf äußerem Wege zwingend zu entscheiden. Wer für seine Person nicht zur Gewißheit von der Aechtheit auch dieses Briefes zu kommen vermag, kann demselben natürlich in dogmatischer Hinsicht keine selbstständige Autorität zuerkennen (vgl. die Bemerkungen am Schluß des §., die sich namentlich auch auf diesen Punkt beziehen). Uebrigens verhält es sich bei diesem Briefe so, daß die Frage vielleicht weniger die über die Authenticität, als die über die Integrität desselben ist. Der Hauptanstoß liegt bekanntlich in dem zweiten Capitel des Briefes und dessen eigenthümlichem Verhältnisse zum Judasbriefe und es ist daher von Manchen nicht ohne Grund vermuthet worden, daß wir eben nur in diesem Stück einen ungehörigen Zusatz von fremder Hand zu sehen hatten, das Uebrige aber allerdings vom Apostel Petrus herrühre.

Dies führt uns auf die zweite Hauptfrage in Betreff der neutestamentlichen Schriften, nämlich die nach ihrer Integrität. Im Ver-

gleich mit den so entsetzlich interpolirten Schriften schon der unmittelbar nachapostolischen Zeit ist es in der That bewunderungswürdig, wie gering für eine im wahren Sinne des Wortes unbefangene und in Demuth Maß haltende, ächt geschichtliche Kritik die Zahl der wirklich anzufechtenden Stellen ist. Mögen auch in einzelnen Worten und Formen jene sechszigtausend Varianten vorhanden sein, so sind es doch theils nicht Hauptlehren, welche dadurch betroffen werden, theils bleiben dieselben, auch wo dies hie und da der Fall ist, durch andere unangreifbare Stellen vollständig gesichert. Und von den längeren Stücken, welche entweder gewiß oder höchst wahrscheinlich späteren Ursprungs sind (1 Joh. 5, 7. 8; Ev. Joh. 7, 53—8. 11; c. 21; 5, 3 fin. und 4.), muß doch bekannt werden, daß sie entweder, wie das zweite und dritte, in ihrem Inhalt durchaus nichts zu Beanstandendes geben, oder doch, wie das vierte und erste, jedenfalls nur eine Ansicht oder Combination enthalten, die, wenn auch nicht richtig, doch durchaus nicht seelengefährlich ist. Läßt sich theosophischer Vorwitz dadurch irre führen, so wird dies bei hundert durchaus ächten Stellen nicht minder der Fall sein und ist es erfahrungsgemäß. *Dem wahrhaft das Heil suchenden Einfältigen* schaden dagegen auch jene Stellen nicht.

So wichtig nun aber dieses doppelte Resultat der äußeren kritischen Betrachtung rücksichtlich der Aechtheit und Reinheit der heiligen Schriften ist, so kann es doch nicht diese allein sein, welche uns zu einem abschließenden Resultate führt. Vielmehr muß bei uns noch mehr, als dies schon bei der alten Kirche der Fall war, auch die *innere Kritik* bestätigend und vollendend hinzutreten, neben der diplomatischen und historischen des Buchstabens die *Kritik des Geistes*, oder die *pneumatische*.

Diese ist nicht jene sogenannte innere Kritik der Neuzeit, voll Willkürlichkeit eines bloß subjektiven Meinens mit ihren voreiligen Urtheilen und leeren Combinationen, sondern sie ist die des göttlichen Geistes als eines objektiven Regulators unseres Denkens, insoweit dessen Besitz dem Christen als solchem überhaupt (1 Cor. 2, 12 ꝛc.; 1 Joh. 2, 20 ꝛc.) zukommt, und der Einzelne nach seinem Maße sich desselben wirklich erfreut (Röm. 12, 3. 6.). Eben darum ist sie aber auch nicht ein äußerlich fremdes Gesetz mit fertigen Diktaten, sondern vielmehr das dem christlichen Glaubensbewußtsein und dem darauf ruhenden Forschen des *treuen Herzens* immanente Urtheil *des Geistes*, der die Wahrheit erkennt und lehrt, weil er sie ist.

Als solches bewährt sich die pneumatische Kritik durch die wesentliche Uebereinstimmung mit den anderweitigen Zeugnissen desselben Geistes, welche ihren Resultaten eignet. So zuerst mit der *Schrift* selbst. Die pneumatische Kritik mißt, statt eine beliebige subjektive oder zeitläufige Ansicht zu befragen, Schrift an Schrift, Unsicheres am Sicheren, Undeutliches am Klaren, Besonderes am Allgemeinen, und das Resultat muß eine immer erneute Prüfung der Art aushalten, ehe es Anspruch auf Geltung bekommt. Sodann die Uebereinstimmung mit dem Zeugniß

des Geistes in den anderen Gläubigen, in der Gemeinschaft der wahren Kirche aller Zeiten, d. h. der überwiegenden Mehrheit und den ausgezeichnetsten Stimmen nach. Beiderlei Maßstab, der extensive und der intensive, muß zusammengenommen, aber dem zweiten Momente dabei das höhere und entscheidende Gewicht eingeräumt werden, und endlich über beiden, im ersten Range, allezeit die Prüfung an der Schrift selbst stehen bleiben.

Nicht, daß nun auf diesem Wege eine unterschiedlose Uebereinstimmung Aller in jeder einzelnen kritischen Frage, z. B. über den zweiten Petrusbrief oder Joh. 21 u. f. f. erzielt würde. Dann müßte jede subjektive lebendige Entwickelung und Eigenthümlichkeit, vor Allem jeder Ueberrest von Sünde und Schwachheit abgethan sein, was theils, wie das erstere, nicht sein soll, theils wie das andere, nicht sein kann. Vielmehr ist auch der größeste Mann im Reiche Gottes, wie ein Luther z. B., vor Einseitigkeiten und Irrungen nicht absolut sicher. Aber im Allgemeinen ist eine trotz der Mannigfaltigkeit im Einzelnen einhellige Gesammtüberzeugung möglich und wirklich vorhanden. Und im Wesentlichen hat dieselbe dem von der alten Kirchenzeit her überlieferten, zunächst, wie gesagt, auf dem Wege äußerer historischer Kritik festgestellten Kanon des neuen Testamentes ihre fortdauernde und immer aufs neue begründete und bestätigte Anerkennung nicht versagt. Am entschiedensten und übereinstimmendsten in Bezug auf jene von den Hauptwerkzeugen bei der Kirchengründung bestimmt herrührenden Schriften, bei welchen eben auch die äußeren Zeugnisse, wie die wissenschaftliche Kritik sie vielfach geprüft und wiedergeprüft hat, über alle Anfechtung erhoben sind.

Wenn dagegen die innere Kritik bei anderen Theilen des neuen Testamentes nicht ganz so übereinstimmende Resultate zu gewinnen vermag, so muß es uns zur Befriedigung gereichen, daß dies eben gerade dieselben sind, bei denen auch die äußere Kritik den wirklich apostolischen Ursprung nicht eben so sicher nachzuweisen im Stande ist, oder solche, welche sie in dieser Beziehung bestimmt auf Männer zurückführen muß, welche einem weiteren Kreise minder tiefen Geisteslebens angehören. Es sind dies aber eben auch die unverkennbar weniger wesentlichen Theile des neuen Testamentes, deren wir namentlich für unseren dogmatischen Gesichtspunkt nicht so dringend bedürfen, um den vollständigen Lehrgehalt des Evangeliums zu gewinnen. Und doch ist es auch hier, der Hauptsache nach, immer nur ein Mangel an Tiefe und Klarheit evangelischer Erkenntniß, höchstens in Einzelheiten und Aeußerlichkeiten hie und da eine Einmischung ungehöriger Elemente, was die Geisteskritik anzumerken hat.

So bewährt sich, wie vor dem Forum der äußeren diplomatischen Kritik, so auch vor dem der inneren oder pneumatischen der von der unmittelbar praktischen Glaubensvoraussetzung des Christen als solchen allerdings mit Nothwendigkeit und Nachdruck geforderte Satz: daß, trotz aller Unvollkommenheit auch des überlieferten Kanons im Aeußeren und Einzelnen, derselbe doch nichts enthalte, was dem zu keiner von beiden Arten der Kritik befähigten und berufenen schlichten Laienchristen seelengefährlich wer-

den könnte. Gott hat einmal dieses Buch seiner Kirche auf geschichtlich providentiellem Wege zum unentbehrlichen Quell der Heilserkenntniß auf alle Zeiten gegeben und er gibt nach des Herrn Wort noch weniger als ein menschlicher Vater seinen Kindern statt Brodes einen Stein, statt des Fisches eine Schlange, Luc. 11, 11 ff. Vielmehr ist des Fraglichen und Zweifelhaften nur gerade so viel, als ausreicht, um die geistige Arbeitsbewegung der Kirche in den dazu befähigten und berufenen Gliedern derselben nie ermüden, somit die Gabe und Aufgabe pneumatischer Diakrise (1 Cor. 14, 29) nicht abhanden kommen und den überlieferten Schatz der Worte, die als Geist zum Geiste lebendig sprechen sollen (Joh. 6, 63), nicht zum todtbewahrten Buchstaben werden zu lassen.

Es gibt nun allerdings einen begreiflicherweise nicht seltenen Standpunkt, welchem gleichwohl die hier dargelegten Resultate sehr ungenügend ja bedenklich erscheinen, und welcher im Gegentheil vielmehr in dem völligen Aufgeben jeder Unterscheidung und Prüfung, d. h. jeder Art von Kritik, die höchste Aufgabe und Tugend nicht nur des Gläubigen überhaupt, sondern auch des Theologen sieht. Aber wie dieser Standpunkt nur mit gänzlicher Negirung unleugbarer Thatsachen und durch willkürliche Künste sich behaupten kann, also dem gesunden wissenschaftlichen Sinne nicht entspricht, so besteht er, richtig betrachtet, auch nicht vor den Forderungen des ächten evangelischen Glaubensgeistes in seiner Klarheit und Freiheit, Tiefe und Einfalt. Dieser weiß gar wohl, daß wie der Herr selbst, so auch sein Wort hier auf Erden darum in solcher Knechtsgestalt einhergehen soll und muß, damit wir nicht mehr unter die äußere Autorität einer imponirenden Machtoffenbarung äußerlich uns beugen, in dem abermal knechtlichen Geiste, welchem ein äußerlich sanktionirter Buchstabencodex als corpus juris zum fertigen Gesetze für Glauben und Leben dargeboten werden müßte. Er weiß sich vielmehr als den kindlichen, welchem mit unbefangener Freiheit des Geistes aber nicht minder mit der gehorsamen Treue desselben das Gefäß der Gnade, den Träger der Wahrheit, die heilige Schrift, zu nehmen und zu gebrauchen, Recht und Kraft verliehen ist. Am wenigsten erlaubt er sich, Gott vorschreiben zu wollen, wie dies Gefäß beschaffen sein müsse, oder sich in willkürliche Täuschungen über dessen wirkliche Beschaffenheit einzuwiegen. Eine solche Denkweise ist ihm eine dem Anfänger (νήπιος) zu verzeihende Schwachheit, an und für sich aber das Gegentheil von der ächten Demuth und Einfalt des Glaubens, die nur die Wahrheit sucht, welche Gott uns zu geben für gut befunden hat, und es für Anmaßung erachtet, die Art, wie er dies gethan hat, selbstwillig meistern zu wollen. Der von diesem ächten gotteskindlichen Glaubensgeiste erfüllte, durch Erfahrung gegründete Laie läßt dasjenige in der Schrift, was er nicht versteht, für seine Person stehen, in Ansehung Anderer aber, insonderheit von dem gläubigen Theologen, begehrt er nur, daß die Liebe des Geistes, in ihrer Demuth und Weisheit, auch hier stets den Unterschied zwischen dem Anfänger und dem Gereiften, dem Schwachen und dem Starken, auszugleichen wisse und sorge, welcher auch sonst im christlichen Leben so viel Noth macht und doch nach Schrift und Er-

fahrung einmal da ist, ja da sein soll, der Geistesliebe zur Uebung und Prüfung. So ordnet sich die praktische Frage.

Die christliche Gnosis aber oder die Theologie ihrerseits hat dabei die Befriedigung, auch hier wieder zu sehen, wie gerade durch diese Gestalt des Schriftkanons auch dem Offenbarungsbuche des neuen Testamentes jener lebendig geschichtliche, freiorganische, im tiefsten Sinne gottmenschliche Karakter aufgeprägt ist, welcher dem gesammten neutestamentlichen Lebensgebiete so auszeichnend zukommt, und wie es auch hier wieder der früher in seiner absoluten apologetischen Bedeutung von uns erkannte Begriff der Angemessenheit nach Ursprung und Zweck ist, welcher das Offenbarungsbuch ebenso göttlich legitimirt, wie die gesammte Gottesoffenbarung und deren Geschichte überhaupt. Macht man dawider geltend, daß der Herr selbst doch nicht in dem Sinne am Menschlichen Theil gehabt habe, wie es hier vom Buche gesagt werde, da bei ihm mit der Sünde auch jedes Element des religiösen Irrthums oder der unganzen Wahrheitserkenntniß ausgeschlossen sei, so ist das ganz wahr. Aber eben so wahr ist auch dies, daß der Herr in jenen Tagen seines Fleisches, gerade für die Menschen und seine Selbstmittheilung an sie, selbst noch nicht vollendet, „verklärt" war, hernach aber, als der Verklärte, in der allein vollständigen nachpfingstlichen Selbstoffenbarung an die Menschheit dieser nicht mehr in der früheren Sichtbarkeit und Unmittelbarkeit entgegengetreten ist, sondern ausschließlich vertreten war durch seine menschlichen, nicht sündlosen Organe und deren erstes mündliches Zeugniß. Wie die Gläubigen jener ersten pfingstlichen und apostolischen Zeit verschiedene in verschiedenem Maße begeistete, verschieden gerichtete und darum unter sich nicht immer durchaus einige menschliche Vermittler der Wahrheit hatten, so sollen auch wir nicht anders stehen im Verhältniß zu ihren uns aufbewahrten Schriften, welche als Ganzes, mit ihren Unvollkommenheiten, den gottmenschlichen Organismus bilden, an dessen Hand der heilige Geist den Einzelnen zum seligmachenden Glauben und in demselben zu dem ihm verordneten Maße der Erkenntniß leitet. So wenig Jene sich an die Person eines Petrus, Paulus, Johannes hängen durften, sondern in ihnen Allen nur den Herrn lieben und Ihn allein zum Fundament ihres Glaubens machen sollten, ebensowenig sollen und dürfen wir das heilige Buch an die Stelle des Herrn treten lassen, sondern durch dasselbe nur zu Ihm uns leiten lassen (Joh. 5, 39, 40). Gerade eine solche Gestalt des neutestamentlichen Kanons also, wie Gott sie uns gegeben hat, ist allein nicht nur der Gestalt angemessen, in welcher der Träger des Heils, der verklärte Gottmensch selbst, der Menschheit von Anfang an geschichtlich entgegen getreten ist, sondern eben so auch dem pädagogisch-soteriologischen Zwecke, der an den Gläubigen erreicht werden soll. Gottes Weisheit, richtig verstanden, triumphirt auch hier über die kurzsichtige menschliche, auch wo sie noch so gut gemeint ist, und Zinzendorf hat sehr wahr gesagt [1]), daß „Alles das aus den Un-

[1]) Vgl. Naturelle Reflexionen S. 40.

vollkommenheiten der heiligen Schrift zu erweisen sei, was Andere aus ihren Vollkommenheiten beweisen wollen", so paradox der Gedanke klingen mag.

---

§ 9.

Das alte Testament.

Neben dem neuen Testamente und nach demselben ist das alte Testament, als die Urkunde der vorbereitenden Gottesoffenbarung, für den christlichen Heilsglauben von wesentlicher Bedeutung. Die alttestamentlichen Schriften, in vier Klassen unterscheidbar, haben ihre Autorität für uns durch Vermittelung des neuen Testamentes, welches theils direkt, theils indirekt für jene zeugt. Abgesehen davon ist jedenfalls ihr hohes Alter geschichtlich verbürgt.

Nehmen wir diese Urkunde der vorbereitenden Gottesoffenbarung zuerst in der Gestalt, in welcher sie nachweislich schon lange vor der Zeit des neuen Bundes bestand und gebraucht wurde, so zerfällt sie, nach der rabbinischen Eintheilung, in drei Theile, welche nach dem Verhältniß geordnet sind, in dem die Verfasser der Schriften zu Gott und dem theokratischen Leben gedacht wurden: 1) die Thorah, der Pentateuch, das Werk des Mittlers des alten Bundes und ursprünglichen, für alle Zeit urbildlichen Geistesträgers; 2) die Nebiim, die Werke von Männern, welche Gott zu Hütern und Herstellern der Theokratie berufen und dazu mit seinem Geiste in besonderem Maße ausgerüstet hatte; 3) die übrigen Schriften, Chethubim, von solchen Verfassern, welche nur zu Zeiten und im weiteren Sinne unter dem Einfluß des göttlichen Geistes standen.

Diese Eintheilung ist nicht ohne guten Grund und wir werden später einen solchen Gradunterschied des Geistesbesitzes durchaus anerkennen müssen. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß der Unterschied in dieser Hinsicht zwischen der zweiten und dritten Klasse nicht an allen Punkten sicher durchgeführt werden kann, und die dritte überhaupt ein ziemlich buntes Gemisch verschiedenartiger Bücher enthält. Endlich sind die Verfasser der einzelnen Bücher meistentheils so unbekannt, oder doch nach ihren persönlichen Verhältnissen so wenig bekannt, daß man immer nicht sowohl ihre persönliche Geistesbegabung als vielmehr nur die Beschaffenheit der vorliegenden Schriften zum Maßstabe nehmen kann.

Einfacher und sicherer unterscheidet man daher wohl, nach dem Inhalt der verschiedenen Bücher, vier Klassen: 1) Grundlegung der Theokratie, im Pentateuch. 2) Theokratische Geschichts-Darstellung von Josua bis Nehemia. 3) Theokratisch-reformatorische oder prophetische Schriften.

4) Religiöse Poesie auf Grund des theokratischen Offenbarungswortes. Die ersten drei Classen gehören dabei unter sich wiederum näher zusammen, als die am meisten objektiven. Hier ist Alles That und Thatsache. Sie sagen zuerst, was Gott gethan hat, sich sein Volk zu erlösen, und was er nun von demselben gethan haben will; sodann, was das Volk von diesem Geforderten gethan, oder vielmehr nicht gethan, und was in Folge davon Gott gethan hat, den Gehorsamen zum Lohne, den Ungehorsamen zur Strafe; endlich, was Gott von dem durch mancherlei vergangene und gegenwärtige Zucht geprüften und gesichteten Volke nun weiter will gethan haben, und was er dann zuletzt mit ihm und an ihm zu thun vor hat, im Vorausblick bis an das fernste Ende. Die vierte Klasse dagegen stellt uns den subjektiven Reflex alles dessen im frommen Gemüthe der gläubigen Glieder des Volkes dar, die subjektive Betrachtung der göttlichen Thaten und Thatsachen, in theils lyrischer theils didaktischer Poesie.

Für alle diese Schriften aber ist nun die Richtschnur unserer Beurtheilung eine andere, als bei dem neuen Testamente. Die Kanonicität einer einzelnen Schrift kann hier nicht vor den Ergebnissen äußerer geschichtlicher Kritik über den Verfasser derselben abhängig gemacht werden, weil in Ansehung dieser Personen, wie erwähnt, bei den meisten Büchern große Unsicherheit oder doch Unbekanntschaft mit ihnen herrscht. Statt dessen haben wir hier als äußere Grundlage für die Kanonicität des Ganzen zuerst das Zeugniß Christi und der Apostel, von welchem wir als Christen ausgehen müssen. Der in ihnen waltende Geist hat keinen Theil des damaligen alttestamentlichen Kanons von diesem als einer Urkunde wahrhafter göttlicher Offenbarung namentlich ausgeschieden, und sonach haben wir dies auch nicht zu thun. Dagegen macht der Herr, und die Apostel nicht minder, einen sehr verschiedenen Gebrauch von den einzelnen Bestandtheilen des alttestamentlichen Kanons; häufig werden Gesetz, Propheten und Psalmen angezogen, selten anderes Geschichtliche und Poetische. In Folge davon haben auch wir Recht und Pflicht, zwischen den verschiedenen Büchern zu unterscheiden in Bezug auf die ihnen je nach der Fülle und Reinheit des darin waltenden Geistes zuzuschreibende verschiedene Autorität und Bedeutung. Wenn hier die jüdischen Gelehrten selbst schon nicht unrichtig gesehen haben, so besitzen wir im Lichte des neutestamentlichen Erfüllungsgeistes ein noch sichereres Kriterium für eine solche Prüfung der einzelnen Schriften sowohl nach ihrem Verhältniß zu anderen und hauptsächlichen alttestamentlichen Büchern, als in letzter Instanz zum neuen Testament.

Dabei ist uns ja auch die äußere Kritik nicht in allen Beziehungen, namentlich was die Abfassungszeit einer Schrift betrifft, versagt noch unnütz. Vielmehr ist dankbar anzuerkennen, daß die dahin einschlagenden Forschungen, wo sie im Gegensatz gegen die lange herrschende voraussetzungsvolle negative Kritik des Rationalismus mit nüchterner und gewissenhafter Selbstbeschränkung gethan worden sind, zu günstigen Resultaten in Betreff der meisten und hauptsächlichsten Schriften des alten

Testamentes geführt haben. Aber ein sicherer Wegweiser bleibt bei dem großen Mangel an gewissen historischen Daten doch zuletzt nur die innere Kritik des Geistes, welche wir in Bezug auf das neue Testament bereits der äußeren nebenordnen mußten. Und diese pneumatische innere Kritik hat auch hier im Allgemeinen zu denselben Ergebnissen geführt, wie bei dem neuen Testamente. Sämmtliche Bücher des alttestamentlichen Kanons haben inmitten der christlichen Kirche diese ihre Stellung behauptet, oder nehmen dieselbe, wenn auch mit manchen Modificationen im Einzelnen und Aeußeren [1]), wieder ein, nachdem die Zeit willkürlich subjektiver Kritik sie fast alle daraus hatte verdrängen wollen. Alle stehen in irgend einer näheren oder fernerer Beziehung zum Mittelpunkte der Offenbarung in Christo und haben somit auch jedes sein Recht als gottgeordnete Bestandtheile der Urkunde der vorbereitenden Offenbarungsstufe.

Dazu kommt hier noch der Umstand, daß die Integrität der meisten dieser Schriften durch äußere Zeugnisse wenigstens bis in ein hohes Alter hinauf wohlgesichert ist, indem der alttestamentliche Kanon schon mehr als ein Jahrhundert vor der christlichen Zeit mit Sorgfalt, ja Aengstlichkeit in unveränderter Gestalt so bewahrt worden ist, wie Christus und die Apostel ihn gebrauchen. Hierin haben wir eine Fügung der göttlichen Vorsehung zu erkennen, durch welche uns in Bezug auf die Schriften des alten Bundes ein Ersatz geboten werden sollte für die nach den Zeitverhältnissen ihrer Entstehung uns nicht mehr mögliche eingehende und sichere historisch-kritische Prüfung und Beglaubigung derselben.

Daß der alttestamentliche Kanon so durch die Autorität Christi und der Apostel der Kirche als göttliche Urkunde der vorbereitenden Offenbarung versiegelt worden ist, dies bleibt für sie von der größten Wichtigkeit nicht allein in praktischer, sondern auch in theologischer Beziehung. Denn wenn auch die theologische Betrachtung, wie früher bemerkt, nicht ihren ersten Ausgangspunkt von dem alten Testamente zu nehmen hat, sondern von dem im Glauben ergriffenen neutestamentlichen Zeugnisse von der Person Christi, dem Mittelpunkte aller Offenbarung zum Heile, so tritt ihr, von hier aus rückwärts gesehen, doch erst durch die Zeugnisse

---

[1]) Auf das Nähere hier einzugehen, würde uns zu weit führen und liegt unserem dogmatischen Gesichtspunkte zu fern. Es ist gewiß, daß auch unter den gläubigen Theologen gegenwärtig nur Wenige sind, welche z. B. die Abfassung des ganzen Pentateuchs durch Mose zu vertreten wagen. Aber Manche unter diesen behaupten sie dafür um so bestimmter, z. B. vom Deuteronomium, welches unter dem Einfluß der rationalistischen Kritik lange Zeit als ein Buch spätesten Ursprunges galt. Unter den prophetischen Schriften nimmt eine ähnliche Stellung wie der zweite Petrusbrief ein das Buch des Daniel. Aber es wird sehr zu fragen sein, ob nicht bei diesem ebenso, wie dort bei dem Buche ähnlichen Inhaltes, der Apokalypse, mehr noch subjektive als objektive Gründe gegen dasselbe stimmen. Jedenfalls hat die Glaubenswissenschaft alle Ursache, gerade in Bezug auf das alte Testament nicht einer unbedachten Connivenz gegen einen Standpunkt sich schuldig zu machen, welcher, wie der Ewald'sche, so wenig er mit dem vulgär rationalistischen zusammenfallen will, doch im letzten Grunde und Wesen nicht von demselben verschieden ist.

des alten Testamentes der gesammte Heilsplan Gottes mit der Menschheit in seiner organischen Anlage und genetischen Entfaltung in das rechte Licht. Der ächt geschichtliche, also auch hier im weiteren Sinne gottmenschliche Karakter der vorbereitenden Offenbarung auf Christum hin verleiht dem Verständnisse der Erfüllung in ihm erst seine volle Klarheit, seine sichere und allseitige Begründung (vgl. § 4 und §. 5).

Ein Mangel in der Anerkennung dieses gottgeordneten Verhältnisses, der Bedeutung des alten Testamentes auch für die christliche Kirche und Theologie, wie wir ihn besonders bei Schleiermacher finden, hat daher auch mit Nothwendigkeit eine entsprechende Mangelhaftigkeit im Verstande am Geheimnisse Christi selbst zur Folge. Aber auf der anderen Seite tritt freilich derselbe Fall in anderer Weise ein, wenn über der göttlichen Zusammengehörigkeit des alten und neuen Testamentes die göttliche Unterschiedenheit beider, das Selbstständige und Neuschöpferische der erfüllenden Offenbarung in Christo, dem Logos im Fleische, vergessen oder nicht tief genug erfaßt wird. Dann gestaltet sich das von Christo geschichtlich gestiftete Gottesreich leicht in ein selbst wieder nur vorbereitendes Reich des Gesetzes oder der Verheißung, statt daß es doch auch jetzt schon wesentlich das Reich der erfüllten Gnade und Wahrheit ist. Diesem Fehler in der ersten Gestalt ist die römische, in gewissem Grade auch die reformirte Kirche verfallen, in der zweiten Gestalt verfällt ihr die chiliastische Richtung, welche in der evangelischen Kirche auch hauptsächlich und ursprünglich auf reformirtem Boden ihre Wurzeln hat. Die lutherische Kirche hat hier am meisten — wenn auch nicht absolut — den richtigen Blick in das organische Verhältniß des alten und neuen Testamentes (vgl. § 78).

Für uns kommt es nun zunächst darauf an, sowohl in Bezug auf das neue wie auf das alte Testament näher zu bestimmen, in welcher Weise wir das kanonische Ansehen derselben praktisch wirksam und nutzbar zu machen haben, um den ganzen Wahrheitsgehalt der göttlichen Offenbarung aus dem Worte der heiligen Schrift zu schöpfen. Da gilt es aber zu allererst die Art genauer zu bezeichnen, wie die göttliche Geistesoffenbarung in Gedanken und Wort der Männer eingegangen ist, welcher sie sich zu ihren Werkzeugen bediente, d. h. eine Theorie der sogenannten Inspiration der heiligen Schrift zu geben.

---

§ 10.

Die heilige Schrift als Erzeugniß und Gefäß des heiligen Geistes.

Der menschliche Glaube an das Schriftwort im Einzelnen ruht auf der durch den heiligen Geist aus dem Worte als Ganzem gewirkten Willigkeit zum Glauben an die Person Christi, welcher wiederum die Apostel als seine Boten und Stellvertreter, kraft der Begabung mit

seinem Geiste, bezeichnet. Von Beiden wird auch das alte Testament in seinem göttlichen Ursprung und Zweck anerkannt. Auf diesem im Herzensglauben an Christum zuletzt wurzelnden Glauben an die Inspiration der heiligen Männer ruht für uns die Ueberzeugung von der Inspiration ihrer Bücher, welche nicht eine äußerlich mechanische, sondern eine innerlich dynamische ist. Als solche schließt sie Unterschiede des Grades und der Art nicht aus, sowohl im Verhältniß des alten zum neuen Testamente, als auch in Ansehung der einzelnen Schriften beider Theile unter sich, während doch das praktische Postulat des kindlichen Glaubens, eine nicht trügliche Quelle der Wahrheitserkenntniß zu haben, dadurch vollkommen unangetastet bleibt.

Wie bei der verwandten Frage in Betreff der Kritik (§ 8), so finden wir auch hier, und weil die Inspirationsfrage noch näher ins Leben einzugreifen pflegt, hier in noch höherem Grade, einen scharfen Gegensatz verschiedener Standpunkte. Dem unsererseits vertretenen innerlichen, im Glauben und Geiste freien steht ein anderer, äußerlicher und unfreier gegenüber, dessen Spitze die Behauptung einer sogenannten Verbalinspiration, d. h. die vollständige Zurückdrängung des menschlichen Faktors hinter den göttlichen ist. Ehe wir uns anschicken, dem gegenüber auch hier unter der Losung des gottmenschlichen Princips unseren Standpunkt darzulegen und zu begründen, dürfen wir beim Blick auf die Geschichte das nicht unangemerkt lassen, daß jene unfreie Ansicht immer nur das Eigenthum der an Leben und Kraft des Geistes ärmeren Gebiete und Zeiten der Kirche war, während die andere gerade in den lebensvollsten Epochen an den Hauptträgern des kirchlichen Lebens ihre Vertreter findet. Wenn gleich die alte Kirchenzeit in Beziehung auf die Inspirationslehre keine allgemeine dogmatisch-symbolische Bestimmung aufgestellt hat, vielmehr namentlich bei den ältesten Zeugen hier, ähnlich wie in Betreff des Abendmahles, die weitgreifendsten mit nüchternen Aussagen noch sehr naiv abwechseln, so sehen wir doch die späteren und ausgezeichnetsten Kirchenväter mit ächt gläubiger Wissenschaftlichkeit auf der Seite der freieren Betrachtungsweise stehen, ohne doch der Treue des kindlichen Verhältnisses zu den göttlichen Offenbarungsurkunden etwas zu vergeben [1]).

Wenn man in der mittelalterlichen Zeit ebenfalls weit entfernt war von der Aufstellung eines mechanischen Inspirationsdogma's, so hat dies in Ansehung der Mystik sowohl, als der Scholastik und namentlich der letzteren freilich nicht nur und am meisten in der Glaubensfülle dieser Richtungen seinen Grund, sondern eben so sehr in der falschen Neigung zu einer jugendlichen Subjektivität, welche dichtend oder denkend sich gehen läßt, oder höchstens auf kinderhafte Weise an menschliche Autoritäten versklavt, den rechten männlichen Ernst im Gehorsam gegen die göttlichen

[1]) Vgl. Tholuck, Deutsche Zeitschrift 1850, S. 128 ff.

Geisteszeugnisse nicht fassen und dieser Zucht des Geistes sich nicht beugen mag. In noch viel grellerer Weise zeigt sich eine solche emancipirte Anschauungsweise bei dem neueren Rationalismus, der dann vielmehr den göttlichen Faktor bei der Abfassung der heiligen Schriften gänzlich dem menschlichen aufopfert. Dies widerstreitet eben so sehr unserem gottmenschlichen Grundprincip, wie jene Vernichtigung des menschlichen Faktors, ja noch viel mehr, und diesem Unglauben gegenüber ist freilich jener schwache Glaube, welcher nicht ohne den Buchstaben stehen zu können meint, weit im Vortheil.

Gleichwohl bleibt gewiß, daß nicht er es war, welcher die Reformation der Kirche bewirkt hat, sondern vielmehr der starke Glaube, welcher kraft der unmittelbaren Selbstgewißheit des Geistes in der gläubigen Lebensgemeinschaft mit Christo Freiheit und Treue gegen das Wort auch hier in der Weise zu verbinden wußte, wie die größten Kirchenlehrer der alten Zeit. So sämmtliche Reformatoren, Luther selbst am meisten, aber auch Calvin; ebenso auch die wichtigsten Bekenntnißschriften beider Kirchen, wenngleich sie mehr nur negativ, indem sie nicht ein buchstäbliches Inspirationsdogma geben.

Erst eine spätere Periode, des überhaupt im Buchstaben und Begriff erstarrenden Protestantismus [1]), hat hier, namentlich auf reformirter Seite, jene Ansicht zur Geltung gebracht, die dann von der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts an lange und fast allgemein als die eigentlich orthodoxe galt. Sowie wieder Leben in diesen todten Orthodoxismus kam, mit Spener und Franke, Bengel und Zinzendorf, machte sich sofort auch jene reformatorische Glaubensfülle und Festigkeit geltend, welche mit so sicherem Takte Wesentliches und Unwesentliches zu scheiden weiß und frei in Beziehung auf dieses, unerbittlich ist in jenem. Namentlich Zinzendorf zeichnet sich hier in hohem Maße aus, und wenn er für seine Person hie und da an eines Bengel Schrifttreue seine Freiheit hätte berichtigen können, so ist der laute Thatbeweis für die innerste Reinheit und Wahrheit seines Standpunktes doch der Umstand, daß gerade die Brüdergemeine für ein halbes Jahrhundert und mehr fast die einzige Zufluchtsstätte des lebendigtreuen Schriftglaubens geworden ist, während Alles umher dem Unglauben huldigte. Wenn „das böse Gewissen“ [2]) des neuesten Orthodoxismus daher den Pietismus und namentlich Zinzendorf die Schuld am Aufkommen des Rationalismus beimessen will, so kann die Antwort darauf nur die sein, welche von eben dieser Seite her (F. Stahl) katholischen Gegnern gegeben worden ist, wenn sie nicht im Absolutismus des vorigen Jahrhunderts, sondern in der Reformation die Ursache der Revolution sehen wollten: zwischen beiden sei vielmehr keine

---

[1]) Vgl. d. Formula consensus helvetici, 1675, und Calvini systema locorum theologicorum 1655, s. bei Hagenbach, Dogmengesch. § 241, 4, und Schmid, Dogmatik der luth. Kirche § 6, 11.

[2]) Ein Ausdruck von Prof. Beischlag in seinem Vortrage auf der Versammlung der Evangel. Allianz in Berlin 1857.

andere Gemeinschaft, als die zwischen dem Lichte und dem Schatten. So auch hier.

Auf diesem lebendigen Glaubensgrunde der Reformation sucht sich denn auch die neuere gläubige Theologie in unserer Zeit immer mehr zu bauen, und wenn dies nicht bei Allen ohne einzelne Nachwehen der früheren subjektivistischen Gewöhnung geschieht, so ist es Anderen desto mehr gegeben, Freiheit und Treue wirklich ebenmäßig zu verbinden. Wenn aber eine extreme Richtung [1]) auf Seiten der unlebendigen Restaurationstheologie überhaupt statt dessen zu jenen Satzungen einer vergangenen Zeit glaubt zurückkehren zu müssen, so wird dieselbe wenig Segen stiften, vielmehr das Ihre dazu beitragen, daß der in der Masse nicht erstorbene Rationalismus immer aufs Neue rege gemacht und dem Evangelium zu den Herzen Vieler der Weg versperrt werde.

Wollen wir in dieser Frage hoffen, einigermaßen das Richtige zu erkennen, so müssen wir vor Allem dafür sorgen, daß wir uns nicht den Gesichtspunkt von vornherein verrücken lassen durch allerhand vermeintliche praktische Bedürfnisse und Nothwendigkeiten, gewisse selbstgesetzte Zwecke, um danach dann willkürlich unsere Theorie zu machen. Dies ist der gewöhnliche Fehler, hier aus Schwachheit, dort aus Verderbtheit. Der lautere Glaube in seiner Demuth, Einfalt und Willenlosigkeit hat vielmehr seinen Ausgang allein von dem zu nehmen, was vorliegt, vom Thatbestande, d. h. von dem, was Gott selbst uns der Sache und der Aussage nach in der heiligen Schrift gegeben hat.

Allerdings ist es, wir wir oben anerkannten, nicht minder des gesunden Glaubens unveräußerliches Postulat, daß uns Gott in der Schrift jedenfalls ein wahrhaftiges Erzeugniß und Gefäß des heiligen Geistes und seiner Wahrheit gegeben habe, das Schriftwort, also Gottes Wort uns vermittele. Diese praktische Forderung ist absolut berechtigt und muß auch für uns unangetastet bleiben. Aber einmal ist dieses innerste Herzenspostulat in seiner Allgemeinheit etwas durchaus Anderes, als die unberechtigten subjektiven Wünsche menschlicher Kleingläubigkeit und Kurzsichtigkeit in Beziehung auf das Aeußere und Einzelne, und dann haben wir, nachdem wir die göttliche Berechtigung des ersteren im Voraus nachdrücklich anerkannt, hier zunächst doch auch dies bei Seite zu lassen, um in die rein objektive Betrachtung dessen einzugehen, was in der heiligen Schrift, zunächst im neuen Testamente, vorliegt, oder um Gottes Sprache in That und Wort über die Bibel zu vernehmen.

Sie soll uns zuerst über das Wesen der Inspiration belehren. Wir gehen nothwendig dabei wieder vom neuen Testamente aus, denn das Fundament alles lebendigen Schriftglaubens ist das durch die evangelische Botschaft vom heiligen Geiste im Herzen geweckte Bedürfniß nach einem solchen Heilande, wie eben das neue Testament ihn uns als vorhanden bezeugt, und der daraus durch Geist und Wort geschaffene Glaube

[1]) Vgl. bei Tholuck a. a. O. S. 126, Gaussen und Rudelbach.

des Herzens an Ihn, an seine Person und sein Werk, und darum auch an alle seine Worte (Joh. 14, 1. 11; 12, 49.), als Worte des Gottessohnes und sündlosen, also auch irrthumsfreien Menschensohnes, wie er selbst sie uns, so motivirt, als wahre und göttliche hat bezeugen lassen (Joh. 5, 30; 8, 46; 7, 18.). Er selbst stellt uns die Jünger und Apostel als seine Stellvertreter dar, als Boten seines Wortes, und bezeugt von ihnen eine solche Ausrüstung mit seinem Geiste (Joh. 17, 18. 20; 15, 26; Matth. 10, 14. 15. 20. 40.), daß auch in ihnen Er es ganz eigentlich ist, der zu uns redet, ihr Wort also für uns ebenfalls ein wahres und göttliches ist, weil sie es von Ihm empfangen haben. Dieses unmittelbare Empfangenhaben von ihm ist denn auch nach den Aussprüchen der Apostel selbst die Voraussetzung ihrer amtlichen Beglaubigung, sei es das äußerlich geschichtliche mit dem innerlich geistlichen verbunden, oder mehr nur dieses allein. Jenes bei den älteren Aposteln, dieses bei Paulus (Act. 1, 21. 22; Gal. 1, 12; 1 Cor. 15, 3; 11, 23; 2 Cor. 12, 1 ꝛc.). So stark als es nur geschehen kann, spricht der Letztere das darauf gegründete apostolische Ansehen seines Zeugnisses aus. Aber er macht diesen Anspruch eben auch nur für das so vom Herrn Empfangene geltend, er unterscheidet gewissenhaft davon seine eigene persönliche Meinung in Beziehung auf praktische Punkte (1 Cor. 7, 12. 25; v. 10.) und sagt in Bezug auf geschichtliche Thatsachen das einemal, wo es sich um wichtige Heilsbegebenheiten handelt, daß er es so vom Herrn empfangen habe, das andere mal, wo er von seinem Taufen in Corinth redet (1 Cor. 1, 16.), soviel er sich im Augenblick erinnern könne, sei es so und so. Während Johannes im Evangelium und in den Briefen sich als unmittelbarsten Augen- und Ohrenzeugen hinstellt (Ev. 1, 14. 16; 1 Ep. 1, 1.), und dadurch sein Zeugniß begründet, stützt Lucas (Ev. 1, 1 ꝛc.) das seinige durch die Berufung auf sein allersorgfältigstes Verfahren mit dem von den Autopten Vernommenen und etwa auch schriftlich bereits Vorgefundenen, gleichwie Paulus seinerseits den Timothens ermahnt, zu bleiben in der von ihm empfangenen Lehre (cf. Jud. v. 17; Hebr. 2, 3. 4; 2 Tim. 1, 13; 2, 14.). Dies sind unzweideutige Zeugnisse eines Unterschiedes an Gewicht und Sicherheit zwischen den verschiedenen Worten ein und desselben Gottesboten und den Geschichts- oder Lehrdarstellungen der verschiedenen heiligen Schreiber, nach ihrer eigenen Aussage.

Und dawider können auch die als dicta probantia im entgegengesetzten Sinne oft angeführten Stellen nicht gelten. So z. B. 2 Petri 1, 21, eine Stelle, welche speciell auf die alttestamentliche Weissagung Bezug nimmt, von dieser aber nicht mehr aussagt, als sich für jeden Gläubigen von selbst versteht. Die Hauptstelle ferner, 2 Tim. 3, 16. ist, wenn man streng grammatisch das πᾶσα ohne Artikel mit „jede" übersetzt, zum Beweise ganz untauglich. Aber der Zusammenhang erfordert allerdings entweder die andere Uebersetzung mit „ganz" (γραφὴ v. 16 = ἱερὰ γράμματα νις; cf. Eph. 2, 21 πᾶσα οἰκοδομή.) oder doch diesen Gedanken: jede — sc. von den hier in Rede stehen-

den, den Schriften des alttestamentlichen Kanons. Wie dem indeß auch sei, jedenfalls sagt das θεόπνευστος, gleichviel ob man dasselbe zum Subjekt oder zum Prädikat des Satzes zieht, in seiner Allgemeinheit an und für sich sowohl, als nach dem Sinne, welcher dem Worte durch die folgenden Prädikate gegeben wird, eben auch nicht mehr aus, als schon in Bezug auf das alte Testament, auf welches die Aussage im Zusammenhange ja allein gehen kann, jeder Gläubige einräumen muß, und vom neuen Testamente dann, in allerdings vollkommen berechtigter Uebertragung, noch mehr gilt. Aber von dem, was buchstäbliche oder überhaupt mechanisch äußerliche Inspiration genannt werden muß und was so Viele hier bewiesen glauben, besagt die Stelle nicht das Mindeste. Eher kann dies so scheinen bei einer anderen, Ev. Joh. 10, 35 — wo noch dazu der Herr selbst so argumentirt, daß er gerade den Wortlaut eines Psalms als unumstößliche Wahrheit voraussetzt. Aber er disputirt hier mit den feindseligen Juden, und die Wendung hat daher ohne Zweifel etwas Accommodatives — nur mit diesen ihren gewohnten Waffen konnte er sie äußerlich rasch schlagen — während die innere Wahrheit seiner Argumentation in dem wiederum für jeden Gläubigen zweifellosen Axiom liegt, daß die Schrift, das von Gott seinem Volke gegebene Licht auf dem Wege, doch nicht „Gott lästern" könne, wie man es ihm schuld gegeben hatte,

Den erörterten Aussagen der heiligen Schrift selbst entspricht nun auch die objektive Sachlage, der vorliegende Thatbestand. Die Geschichtserzähler erzählen nicht nur Verschiedenes, sondern oftmals auch ein und dasselbe auf verschiedene Weise, mitunter so, daß sich die Berichte im Einzelnen unleugbar widersprechen; und dabei zeigt sich eine völlige Gleichgültigkeit gegen ein solches Verhältniß oder die Möglichkeit desselben. Die Darstellungen nehmen keine Rücksicht aufeinander, keine zeigt eine sorgliche Verklausulirung oder Legitimirung ihres Inhaltes. Die Lehrschriften geben fast sämmtlich nur Gelegentliches, nirgends ein wirklich vollständiges Lehrsystem, selten eine zusammenhängende, einigermaßen abschließende Erörterung auch nur eines Lehrstückes; noch seltener einzelne äußere Gebote für das Leben, desto häufiger freie Ansprache und Ermahnung. Mit einem Wort, wir finden hier keinen Gesetzescodex für Lehre und Leben, sondern — Briefe, d. h. Lebensmomente, durch Feder und Tinte fixirt, individuell und aphoristisch, wie die Eigenthümlichkeit des Schreibers und die Angelegenheiten desselben oder die der Leser es mit sich brachten, meist praktisch zusprechend, nicht streng entwickelnd, vielmehr ganz frei Zeitliches und Persönliches immer einflechtend in das Allgemeine und Ewige, oft so, daß nur jenes durch dieses ins rechte Licht gesetzt, und gestützt wird. Selbst der in seiner Art sonst einzige Römerbrief macht von dieser Karakteristik doch nicht durchaus eine Ausnahme. Und wie nachdrücklich wird auch positiv Zeugniß abgelegt gegen alles Gesetzwesen überhaupt und so auch gegen das fleischliche Buchstabenthum (Joh. 6, 63; 5, 39. 40; 2 Cor. 3, 1 ꝛc.), wie dringend wird allenthalben Leben, Geist, Ganzheit und Freiheit des Glau-

bensstandpunktes, wenigstens in seiner Reife, gefordert! Christus durch den Geist soll in des Menschen Herz und dies dadurch nun Gott zu eigen und dem Bilde des Sohnes Gottes ähnlich werden — das ist allenhalben der Zielpunkt aller Lehre und Ermahnung.

Eben darum mußte auch nach Gottes Willen und Leitung die Gestalt der neutestamentlichen Urkunden die geschilderte sein. Urbildliche Darstellungen des neuen in die Welt eingetretenen Lebens in concreter Lebendigkeit und frischer Ursprünglichkeit konnten und sollten es der Natur dieses erfüllenden gottmenschlichen Princips zufolge allein sein, die gegeben und der Nachwelt überliefert wurden. Es ist hier eben so sehr wie bei der entsprechenden Gestaltung des Kanons (cf. § 8.) das geschichtlich Gegebene zugleich das göttlich Nothwendige und Beabsichtigte.

Anders dagegen steht freilich auch hier das alte Testament. Dies ist die vorbereitende Stufe des στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς, des Buchstabens. Den Wettern des Sinai entsprechend sind auch die zehn Worte des Sinai auf den steinernen Tafeln. Und denselben Grundtypus zeigt im weiteren Sinne auch das gesammte übrige Gesetz mit seinem positiven setzenden und fordernden Lapidarstil. Nicht anders aber auch die Weissagung der prophetischen Zeit, je direkter und bestimmter sie ist, desto mehr. Da ist unmittelbarer Gottesspruch, Gotteszeichnung; das menschliche Organ, mehr oder weniger gewaltsam herausgehoben aus seiner übrigen Daseinsform, — ἔκστασις — ist nur leidentlich empfangend und in entsprechender Weise mehr unfrei wiedergebend thätig. Indeß kann dieser Gegensatz zwischen Altem und Neuem auch kein absoluter, mechanischer sein und ist es nicht; die organischen Verbindungsmomente fehlen nicht ganz.

Einestheils finden wir ja auch dies Element des im besonderen Sinne Außerordentlichen im neuen Testamente hie und da und gerade bei den Hauptzeugen (Act. 10; 2 Cor. 12; Apoc.); anderentheils gruppirt sich doch auch im alten Testamente eine nicht so unmittelbar und übergewaltig göttlich auftretende Mannigfaltigkeit von Geschichte, Lehre, Dichtung um jene Grundpfeiler des Gesetzes und der Weissagung, in welcher sowohl im Verhältniß zu diesen Haupt- und Grundzeugnissen, als in demjenigen ihrer einzelnen Stücke zu einander ein Unterschied göttlicher Begabung und Begeistung sich so wenig verkennen läßt, als die Verschiedenheit menschlicher und zeitlich-örtlicher Eigenthümlichkeiten. Ja selbst bei jenen großen prophetischen Zeugnissen ist wenigstens in der letzgenannten Beziehung eine Mannigfaltigkeit unleugbar.

Dazu nehme man die Art, wie das Ganze der alttestamentlichen heiligen Schriften im neuen Testamente behandelt, gehandhabt wird. Auf der einen Seite wird es so durchgehend und nachdrücklich als das, was es ist, göttliche Offenbarungsurkunde, Gottes Wort, anerkannt und angewendet, auf der anderen Seite aber wie frei im Einzelnen benutzt, wie wenig oft der Wortlaut, der unmittelbare und nächste Sinn festgehalten oder premirt, wie sehr oft eine weiter greifende Deutung im Lichte

des erfüllenden und allverklärenden neuen Geistes in jene Zeugnisse hineingelegt! Eben dies leugnet nun freilich eine von entgegengesetzten dogmatischen Voraussetzungen an die Schrift hinantretende Betrachtungsweise. Aber sie thut und kann es nur thun auf Kosten einer unbefangenen und gesunden Exegese [1]). Zum Mindesten kann das eigenthümliche Verhältniß nicht weggeleugnet werden, in welches an so vielen Stellen das alte Testament zum neuen tritt durch die ungenauen Uebersetzungen der Septuaginta, welche gleichwohl, zwar keineswegs immer, aber doch in so manchen Citaten ohne Weiteres von den neutestamentlichen Autoren benutzt werden [2]). Nimmt man dazu noch die ganze Beschaffenheit des neutestamentlichen Textes selbst, wie wir sie unter dem Gesichtspunkt der Kritik konstatiren mußten, so kann nach Allem in der That wohl kein Zweifel mehr sein über das, was die neutestamentliche Urkunde selbst nach dem in ihr vorliegenden Lehr- und That-Bestande uns in Betreff der Inspiration der heiligen Schriften an die Hand gibt.

Das Resultat ist dies, daß von mechanischer Einhauchung, Diktirung der Gedanken, Worte, Buchstaben, dieser Beschaffenheit des neuen Testamentes zufolge so wenig die Rede sein *kann*, als es dies, dem höheren göttlichen Zweck mit der Schrift und ihrem eignen innersten Wesen zufolge sein *soll und darf*. *Nicht eine Inspiration der Bücher, sondern der heiligen Männer* ist die Wahrheit, gerade in Bezug auf das neue Testament. Und das bei allen neutestamentlichen Autoren gleiche *innerste Wesen* derselben ist im Allgemeinen die Begabung des Herzens und von da aus auch der Erkenntniß mit dem specifisch christlichen, d. h. gottmenschlichen Lebensprincip des heiligen Geistes, welcher, von dem verklärten Heiland gesendet, Ihn den Jüngern wiederbringt und nun auch in ihnen von Stufe zu Stufe immer vollständiger verklärt. Sofern diese Gabe des heiligen Geistes an und für sich und in irgend einem Maße *allen* Jüngern, d. h. Gläubigen als solchen zukommt (1 Cor. 2, 12 ꝛc.; 1 Joh. 2, 20. 27.), haben denn die Apostel einerseits nichts specifisch Anderes vor Jenen voraus; wie aber andererseits der Gläubige überhaupt doch nach Verhältniß seiner Reife und Ganzheit im neuen Leben erst eines höheren Maßes dieses Geistes theilhaft wird, haben gerade diese Erstberufenen, in so einziger Weise vom Herrn selbst Erzogenen und amtlich zu Gründern und Trägern seiner Gemeine Eingesetzten auch in eminentem Maße den Besitz des Geistes. Jedoch ist auch dies wiederum nicht als ein magisches oder mechanisches Verhältniß amtlicher Begeistung zu denken, vielmehr finden wir auch bei ihnen, die hervorragendsten nicht ausgeschlossen, einen lebendig psychologischen, geschichtlichen Unterschied von Momenten besonderer, außerordentlichster Geisteserhebung oder Entzückung (s. oben) auf der einen,

[1]) Man vergleiche Stellen wie Matth. 2, 15. 17. 23; Act. 2, 25 ff.; Röm. 4, 13; 10, 6; 11, 4 (praet. pro futuro); 1 Cor. 14, 21; Galat. 4. 21 ff.; Eph. 4, 8; 5, 14; Hebr. 1, 6 ff.; 2, 6 ff. 13; 10, 5 ff. u. a. m.

[2]) cf. Hebr. 2, 9; 10, 37. 38; 11, 21; 12, 26; Röm. 2, 24; 9, 28.

und anderer Momente psychischer, selbst ethischer Schwäche und Verdunkelung des Geisteslebens auf der anderen Seite (Gal. 2, 11 ff.; 2 Cor. 12, 13 ?). Damit ist denn im Grunde auch dies gegeben, daß, wenn Gott diese seine Knechte brauchen wollte, schriftliche Zeugnisse zu thun, welche, mochte ihre nächste Veranlassung noch so natürlich geschichtlich sein, doch nun einmal in seiner Vorsehung bestimmt waren, auf alle Zeiten hinaus als urbildliche und normative zu gelten, er ihnen auch gerade dann das dazu erforderliche volle Maß des Geistes nicht wird haben fehlen lassen, und wiederum, daß er sie nicht habe schreiben lassen in anderen schwächeren Momenten. Es wird auch nicht zufällig sein, daß der eine Brief uns erhalten worden ist, der andere verloren gegangen (1 Cor. 5, 9; Col. 4, 16.). In Gottes Haushaltung ist nichts bloßer Zufall. Nur darf eine solche göttliche Verhütung und Fügung nicht mechanisch äußerlich gedacht werden, denn dies ist sie ebensowenig jemals, sondern in der vollen psychologischen und geschichtlichen Lebendigkeit und organischen Vermittelung, welche sie allenthalben hat. Dasselbe gilt dann auch nach der positiven Seite hin, in Bezug auf die Geisteserfüllung der heiligen Schreiber bei Abfassung der uns erhaltenen Schriften. So falsch es wäre, wollte man eine specifisch andere Art der Begeistung in solchen Stunden behaupten, so richtig wird es sein, eine ökonomisch bedingte graduelle Erhebung ihres Geistes anzunehmen. Dies bringt selbst schon die Analogie eines jeden Christen- und Zeugenlebens in gewissem Grade mit sich. Und so ist denn kraft des Besitzes jenes νοῦς χριστοῦ oder des χρίσμα τοῦ πνεύματος im Allgemeinen, und auf Grunde solcher besonderen providentiellen Gnade das geschriebene Wort der Apostel überhaupt, und in demselben das Einzelne immer in demselben Maße, als es dem Mittelpunkte der Wahrheit näher steht und organisch zugehört, für den gläubigen Leser und Hörer Gottes Wort (1 Petri 4, 11.), wie es Paulus, bei aller keuschen Selbstkritik im heiligen Geist, als solches zuversichtlich weiß und hinstellt (1 Cor. 7, 8. 10. 12. 40; 11, 16; 2 Cor. 11, 17; Gal. 1, 11. 12 ꝛc.).

Wie nun aber so bei ein und demselben Apostel Unterschiede im Einzelnen nicht zu leugnen sind, so sollte ein verschiedenes Maß des Geistesbesitzes bei den einzelnen biblischen Autoren, zunächst den neutestamentlichen, ebenfalls nicht verkannt werden. Dies führt uns weiter zu der Erörterung der in dem gemeinsamen innersten Wesen aller neutestamentischen Begeistung gleichwohl vorhandenen Unterschiede der Art und des Grades. J. T. Beck [1]) faßt dieselben auf einfache und treffende Weise so auf, daß er drei Hauptstufen unterscheidet, deren erste sich auszeichnet durch ein gleich hohes Maß ursprünglicher Unmittelbarkeit der göttlichen Erkenntnißmittheilung und freibewußter Aneignung und Durchdringung des Offenbarungsinhaltes von Seiten der menschlichen Organe, so daß, mag die erstere nun das eine Mal in Form besonderer Gesichte, oder auf ge-

[1]) Vgl. Einleitung in das System der christlichen Lehre. S. 231 ff.

wöhnlichem innerem Wege geschehen sein, der Empfänger jedenfalls zu einer selbständigen, durch die eigne Individualität sowohl als durch das Bedürfniß der Gemeine speciell bestimmten Reproduktion befähigt ist. Hier herrscht das vollendetste Ebenmaß in der Ausbildung des auch in dieser Beziehung maßgebenden gottmenschlichen Grundprincips, somit die meiste Aehnlichkeit mit dem Geistesleben und Geistesschauen des Herrn selbst (Joh. 3, 11.). So bei den Hauptzeugen des apostolischen Kreises, Petrus, Paulus, Johannes.

Die zweite Stufe repäsentirt vorwiegend das erste jener beiden Momente, einzelne charismatische mehr momentane Offenbarungen von Gott, nach der Weise der alttestamentlichen Prophetie, ohne das entsprechende Maß subjektiver Aneignung und freien Verständnisses. So bei jenen neutestamentlichen Propheten ebenfalls, mit ihren Offenbarungen (cf. 1 Cor. 12, 10; 14, 26). Sie kommen aber hier nicht weiter in Betracht, da sich dergleichen einzelne Aussprachen gerade für das neutestamentliche Gebiet nicht zur schriftlichen Aufzeichnung und Aufbewahrung eigneten. Hierin unterscheidet sich die erfüllende, geistesinnerliche, gottmenschliche Oekonomie wesentlich von der vorbereitenden.

Dagegen kommen auch für jene in Betracht die Erzeugnisse einer dritten Stufe des Geistesbesitzes, bei welcher die außerordentliche Uebernatürlichkeit der zweiten ebenso wie die erhabene Ursprünglichkeit und tiefe Centralität der ersten fehlt, dagegen wiederum eine freiere subjektive Aneignung, Durchbildung und reproduktive Behandlung des allgemeinen christlichen Offenbarungs- und Glaubens-Inhaltes stattfindet, welchen die Zeugen der ersten Linie diesen Männern der zweiten vermittelt haben; wie den *διδάσκαλοι* und *εὐαγγελισταί* (Eph. 4, 11; Hebr. 2, 3. 4.). Jemehr ihre Erkenntniß eine auch der Form nach nicht außerordentliche, sondern gewöhnliche ist, desto mehr eignet gerade diese Stufe sich wieder zur schriftlichen Aufbewahrung und bleibenden praktischen Anwendung auch auf dem neutestamentlichen Gebiete und von ihr finden wir daher wieder Specimina im neuen Testament.

Wenn die Briefe der Hauptapostel nebst dem Evangelium des Johannes getreue Abbilder der ersten Stufe sind, so verbindet sich der Karakter dieser mit demjenigen der zweiten Stufe in dem einzigen prophetischen Buche des neuen Testamentes, der Apokalypse, dagegen in gewissem Sinne mit dem der dritten im Evangelium des Matthäus, sofern dies bei aller apostolischen Ursprünglichkeit und Tiefe doch seinem allgemeinen Zuschnitte nach jenen mehr peripherischen, isagogischen, Karakter theilt, welcher die synoptischen Evangelien von dem johanneischen unterscheidet. Die anderen beiden synoptischen Evangelien, Arbeiten von Apostelschülern, gehören dann noch entschiedner der dritten Stufe an. Ebenso die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief, die Briefe des Jacobus und Judas.

Aller dieser Unterschiede ungeachtet, ist der wesentlich gleichartige Karakter dieser neutestamentlichen Schriften gleichwohl nicht zu übersehen. Er beruht auf dem, wenn auch an Intensität verschiedenen, Durchdrungensein von der erleuchtenden Wirksamkeit des heiligen Geistes als des

Geistes Christi, — (in vollerem Sinne als Petrus dies I, 1, 11; von den alttestamentlichen Propheten aussagt cf. Joh. 7, 39.) — d. h. des im Fleische verklärten Gottes. Dieser Geist Christi ist es, in welchem alle μυστήρια offenbar und alle Tiefen der Wahrheit für den Glaubenssinn zugänglich sind, weil er selbst das vollendete gottmenschliche Lebens- und Lichtprincip ist.

An diesem Punkte hauptsächlich unterscheidet sich von der neutestamentlichen Inspiration die des alten Testamentes. Im Gebiete dieses letzteren kann es noch nicht zu einer solchen innigen und umfassenden Einigung des Objektiven und Subjektiven, des Göttlichen und Menschlichen kommen, weil eben die Versöhnung zwischen Gott und der Menschheit noch nicht vollzogen, der Gottmensch noch nicht da war, sondern nur auf Grunde gewissermaßen anticipirender Erweisungen Gottes in seiner Treue und Barmherzigkeit von dem hoffenden Glauben der Menschen ein noch zukünftiges Heil erschaut und ersehnt wurde. Können einzelne Männer des alten Bundes, wie ein Mose, ein Jesajas, den Zinzendorf vorzugsweise den Evangelisten des alten Bundes nennt, vielleicht verglichen werden mit jenen neutestamentlichen Repäsentanten der ersten und höchsten Stufe, so behält doch auch ihr gesammter Geistesbesitz den Karakter des Unabgeschlossenen, des Niederen im Verhältniß zum höheren neutestamentlichen Lebensgebiete (cf. Matth. 11, 11.). Die vorherrschende Eigenthümlichkeit der prophetischen Inspiration im alten Testamente ist vielmehr, wie schon bemerkt, die der zweiten Stufe, auf welcher die Geisteswirksamkeit zwar in voller göttlicher Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit auftritt, aber auch eine minder selbstständig ergriffene, nicht so mit dem ganzen Wesen verschmolzene ist. Bei anderen alttestamentlichen Autoren, wie die Geschichtschreiber und Sänger der meisten, besonders der späteren Psalmen, ist dies subjektive Moment wohl mehr vorhanden, aber es ist dann auch um so mehr nur der allgemeine theokratische Glaubensgeist, durch welchen sie Gottes Wort und That hintennach zu verstehen und darzustellen befähigt werden. So zeigt sich denn wohl eine Stufenunterscheidung wie im neuen Testamente, aber Alles im niederen Grade, sowohl was die Klarheit und Vollständigkeit der göttlichen Offenbarungen, als was die Lebendigkeit und Tiefe der menschlichen Aneignung betrifft; es bleibt hier auch dem erleuchteten Sinne selbst noch immer Vieles völlig dunkel in den Gegenwart und Zukunft umfassenden und oft so räthselhaft verschlingenden Drakeln und Führungen Gottes im alten Bunde (1 Petri 1, 10.).

Alle solche Verschiedenheiten nun des Maßes und der Art, wie sich die Geisteswirksamkeit äußert, so im Verhältniß des alten Testamentes zum neuen, wie in dem der einzelnen Männer und Schriften innerhalb beider zu einander, können nicht auf eine von der verschiedenen individuellen und zeitlichen Begabung und Entwickelungsstufe der Menschen abstrahirende Weise erschöpfend und richtig erklärt werden. Wohl theilt der Geist einem Jeglichen zu, nach dem er will (1 Cor. 12, 11.), aber die Freiheit der göttlichen Liebe und Weisheit ist nirgends mechanische

Willkür, und zumal der specifisch gottmenschliche Karakter des neutamentischen Gebietes wehrt uns eine solche Anschauungsweise auf das Entschiedenste. Auch die Geschichte weist eben dahin, von des Moses ägyptischer Jugendbildung bis zur rabbinischen des Paulus. Und wie übereinstimmend mit der jedesmaligen zeitörtlichen und beruflichen Stellung, wie lebendig und in sich einheitlich individuell ausgeprägt ist die verschiedene Weise der einzelnen Autoren in Gedanken und Ausdruck! eines Hosea und Jeremia, Jesaja und Ezechiel, — eines Markus und Johannes in den Evangelien, Johannes und Paulus, Paulus und Jakobus in den Briefen! Kann selbst bei den alttestamentlichen Propheten, trotz der berührten Beschaffenheit ihrer Orakel, dies Element menschlicher Subjektivität nicht fehlen, wie viel weniger im neuen Testamente! Und es darf auch nicht fehlen, wenn nicht das Lebensganze der heiligen Schrift zu einem todten Petrefakt oder zu einem mechanischen Orgelwerke werden soll, wodurch die tiefste gottmenschliche Grundidee der erfüllenden Offenbarung in ihrem Wesen verletzt werden würde.

In der That kann im vollen Sinn und Ernste jener mechanischen Betrachtungsweise nur ein Standpunkt huldigen, welcher, wesentlich noch knechtlich statt kindlich, von wahrhaft treuer, aber darum doch um nichts weniger freier Einigung des Göttlichen und Menschlichen im Geiste und Glauben keinen lebendigen und zuversichtlichen Begriff hat, nichts weiß von heiligender Verklärung, sondern nur von Vernichtung des natürlich Gottgegebenen durch das in Christo Neugegebene, oder doch nicht hinaus kommt über ein ganz äußerliches, unorganisches Verhältniß beider zu einander. Andererseits ist aber in dergleichen Dingen auch nie etwas äußerlich zu beweisen. Es ist damit wie mit dem Geschmack in Sachen der Kunst, mit dem Gesunden in allen geistigen Gebieten und Thätigkeiten.

Bei Anderen gestaltet sich eine solche unfreie Anschauung weise mehr nur in Folge der ängstlichen praktischen Besorgniß um eine genügend sichere Quelle göttlicher Wahrheit und Willenserklärung. Dieser Standpunkt ist ein halb kindlicher und halb knechtlicher, kinderhafter im Sinne von Gal. 4, 1. und somit in einem gewissen Stadium durchaus natürlich, ja beinahe normal. Jeder äußerliche menschliche Irrthum, jeder Gedächtnißfehler, jede „eigene Zuthat“ u. s. w. möchte Derjenige durchaus leugnen, der sich noch zu schwach fühlt, kraft der Erkenntniß des Geistes und Wesens der Offenbarung im einzelnen Falle zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem mit Sicherheit zu unterscheiden, wie das namentlich in der christlichen Laienwelt und besonders bei den Anfängern im Glauben kaum anders sein kann. Hier ist ein eigentliches Beweisenwollen, wenn es auch eher möglich wäre, doch gleichfalls nicht am Platz und Der thut nicht wohl, welcher vor der Zeit und gewaltsam einem schwachen Bruder das „Gesetz“ wegreißt, welcher sich ohne dessen Schranke und Stütze noch nicht zu halten weiß! — Die Lehre von der Inspiration ist, wie die von der Kritik, wenn sie gründlicher eingehend behandelt werden soll, keine Speise für die νήπιοι, sondern gehört den τελείοις. Man hat nicht

nöthig, Jenen Falsches vorzuspiegeln und darf das aus sittlichen und praktischen Rücksichten nicht, wohl aber ist es Pflicht, ihnen für die Zeit jene kindliche Einfalt der νηπιότης zu erhalten, welche oft ein ganzes Leben lang die Klippen nicht erst bemerkt, an denen Andere in ihrem Vorwitze scheitern. Ein afterprotestantischer mechanischer Demokratismus, zu welchem presbyterianische Principien leicht führen, verkennt freilich dies göttliche und heilige Recht der verschiedenen Gaben — beziehungsweise also auch Berufe — und Grade im christlichen Gemeinschaftsleben, aber er untergräbt darum auch jede freiere und tiefere, zumal theologisch wissenschaftliche Gnosis, zum schließlichen Schaden nicht nur dieses besonderen Gebietes, sondern auch des Gesammtlebens der Gemeine.

Auf der anderen Seite aber ist es freilich noch mehr dem Grundprincip des Evangeliums zuwider, wenn eine tiefere Einsicht in die fraglichen Verhältnisse sich als eine standesmäßig esoterische unaufrichtig abschließen wollte. Dies gäbe ein hierarchisches Theologenthum nach römischem Zuschnitt. Vielmehr muß, auf gegebenen Anlaß, wo das wirkliche Bedürfniß der inneren Lebensentwickelung im Glauben für den Einzelnen es nun einmal so fordert, auch dem gebildeten und forschenden Laien die Einsicht gewährt werden, daß eine solche Theopneustie, wie man sie von jenem Standpunkt aus wünscht, nach der Sachlage und Aussage der heiligen Schrift selbst wirklich nicht vorhanden ist und auch nicht vorhanden sein kann, weil sie, wenn sie da wäre, dem wahren Glauben eben so schädlich als unnütz sein würde, da in letzter Instanz doch Niemand glauben wird noch glauben soll, anders als durch das unmittelbare innere Zeugniß des Geistes aus dem Worte im Herzen überwunden, um fort und fort an der Hand des Wortes durch dasselbe Geisteszeugniß in alle Wahrheit geleitet zu werden, bis sie endlich immer klarer und vollständiger „wie im Buche so im Herzen steht." Das ist aber eben allein des Geistes königliches Werk und nicht das des Buchstabens; dieser Geist verleiht dann zur Stunde, wo es nöthig ist, auch die erforderliche Kraft zur Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen, oder doch zum einfältigen Stehenlassen dessen, was für die Zeit noch nicht verstanden wird. Jedenfalls aber muß auf berufsmäßige Weise dem Theologen als solchem die klare und gründliche Einsicht in den Thatbestand gegeben werden, und es ist nur einem jeden Jünger der theologischen Wissenschaft um so mehr zu wünschen, daß er, obwohl an Jahren meist noch so jung, doch in der Schule des göttlichen Geistes bereits die Reife des Geistes und Herzens, des Glaubens und der Erkenntniß erlangt habe, welcher die Wahrheit nicht eine zu starke Speise ist.

Beiden aber, dem Laien und Anfänger, wie dem sogenannten Gelehrten und Gereiften kann nun aber auf der anderen Seite auch das um so zuversichtlicher bezeugt werden, was den Inhalt jenes anfangs berührten, nothwendigen und berechtigten praktischen Glaubenspostulates ausmacht, und auch durch die gründlichste und umfassendste Prüfung der Sache nur immer aufs Neue und sicherer als wirklich und wahr bestätigt wird: daß Gott nicht eine trügliche Quelle seiner Wahrheit der Welt

gegeben hat. Mag ihre äußere Knechtsgestalt äußere Mängel genug, historische Ungenauigkeiten oder Widersprüche, differente Typen der Lehre, und mögliche mehrfache Auslegung einzelner Stellen mit sich führen — hier wie gegenüber den Resultaten der Kritik (vgl. § 8) gilt doch der Satz: Falsches, wesentlich Falsches, wodurch auch ein einfältig und aufrichtig nach Heil und Wahrheit suchendes Herz ohne seine Schuld irre geführt werden könnte, ist nirgends zu finden in der ganzen heiligen Schrift. Dafür hat Gott neben jener providentiellen Oekonomie in Bezug auf das Schreiben der heiligen Männer selbst auch dadurch gesorgt, daß er zur Zeit des Abschlusses der beiden Kanones den handelnden Männern soviel Gabe der Geisterprüfung verlieh, daß Irrthümliches und Nachtheiliges der Art überhaupt nicht oder doch nicht auf die Dauer hat aufgenommen werden dürfen. Ja er hat, wie natürlich, sich in derselben Weise zu Denen bekannt, welche durch ihre Uebersetzung ganzen Völkern die Schrift gleichsam aufs Neue in die Hand zu geben hatten. Wie viele Unrichtigkeiten Luthern als Uebersetzer auch nachgewiesen werden können, — eine Unwahrheit nirgends (vgl. Eph. 3, 19). Oft könnte man sogar die Geistesvariante in einer solchen unrichtig übersetzten Stelle dem ursprünglichen Gedanken des Autors vorziehn [1]).

Und dazu kommt noch eine große Thatsache: so mannigfaltig und im Einzelnen mangelhaft die äußere Erscheinung der ganzen heiligen Schrift sich darstellen mag, eben so sehr muß jedes offene Auge die durch das Ganze hindurchgehende tiefe und klare, feste und doch lebendige Einheit des Geistes erkennen, und zwar eines Geistes, der so ganz und gerade entgegengesetzt ist Allem, was dem natürlichen Sinne und Herzen nahe liegt. Es gilt da von der Urkunde der Offenbarungsreligion und des Christenthums, als ihrer Blüthe, ganz das, was wir früher von ihr selbst sagen mußten: daß dem menschlichen Eigenleben so allenthalben und absolut der Tod angekündigt und das Gottesleben so allein und ganz an dessen Stelle gesetzt wird, ist der tiefste und unzweideutige Stempel des göttlichen Ursprungs dieser Schriften. Und daß dieses wunderbare Eine eben in einer solchen Mannigfaltigkeit von Personen und Entwickelungsstufen, Anschauungsweisen und Ausdrucksformen durch Jahrtausende hindurch im Grunde doch immer sich selbst gleich und getreu bleibt, das macht es in der That doppelt gewiß, daß hier nicht Zufall und Menschenwitz, sondern Gottes Rath und That wirksam gewesen ist. Endlich verbindet sich hiermit für jeden späteren Forscher noch das Erfahrungszeugniß aller seiner Vorgänger, unter allen Geschlechtern der wiederum bald zweitausendjährigen Geschichte des Christenthums, das einstimmige Zeugniß der Gläubigen, der Laien und Gelehrten, der Ausgezeichnetsten immer am

[1]) Vgl. z. B. Jerem. 17, 9: Das Herz ist ein heillos und tückisch Ding, was ja leider nur zu wahr, aber nicht so tief und umfassend ist als das lutherische »ein trotzig und verzagt Ding«, welches Röm. 2, 8 (ἐριθεία) und Apoc. 21, 8 (δειλοί) energisch verknüpft.

meisten, welche in diesem Buche immer mehr ihr Leben und Licht, ihr Ein und Alles gefunden haben.

Durch diese objektiven, geschichtlich vermittelten Argumente wird das unmittelbare innere Zeugniß des Geistes im Herzen des Einzelnen, welches nie fehlt, auf eine solche Weise bestärkt, daß der in Erfahrung und Erkenntniß gereifteste Gläubige nach keiner anderen äußeren Stütze sich wird umsehen wollen außer denen, welche er wirklich als von Gott gegeben vorfindet, und mit um so unerschütterlicherer Ruhe seines Glaubens sich freuen kann, weil er denselben zuletzt unabhängig weiß von den wechselnden äußeren und einzelnen Fragen der Wissenschaft in Geschichte und Geographie, Kritik und Exegese, im lebendig persönlichen Haben Christi aus und nach der Schrift durch den Glauben (1 Joh. 5, 12) auf den Felsen gegründet, welcher die Welt überdauert.

Ja dieselbe Einfalt des Glaubensgehorsams, von welcher der Anfänger ausging, macht es, wenn sie im gereiften Gläubigen zu ihrer rechten Erfüllung gekommen ist, demselben klar und gewiß, daß er andere Stutzen als die von Gott thatsächlich ihm gegebenen auch gar nicht begehren noch suchen darf. Er würde dadurch die göttliche Weisheit meistern und sich selbst nur schaden. So ist es in der That auch bei der größten Verschiedenheit der Ansichten, wie überhaupt, so in diesem speciellen, unter ernsten Christen so viel bestrittenen Punkte doch immer die eine und gleiche gotteskindliche Grundtugend in Bezug auf die göttlichen Zeugnisse in Wort und That, welche Beide, einen Jeden auf seine Weise erfüllt und bestimmt. Beide thun — urtheilen — was sie thun „dem Herrn" und darum müssen auch beide einander tragen um des Herrn willen, nicht bloß der Starke den Schwachen, sondern auch der Schwache den Starken. (Röm. 14, 1 ff.)

Diese Frage über die Inspiration oder das Verhältniß von Geist und Buchstaben, welche für die evangelische Kirche, als die Kirche des Wortes, eine der eingreifendsten Lebensfragen ist, bleibt zum Schaden der Kirche und ihrer wahren Selbstvollendung nur darum noch immer eine so viel bestrittene und oft so schief beantwortete, weil es in der Wissenschaft noch zu sehr an dieser rechten ethischen Erfassung derselben und im Leben an der gehörigen Unterscheidung der Stufen und Berufe in der Gemeine fehlt. Die Wissenschaft ist aus der Zeit des Nationalismus her noch zu sehr gewohnt, die Freiheit in Bezug auf diesen Gegenstand fleischlich aufzufassen als eine Gelegenheit, dem eigenen Geiste Spielraum zu geben, statt daß sie ihr eine heilige Sache des Gewissens und Gehorsams im Glauben sein muß. Kein Wunder, daß dann die praktischen Christen diese Freiheit als eine Standessünde der Gelehrten ansehen und mit aller Entschiedenheit bekämpfen zu müssen glauben.

Erst wenn die Theologie auch in diesem Punkt sich als eine wahre Geistesweisheit der gereiften Einfalt, des starken Glaubens erweiset und bewährt, kann das Zeugniß des Starken Eingang zu finden hoffen, wenn er den Schwachen auch daran mahnt, wie unüberwindlich im Menschen, der Fleisch ist von Natur, die Sucht ist, an das Fleisch, den Buchstaben,

an das, was vor Augen ist, sich zu hängen, wie aber, weil Gott Geist ist, doch Alles ankommt auf den Geist, der allein Leben gibt, auf das Herz und dessen persönlich-lebendige Gemeinschaft mit Gott in Christo, durch den heiligen Geist. Und läßt man dabei nur auch allezeit die lebenskräftige Hinweisung auf Christum, als die Wahrheit und das Leben, auf den persönlichen Heiland, als den einigen und allumfassenden Mittelpunkt der Gottesoffenbarung in der Schrift alten und neuen Testamentes, nicht fehlen, so wird auch der bedenkliche Laie vielleicht zuletzt zu der Erkenntniß kommen, wie in der That für ihn die Gefahr nicht bloß auf der Seite des vermeintlich „unsicheren," sondern eben so sehr, ja vielleicht noch mehr auf der Seite des geforderten „sicheren" Buchstabenfundamentes in der Schrift liegt, und wie, mit und in Christo, durch Seinen Geist, auch jenes ihm zum allersichersten, zum unerschütterlichen werden kann.

So lösen sich, recht betrachtet, auch die, anfangs zurückgewiesenen, hier am Schluß aber wieder aufgenommenen, weil allerdings wichtigen, praktischen Bedenken gegen das, was eine unbefangne, im Geist und Glauben gewissenhafte und einfältige Betrachtung der heiligen Schrift selbst uns als thatsächliche und somit als gottgewollte Wahrheit darlegt.

---

§ 11.

Die Alleingenugsamkeit der heiligen Schrift als Quelle und Richtschnur christlicher Glaubenserkenntniß.

Die evangelische Kirche behauptet entschieden und einstimmig diese Alleingenugsamkeit der heiligen Schrift, und nur ein niedriger Lebensstand der Kirche kann für Zeiten und Orte einen kanonischen Auslegungsbuchstaben relativ nothwendig machen, aber niemals ohne Gefahr. Andererseits ist freilich auch die subjektive Willkür natürlicher Vernunftauslegung von großer Gefahr, aber der ächte evangelische Glaube weiß Freiheit und Festigkeit, Mannigfaltigkeit und Einheit richtig zu verbinden, kraft der Wirksamkeit des objektiven göttlichen Geistes, welcher im Worte und im Herzen gleichermaßen zeugend, beide treu aber frei einigt.

Ist die heilige Schrift in der erörterten Weise Erzeugniß und Gefäß des göttlichen Geistes, als solches vom Herrn selbst der Kirche aus den Zeiten ihres urbildlichen Anfangs erhalten und beim Beginn ihrer weiteren Fortbildung für alle Folgezeit zur Quelle und Richtschnur göttlicher Wahrheitserkenntniß gegeben, so liegt darin mit Nothwendigkeit die For-

derung, daß sie als solche nun auch bewahrt und benutzt werde, sie ganz und sie allein. Die erste Forderung begehrt, daß die Kirche und der Einzelne, so viel Jedem gegeben und möglich ist, aus der Mannigfaltigkeit und Fülle des Schriftwortes nicht einseitig und eigensinnig ein einzelnes — aliquid solitarium, wie Augustin schon warnt, ohne jedoch seine Warnung selbst zu befolgen! — herausnehme und den Theil zum Ganzen, das Glied zum Leibe mache (1 Cor. 12, 12 ꝛc.). Dies Verfahren ist die Wurzel aller Häresieen, im neutestamentlichen Sinne des Wortes (1 Cor. 1, 10; Gal. 5, 20.), d. h. Spaltungen, anstatt jener gottgeordneten διαιρέσεις, der Unterschiede organischer Einigkeit (1 Cor. 12, 4 ꝛc.). Sie sind der Ausdruck eines fleischlichen, ungeistigen, Sinnes und Wesens (1 Cor. 3, 1 ꝛc.). Mag solches Verfahren mehr vom Gefühl, schwärmerisch, bestimmt sein, oder mehr von einem beschränkt einseitigen Denken, immer ist es Willkür, und sobald es nicht mehr nur als Schwachheit Duldung, sondern mit Eigensinn Geltung und Herrschaft beansprucht, verwerflich. Demüthig lernwilliges sich Hineinleben in den ganzen Inhalt der Schrift und eine in der Freiheit treue Reproduktion desselben, je nach Gabe und Kraft eines Jeden ist vielmehr die Aufgabe der christlichen Kirche an und für sich und im Allgemeinen. Davon siehe das Weitere in § 12.

Die zweite oben gestellte Forderung begehrt, daß Nichts, was dieser Quelle der heiligen Schrift nicht entweder unmittelbar oder mittelbar entnommen ist, als christliche Wahrheit zur Seligkeit gegeben und in diesem Sinne geltend gemacht werde, weder eine weltliche Philosophie, noch vorgebliche innere Erleuchtung oder irdisch geschichtliche äußere Ueberlieferung und Sitte.

Beide Forderungen zusammen endlich verbieten, daß irgend etwas von Einzelnen oder Gesammtheiten auf Grunde ihres Verständnisses der heiligen Schrift Aufgestelltes in dem Sinne neben und außer derselben geltend gemacht werde, daß es ihr gleich oder gar über sie gestellt, und sie in ihrer Ganzheit so, trotz dem formellen Bekenntniß derselben, thatsächlich doch aus ihrer göttlichen Prärogative verdrängt werde. Diese Verbindung beider Fehler ist es, woraus am häufigsten in der Geschichte der Kirche theils einzelne Mißbildungen, häretische Verbindungen oder Sekten, theils durchgehend verderbte Zustände der Gesammtheit oder doch weiter Gebiete der Kirche selbst entstanden sind.

Wird geradezu Fremdartiges mit der Schriftwahrheit vermischt, und sie dadurch verdrängt, so ist allerdings der schlimme Erfolg ein noch grellerer, aber eben deshalb auch leichter erkennbar und es tritt darum meist um so eher eine reformatorische Reaktion ein. So gegenüber dem groben Rationalismus mit seinem Christenthum der gesunden Vernunft, nach einem entsprechenden Desillat aus der heiligen Schrift; oder dem wilden, schwärmerischen, Mysticismus, dessen bandlose Phantasie in abergläubiger Verstiegenheit die nüchterne Offenbarungswahrheit überfliegt oder mit emporschwindeln will; endlich dem emancipirten Romanismus, sofern er

eine selbstständige Tradition ausdrücklich neben der Schrift und doch dieser gleichberechtigt aufstellt [1]).

Das innerste allen diesen Erscheinungen gemeinsame Princip ist dies, daß das eigne Ich an Christi statt, der eigne Geist an die Stelle des Geistes Gottes gesetzt wird, wogegen die evangelische Kirche mit allem Nachdruck ihr: sola scriptura fons et norma veritatis geltend macht. Aber sie muß, um dies ihr formelles Princip vollständig zu wahren, auch auf der Hut sein gegen den vorher zuletzt genannten Fall, wo irgend ein menschliches Elaborat sich gerade darum der Schrift neben- und überordnen will, weil es behauptet, deren reiner und vollständiger Abdruck zu sein. Dies geschieht von Seiten des älteren, noch gemäßigten, Katholicismus [2]) und ebenso des protestantischen Confessionalismus. Diese Richtung erhebt den Anspruch, auf Grunde der Schriftwahrheit und aus ihrer durch den heiligen Geist erschlossenen Tiefe das vollständige Licht zur weiteren Entfaltung und näheren Bestimmung ihres Inhaltes so ausschließlich in Besitz bekommen zu haben, daß ihren Produkten nun mit der Schrift zusammen, als alleinigen Wegweisern zu ihrem Verständniß, die Würde einer kanonischen Tradition — dort in stetig fortschreitender, hier in irgendwo willkürlich abgeschlossener Gestalt, — und somit wesentlich eine gleiche Autorität wie der Schrift selbst, d. h. aber praktisch genommen, eine höhere zukomme. Gerade auch gegen diesen unevangelischen Traditionalismus war es, daß die Reformation ursprünglich ihr: sola scriptura so ernstlich verfocht, ein Gegensatz, welcher sich in sämmtlichen Bekenntnißschriften [3]) beider evangelischen Kirchen wenigstens theoretisch bestimmt ausspricht. Dieselben sind sämmtlich darin einig, daß der Kanon der heiligen Schrift, mit Ausschluß jeder menschlichen Paradosis, die ausreichende und daher einzig berechtigte Richtschnur christlicher Glaubenserkenntniß zur Seligkeit sei.

Allerdings macht sich auch hier ein ähnlicher Unterschied zwischen der lutherischen und der reformirten Kirche geltend, wie wir ihn früher in Bezug auf das Verhältniß des neuen Testamentes zum alten bemerkten. Wenn die reformirte Anschauung, wo sie einmal Wort Gottes vor sich zu haben überzeugt ist, wie in der ganzen heiligen Schrift, nicht lebendig genug unterscheidet zwischen dem Worte der Vorbereitung und dem

---

[1]) cf. Conc. Trid. Sess. IV, 1; »die christliche Wahrheit und Sittenlehre enthalten in den geschriebenen Büchern und in den ungeschriebenen Ueberlieferungen« u. s. w. wozu denn päbstliche Dekrete wie das neueste von der Sündlosigkeit der Maria hinzukommen als die Früchte, welche die Natur der Wurzel erkennen lehren.

[2]) cf. im Tridentinum, ibid. sub. 2, — von der alleinigen Autorität der Schriftauslegung der Kirche.

[3]) cf. Conf. Aug. Art. 15; cf. Art. 26; Apol. cap. 8; Art. Smalc. P. II, art. 1 und 2; Form. Conc. Eingang. — Conf. Helvet. I, 1536; cap. 2; II, 1566, cap. 2. — und diese allerdings entschiedene und klarer als d. F. Cc. a. a. O., wie denn auch Art. 15. der C. Aug. sehr charakteristisch, hauptsächlich gegen diejenigen Traditionen streitet, welche verdienstliche Werke fordern und auflegen. Ebenso die Apologie.

der Erfüllung, so ist es nur der analoge Mangel, wenn sie da, wo sie nicht Gotteswort, sondern Menschenwort vor sich hat, eben so wenig eingehend unterscheidet zwischen dem, was darin menschlich sündlich oder irrig und was göttlich menschlich, was reine Entfaltung des Gotteswortes in den mancherlei Beziehungen auf menschliches Leben und Erkennen ist. Wie die reformirte Geistesrichtung das alte Testament leicht zu hoch anschlägt, so die christliche Glaubenstradition zu niedrig. Auch hier müssen wir dem lutherischen Geiste die größere evangelische Freiheit und Geistestiefe zuerkennen und können keinen Anstand nehmen zu behaupten, daß gerade für den vollen Glauben an die göttliche Leitung der Geschichte und kirchlichen Entwickelung das sola scriptura nicht den Sinn haben kann, als könne und dürfe der Schatz christlicher Glaubenserkenntniß, welchen die Kirche aus der Schrift zu Tage gefördert hat, nicht auch als ein fons veritatis betrachtet und dankbar benutzt werden, so lang nur feststeht, daß alles daher Entnommene einer steten Prüfung an dem Schriftwort, als der alleinigen norma veritatis jederzeit unterworfen werden muß. Die entgegengesetzte Ansicht hebt eigentlich eine geschichtliche Entwickelung der Kirche und der Theologie auf und öffnet, indem sie der Autorität des Gotteswortes allein zu Recht verhelfen will, unversehens wieder die Thür zu einem atomistischen Subjektivismus der Individuen und ihres Verständnisses des Schriftbuchstabens. Die Geschichte der reformirten Kirche, zumal in der neuen Welt, mit ihren vielen zersplitterten Denominationen bezeugt dies sehr deutlich. Ebenso wird auf diesem Wege eine umfassende und einheitliche christliche Gnosis und Spekulation unmöglich gemacht, welche als christliche Philosophie die Aufgabe hat, auch die Offenbarungen der anderen Gottesbücher, der Natur und der Geschichte in organischen Zusammenhang mit der Heilsoffenbarung in der Schrift zu setzen und so eine Menge von Wahrheitsstoff auch aus diesen anderen Quellen entnehmen muß. Sie kann dies, wenn sie es im Geiste des Glaubens thut, mit vollem Rechte thun und hat nur auch hier zu sorgen, daß die oberste Autorität der Schrift, als der höchsten Offenbarung Gottes am gehörigen Orte und in der rechten geistigen Weise gewahrt bleibe. Die Geschichte des christlichen Glaubensforschens und Erkennens wird auch von dieser Seite dem Geiste der lutherischen Kirche die Krone zusprechen.

Aber damit ist die Art und Weise, wie der lutherische Confessionalismus, dem Grundgeiste seiner Kirche nicht getreu, den Satz, daß die kirchliche Tradition *auch ein* Quell der Wahrheitserkenntniß sei, gewöhnlich anwendet und ausbeutet, keineswegs gerechtfertigt. Denn einmal fehlt es hier an der so wichtigen und unentbehrlichen Unterscheidung zwischen der fundamentalen Wahrheit zur Seligkeit, und der peripherischen oder abgeleiteten Wahrheit, welche Gegenstand der menschlichen Glaubensforschung bleibt. Jene centrale Wahrheit muß dem Zwecke der Schrift zufolge auch unmittelbar in dieser gegeben und für Jeden, der sehen will, klar sein, die anderen abgeleiteten Sätze sind dies nicht so, sie dürfen daher nicht mit jener auf eine Linie gestellt und deren Anerken-

nung nicht von einem Jeden gefordert werden (cf. § 13. 14.). Damit ist denn zweitens gegeben, daß diese menschlich und geschichtlich bedingten Resultate der christlichen und kirchlichen Schriftforschung im Glauben eben nicht zur bindenden Bestimmung über das gebraucht werden dürfen, was christliche Wahrheit sei, und was nicht, sondern ihrerseits, wie gesagt, sich der immer wiederholten Prüfung an der Schrift als höchster Norm unterziehen müssen.

Diese Stellung war es, welche die ersten Begründer und Bekenner der lutherischen Kirche der römischen gegenüber zur Tradition der Väter mit Klarheit und Sicherheit einnahmen. Man wollte gern auch aus dieser lernen, behalten was man darin als gut und wahr erkannte, aber man wollte doch sein heiliges protestantisches Recht nicht aufgeben, diese unterscheidende Prüfung an der Schrift zu vollziehen. In diesem Sinne erklärte man sich den Katholischen gegenüber immer aufs Neue bereit, Alles was, aber auch allein was mit hellem Schriftgrunde als göttliche Wahrheit könne erwiesen werden, willig annehmen zu wollen, und war weit davon entfernt, seine eigenen Bekenntnisse von diesem Glauben aus der Schrift als etwas Anderes hinzustellen, denn als Zeugnisse, nicht als nothwendige Auslegungen der an sich nicht hinreichend deutlichen Schrift. Dies ist der Standpunkt selbst nach der Concordienformel wenigstens in der Theorie, während sie thatsächlich und praktisch, allerdings bereits von demselben abzufallen begann [1]). Aber auch als die spätere protestantische Orthodoxie dies noch mehr und fast allgemein that, führte sie gleichwohl den Lehrsatz von der perspicuitas sacrae scripturae noch immer als ein unveräußerliches protestantisches Erbgut wenigstens formell fort [2]).

Die römische Kirche dagegen schloß sich mit dem Tridentinum [3]) auch in dieser Beziehung in ihrem gesetzlichen Standpunkte desto entschiedener ab, kanonisirte zunächst die Vulgata in kirchlich autorisirtem Texte und sodann rückwärts und vorwärts die kirchlich kanonische Auslegung dieses Gesetzesbuchstabens, in der Gestalt dort der „einmüthigen (?) Auslegung der Väter," hier der weiteren Bestimmungen künftiger Concilien oder päpstlicher Dekrete. Dies Verfahren begründet dann ein Bellarmin in seiner Nothwendigkeit allerdings für den römischen Standpunkt sehr schlagend, durch die Verweisung auf die richterliche Funktion im Staate — wenn nur eben die Kirche ein solcher wäre! — Jemehr nun aber auch die protestantische Theologie, im Zusammenhang mit der thatsächlichen leider nur zu tiefen Knechtung gerade der evangelischen Kirche durch die

---

[1]) Dies geschieht, indem die Concordienformel die zunächst nur als Zeugnisse von dem Bekenntniß der lutherischen Kirche aufgestellten Schriften doch sofort, »weil dieselben in Gottes Wort festgegründet« seien, nächst der Schrift auch als Norm gebraucht bei der Entscheidung zwischen der »reinen« und der »widerwärtigen falschen« Lehre, mit Berufung darauf, daß die Kirche vom Nicänum an es ebenso gehalten habe; s. Solida declaratio, Eingang, und viele Stellen im Verfolg.

[2]) Ueber die Stellung der lutherischen Orthodoxie in dieser Hinsicht vgl. Schmid, a. a. O. § 6—12 und § 13.

[3]) Conc. Trident. Sessio IV und XXV fin.

Staatsgewalt, demselben Irrthum verfiel, desto natürlicher war es, daß auch sie, ihrem innersten Princip freilich schnurstracks zuwider, der römischen Weisheit dergleichen nachredete, wie dies im 17. und 18. Jahrhundert sehr allgemein geschahe, und in unserer Zeit mit erneutem Eifer von Seiten der sogenannten confessionellen oder kirchlichen Richtung geschieht. So unter dem Panier der Volks- und Staats-Kirche, im nationalpolitischen Interesse gegenüber den revolutionären Tendenzen oder im Gegensatz gegen den in der rationalistischen Zeit großgezogenen unheiligen Subjektivismus mit der Loosung von der Kirche als objektiver Institution, von der nothwendigen Pietät gegen die erleuchteten kirchlichen Vorfahren, kurz von der Autorität, d. h. aber immer im Blick auf das Menschliche, Sichtbare, die Form, statt des Wesens, des Unsichtbaren und Göttlichen, des Geistes mit einem Worte. Nicht das Grundprincip der Reformation allein, sondern auch das des Evangeliums wird dadurch auf bedenkliche Weise verleugnet, und geschieht dies fort und fort, so wird der Romanismus im neunzehnten Jahrhundert noch eben solche Triumphe feiern über die evangelische Kirche, wie der Rationalismus im achtzehnten gethan hat, ja vieler Orten, wie namentlich in England. ist dies schon in hohem Maße der Fall.

Um in dieser gerade auch für die Gegenwart so unendlich wichtigen Frage einigermaßen das Richtige zu treffen, müssen wir vor Allem der Wahrheit volle Anerkennung widerfahren lassen, welche in diesem Streben nach objektiver Fixirung des kirchlichen Bestandes an Glaubenserkenntniß verborgen liegt. Zunächst ist da anzuerkennen, daß für diese bestimmten Verhältnisse, wie sie in den protestantischen Landes- und Staatskirchen nun einmal nach Gottes Fügung geworden sind, in welchen dann die Vergleichung mit dem Staat allerdings um nicht viel weniger ihr Recht hat, als in dem römischen Kirchenstaat, eine solche, aus der Schrift gewonnene, und dazu durch den Segen der Reformationszeit besiegelte institutionelle, mehr oder weniger gesetzlich autorisirte und geltend gemachte Lehrformel in gewissem Grade wirklich nothwendig, relativ heilsam ist, wie eine entsprechende gesetzliche Macht für das Leben nicht minder (Galat. 4, 1.). Dazu kommt, beim Blick auf die Gegenwart, noch die specielle Berechtigung, welche dieser Zug nach Objektivität und Autorität erhält theils durch den Karakter der vergangenen Periode, wo unter der Herrschaft des Rationalismus und dem Einfluß der Revolution ein frecher oder flacher Subjektivismus alles kirchliche Wesen und Leben in Nichts zu verfluchtigen auf bestem Wege war, theils durch den Majoritätenschwindel, welcher jetzt im Fortgang der revolutionären Entwickelung die Gemüther beherrscht. So wichtig dies aber auch für die gerechte Beurtheilung der Sache und der Persönlichkeiten zumal in diesem Augenblick ist, so gehört es doch nicht in unsere allgemeine dogmatische Betrachtung.

Dagegen werden wir, gerade im freiesten und allgemeinsten Blick auf das Wesen der Kirche und ihre praktischen Aufgaben, auch da wo sie nicht mit einem Volks- und Staatswesen auf so besondere Weise ver-

flochten ist, zweitens dies anzuerkennen haben, daß, sofern nun doch einmal das Reich Gottes auf Erden nicht anders als in irgend einer kirchlichen und geschichtlichen Verleiblichung bestehen kann und soll, derartige Lehrdarstellungen, im weiteren, innerlichen und freien Sinne, überhaupt nicht entbehrt werden können, sondern, richtig gefaßt und gehandhabt, durchaus ein Gut sind. So im Verhältniß nach Außen, wo bei der unvermeidlichen und gottgeordneten Verzweigung der einen ἐκκλησία in mehrere, national und charismatisch unterschiedene Kirchengemeinschaften, eine gewisse Ordnung erhalten sein will. Ebenso aber auch im Verhältniß nach Innen, wo theils der Schwache gestützt und angeleitet, der Starke geleitet und gebildet werden muß, damit beide, ohne von schwärmerischen oder rationalistischen, abergläubigen oder ungläubigen falschen Führern irre geleitet zu werden, auf die rechte Weise ihren sicheren Boden in dem Worte der Schrift finden [1]). Dazu bedarf es irgend welcher vorbildlichen Tradition, welche das Verhältniß des Einzelnen zu den urbildlichen Zeugnissen der Schrift lebendig vermittelt, indem sie dem kirchlichen Gemeinglauben, im allgemeinen und besonderen Sinne, einen festeren Ausdruck verleiht, gleichviel ob dies nun in Gestalt bestimmt formulirter Confessionen und Symbole, oder mehr nur in freier Weise geschieht, so daß der objektive Glaubensgeist der Kirche, die lebendige analogia fidei in Katechismus, Gesangbuch, Postillen und dergl. sich dem individuellen Glaubensleben bezeugt. Gerade für das Verhältniß ad intra ist dies vollkommen ausreichend, ja dieser Weg ein noch lebendigerer, in das innere Leben tiefer eingreifend, als formulirte Bekenntniffe dies gewöhnlich thun.

Ueberhaupt aber müssen wir nun mit dieser Anerkennung der Wahrheit im Confessionalismus die ernste Warnung verbinden: diese gesammte, zuletzt besprochene, freie evangelische Glaubenstradition der Bekenntnisse, als ordnendes Princip nach Außen hin, als leitendes und bildendes nach Innen, nicht zu verwechseln mit der vorher erwähnten gesetzlichen Stellung und Benutzung derselben und nicht zu meinen, durch eine solche könnten diese tieferen Bedürfnisse, namentlich die nach Innen, jemals wahrhaft befriedigt werden; nicht zu vergessen, wie jemehr man sich dadurch befriedigt fühlt, desto mehr die Gefahr eintritt, daß das Verhältniß der Einzelnen und der Gesammtheit zur heiligen Schrift und letztlich zu Christo selbst dabei leide, — kurz nicht zu meinen, eine solche gesetzliche Institution sei etwas anderes, als ein für Zeiten und Orte relativ nothwendiges Uebel.

Vielmehr ist, unter stetem Hinweis auf die vielfältige Erfahrung aller Zeiten, und derjenigen am meisten, wo dieses mechanisch institutionelle Princip in Beziehung auf die kirchliche Lehrverwaltung geherrscht hat, daran zu erinnern, daß das Resultat dieses Verfahrens, wenn dasselbe streng durchgeführt wird, kein anderes ist, als die Wiederhereinführung des ganzen Elendes des Gesetzesthums in die christliche Gnaden-

[1]) Vgl. das Nähere später, bei der Lehre von der Kirche.

ökonomie (d. *παλαιπωρία*, Röm. 7, 24; *τὸ ἀδυνατὸν*, Röm. 8, 3; *τὸ ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελὲς*, Hebr. 7, 18, 19; der *στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς πτωχά*, Gal. 4, 9; des „*δογματίζειν*“, Col. 2, 20). Da wird das ordnende Princip zur zankgebärenden Scheidewand — (*μεσότοιχον*, Eph. 2, 14), das leitende Princip für die Schwachen zum knechtenden Mittler — (*μεσίτης*, Gal. 3, 19) und die Seelen kommen nicht zu Christo, das bildende Princip für die Starken zum Stockmeister — (*παιδαγωγός*, 1 Cor. 4, 15) und dadurch entweder zum steten Erzeuger wissenschaftlicher und ethischer Unwahrhaftigkeit und Unkräftigkeit, oder zur Ursache, daß der empörte Geist mit der aufgedrungenen Tradition des Gesetzes die Schrift und das Evangelium selbst wegwirft. Feile Freunde und freche Feinde macht sich die Kirche auf diesem Wege statt freier und fester Freunde.

Daher wird da, wo eine relative Nothwendigkeit gesetzlicher Lehrautorität für die Zeit nicht geleugnet werden kann, die Aufgabe gerade die sein, daß daraus niemals ein Princip gemacht werde, vielmehr fort und fort dagegen Zeugniß gethan, auf die in einem solchen Zustande liegenden Gefahren fleißig hingewiesen und dem Geiste im besonderen Falle immer soviel Raum gewährt werde als möglich. Es ist dies dann ein ähnliches gemischtes Verhältniß, wie dasjenige, in welchem die alttestamentliche Prophetie und die an sie sich lehnende Ekloge stand, rückwärts zum Buchstaben des mosaischen Gesetzes, den sie nicht abrogiren konnte und durfte, vorwärts zu der rechten Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, deren Standpunkt sie innerlich schon in mannigfacher Ahnung vorauszunehmen und vorzubilden berufen war.

Für andere, freier gestellte Gebiete evangelisch-kirchlichen Lebens aber, deren Verhältnisse es mehr erlauben, Geistliches wirklich geistlich, in der evangelischen Freiheit zu richten, — und da dies ja doch das Ziel der gesammten evangelischen Kirche als solcher unwandelbar bleiben muß, nicht minder auch im allgemeinen kirchlichen und dogmatischen Interesse — bedarf es nun freilich einer weiteren und näheren Bestimmung des protestantischen Lehrsatzes von der Alleingenugsamkeit der heiligen Schrift, ohne welche er nie mit wahrem Segen durchgreifend in Kraft gesetzt werden kann.

Soll nämlich, wie wir behauptet haben, an und für sich die äußere kirchliche Tradition für das Leben und für die Wissenschaft nur in der Freiheit, d. h. nicht herrschend, sondern nur hülfreich wirksam sein, soll sie in kirchlich politischer Beziehung humano jure gültig sein, die heilige Schrift aber allein divino jure als fons et norma veritatis in jeder Beziehung dastehen, so kommt freilich Alles darauf an, daß diese, die Schrift, nun nicht im bloßen Schriftbuchstaben aufgefaßt und hingestellt werde, welchen jeder Einzelne dann nach seinem subjektiven Belieben oder Vermögen sich völlig unabhängig auszulegen habe. Geschieht dies, wie es von Seiten eines haltlosen und falschen Protestantismus so oft gefordert und versucht wird, so ist die evangelische Kirche in der Wirklichkeit des Lebens freilich schlechter berathen, als unter jener

Vormundschaft ihrer gesegneten Tradition, ja schlechter fast als die römische unter der Knechtschaft ihres päpstlichen Tribunals. Denn der Schriftbuchstabe als solcher ist ein viel weniger einheitlicher und übersichtlicher, mithin viel schwerer richtig zu deuten, als der einer einzelnen, meist irgendwie einseitigen aber dafür eben auch formell einheitlicheren Confession, und ein viel weniger fester und bestimmter, als der des römischen, an die päpstliche Entscheidung zuletzt gewiesenen Lehrgesetzes. Statt dieser Stützen tritt dann so leicht, ja fast unvermeidlich jenes nicht minder willkürliche und doch so tausendfach sich widersprechende Tribunal der subjektiven Vernunft ein, dessen Herrschaft in der Zeit des Rationalismus solche Verwüstungen angerichtet hat und bei dem modernen Halbglauben der gebildeten Masse noch heute fort und fort anrichtet.

Vielmehr muß die Schrift, wie wir sie oben dargestellt haben, als „Erzeugniß und Gefäß des heiligen Geistes," der Schriftbuchstabe muß als belebt und ausgelegt durch den heiligen Geist, den spiritus interpres, erfaßt und kann nur so in jener hohen Bedeutung hingestellt werden. Der heilige Geist allein, als der einzige von Christus den Seinigen verheißene Stellvertreter und Führer, macht sowohl den Papst und die Concilien, als das Concordienbuch in der Eigenschaft eines kirchlichen summus judex oder corpus juris wirklich entbehrlich. Wie die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, als bloßer Buchstabe ohne den Geist der Wiedergeburt gefaßt, in anderer Weise, aber nicht weniger tödtet, als der Gesetzesbuchstabe (cf. 2 Cor. 3, 6; Hebr. 6; 1; Jac. 2, 20.), ebenso auch die Lehre von der Alleingenugsamkeit der heiligen Schrift ohne denselben Geist. Daß dies in beiden Beziehungen nicht immer genug betont worden ist, hat der evangelischen Kirche so viel Schaden gebracht. Und auch untereinander treten beide Principien des Protestantismus, das materiale und das formale, das sola fide und das sola scriptura, nur dann in das rechte Verhältniß innerer, lebendiger Einheit und gesunder Gemeinwirksamkeit, wenn der Geist im Buche und der Geist im Herzen in seinem zwiefachen Zeugniß übereinkommt. *Ἐν πνεύματι* beide gefaßt, wird es erst recht klar, wie der Protestantismus wirklich das öfter und mit Recht geforderte eine alldurchdringende Fundamentalprincip hat: Christus „*διὰ τοῦ πνεύματος ἐνεργούμενος*" cf. Gal. 5, 6. Dann, aber auch nur dann gebricht es nicht an der rechten organischen Durchdringung des subjektiven und objektven, des individuellen und gemeinheitlichen Glaubensinhaltes, denn Christus ist der spiritus rector in beiden Gebieten, und stellt Mannigfaltigkeit und Einheit, Freiheit und Abhängigkeit in das rechte Verhältniß. *Χριστὸς διὰ τοῦ πνεύματος* ist auch das einige sociale Princip der Kirche des Evangeliums für Leben und Lehre. Da ordnet sich dann das Verhältniß verschiedener evangelischer Bekenntnißgemeinschaften als dasjenige verschiedener, aber im Wesen und Grunde, d. h. im Geiste (*ἑνότης τοῦ πνεύματος*, Eph. 4, 3.), durch den heiligen göttlichen Geist (*Ἓν πνεῦμα* ibid.) und kraft des gemeinsamen Glaubens einiger Tropenkreise. So fehlt es auch dem

Einzelnen, zunächst dem Schwachen, dem Laien oder Anfänger, nicht an der rechten Leitung. Wer nur Christum durch den Geist im Glauben hat, ist des Lebens und der Wahrheit gewiß, und wer, um dies zu werden oder zu bleiben, Christum durch den Geist in der Schrift sucht, der findet darin Ihn und in Ihm das Leben, Gnade um Gnade, und mit dem Leben Lichtes genug, von einer Klarheit zur anderen. Und in dieser Schule des Geistes lernt dann auch der Starke und Fortgeschrittene, der evangelische Theologe insonderheit, Freiheit und Treue in gleichem Maße, wie gegen das Zeugniß der Schrift, so in anderem Verhältniß auch gegen die Bekenntnißschätze der Kirche, Freiheit gegenüber ihrem Buchstaben, Treue gegen ihren Geist. Sie werden ihm nie zur norma normans, sondern bleiben, was sie selbst sein wollen, norma normata, d. h. überhaupt nicht norma im eigentlichen Sinne, sondern vielmehr fons, d. h. ein, zweiter und untergeordneter, aber theurer, Quell der Wahrheit, während die Schrift allein beides, fons et norma veritatis im eigentlichen und höchsten Sinne ist. Die Schrift, in dieser Eigenschaft vom Geiste verklärt und erschlossen, wird der stets lebendige Ausgangspunkt auch für die organische Fortbildung der Bekenntnisse, und dieselbe kann so — wie sie es, wenn sie nicht illusorisch werden soll, muß — immer auch theilweise Umbildung und Aufhebung sein, ohne jemals in den Abgrund bodenloser Negation oder Zwiespältigkeit zu verfallen. Diejenige Theologie dagegen, welche dies verwehrt, indem sie jenes Grundverhältniß verletzt, gibt sich als evangelische ebensosehr selbst auf, wie eine subjektivistisch emancipirte, indem sie ebenso ungeschichtlich vom Geiste ihrer Väter und ersten Bekenner abweicht, als sie ungeistlich, in knechtischer Furcht, dem Gesetze des Buchstabens sich untergibt, statt dem Walten Christi durch seinen Geist im kindlichen Glaubensvertrauen zu huldigen.

---

§ 12.

Die Auslegung der heiligen Schrift.

Der heilige Geist ist der einzige wahre Ausleger des von ihm erzeugten und erfüllten Schriftwortes und ihm genügt weder die bloße grammatisch-historische noch die bloße psychologische Auslegung des Einzelnen, sondern allein das beide in sich aufnehmende pneumatische Verständniß des Einzelnen aus dem Ganzen und des Ganzen aus dem Einzelnen im Lichte des Geiste Gottes.

Wir konnten uns nicht verhehlen, daß die Schrift, bei der Eigenthümkeit ihrer Gestalt und ihres Inhaltes, zumal die neutestamentliche, so gewiß sie in den Grundwahrheiten zum Heil jedem empfänglichen Herzen offen und verständlich — satis perspicua, semet ipsam interpretans —

ist, doch auf der anderen Seite auch vielfach einleitender Auslegung bedürfe. Wir sagten aber auch, daß wie bei jenen praktischen Hauptlehren, so nicht minder bei jeder anderen Frage der Schrifterklärung in letzter Instanz nur der göttliche spiritus interpres der Führer sein könne. Dies muß uns hier, wo wir näher von der richtigen Art und Weise der Schriftauslegung zu handeln haben, unverändert das lebendige Grundprincip bleiben. Für das reinpraktische Bedürfniß als solches wäre auch im Grunde nichts Weiteres hinzuzufügen, außer etwa die Erinnerung, diesen auslegenden göttlichen Geist nur nie mit dem *eigenen* individuellen und natürlichen zu verwechseln, sondern mit Gebet, fleißigem Lesen der Schrift selbst und treuer Benutzung der kirchlichen Glaubenstradition sich denselben rein und ungetrübt von Oben schenken zu lassen. Dieselbe Ermahnung gilt nun freilich, und nicht weniger, auch für die in das Einzelne wie in den Gesammtzusammenhang des Ganzen tiefer eindringende *theologische* Auslegung, die christliche Gnosis in Bezug auf die Schrift, wie sie zumal dem Lehrer der Gemeine Bedürfniß und Pflicht ist. Auch ist diese von der einfachen Laienauslegung nicht mechanisch zu scheiden, sondern wie beide auf ein und demselben Grundprincip ruhen, so gehen sie im Leben auch vielfältig in einander über und müssen dies thun, weil ja auch der gebildete Nichttheolog, der denkende Gläubige als solcher das Bedürfniß und die Befähigung hat, tiefer in die Geheimnisse der Schrift einzudringen. Dies darf der evangelische Standpunkt nie vergessen oder verwehren, und namentlich in einer Zeit, wie die unsere hängt davon zum großen Theil das Gedeihen des kirchlichen Lebens ab.

Gleichwohl aber bleibt, wie schon nicht jeder sonst gebildete Christ das besondere Charisma der geistlichen Weisheit und Erkenntniß hat, immer noch ein nicht zu verwischender Unterschied stehen zwischen der *nichttheologischen Auslegung überhaupt* und der *theologischen, schulmäßig* — namentlich durch die Kenntniß der biblischen Grundsprachen, der Geschichte, sowie durch philosophische Uebungen — vorbereiteten und berufsmäßig ausgebildeten, und diese ist es, welche allein vollkommen im Stande ist, der systematischen Theologie das gehörig zubereitete Material aus der Schrift zu vermitteln. Die specifische Eigenthümlichkeit dieser theologischen oder wissenschaftlichen Auslegung ist nach dem Gesagten diese, daß hier die unmittelbare innere Erleuchtung des *göttlichen Geistes* in praktischer und theoretischer Hinsicht sich auf das nächste berührt und innig verbindet mit einer mannigfach vermittelten Forschung des vollständig durchgebildeten *menschlichen Geistes*; der allseitig ausgebildete und durchgeführte *gottmenschliche* Karakter ist recht eigentlich ihr innerstes Princip und einiges Palladium.

Davon legt auch die Geschichte der christlichen Kirche sehr deutlich Zeugniß ab. Es zeigt sich nach dem Aufhören jener ersten Zeit charismatischer Geisteswunder und geistlicher Erkenntnißfülle überhaupt der Mangel einer tüchtigen wissenschaftlichen Unterstützung oder der richtigen Art und Weise, solche zu bieten sehr fühlbar. Erst mit dem dritten Jahrhundert

bahnt sich eine gründlichere Schriftauslegung an, aber noch immer beherrscht jener alexandrinische, nicht genugsam nüchterne Geist, welcher schon bei einem Philo in Bezug auf das alte Testament gewaltet hatte, auch den Origenes so, daß er durch seinen „dreifachen Sinn" der Schrift Vieles mehr verdunkelt als aufhellt.

Eine einfachere und nüchternere Hingebung an das objektive Schriftzeugniß hatte dagegen schon Irenäus, und in mehr wissenschaftlicher Form brachte später, im vierten und fünften Jahrhundert, die antiochenische Schule eine auf sicherer philologischer und historischer Grundlage ruhende Schriftauslegung in Gang, so daß besonders bei Theodoret sich ein gesundes und schönes Gleichgewicht des Aeußeren und Inneren, Menschlichen und Göttlichen zeigt. Es ist dieselbe doppelte Geistesrichtung, welche in Bezug auf die Person des Gottmenschen selbst den Gegensatz des ägyptischen Monophysitismus und des syrischen Nestorianismus hervorrief, die freilich beide gleich falsch sind. Wie aber in der Christologie kirchlicherseits im Allgemeinen eine mehr monophysitische Richtung in der Folgezeit die Oberhand behielt, so drang auch in Bezug auf die heilige Schrift und deren Auslegung das Gute in der antiochenischen Richtung nicht durch. Augustin z. B. redet hie und da wieder von einem vierfachen Schriftsinne und er wurde auf lange Zeit hierin mehr als gut war und unter mißbräuchlicher Anwendung seiner Aeußerungen wenigstens für das Abendland zum Vorbilde, während unter den Griechen der Segen ihrer Väter in dieser Hinsicht noch im Mittelalter späte Früchte trug, in Männern wie Euthymius, Theophylact, Oecumenius.

Die Scholastiker des Abendlandes waren in Folge ihres überwiegenden Dogmatismus zu einer richtigen Exegese überhaupt nicht angethan, und die Mystik mit ihrem Enthusiasmus oder Quietismus in andrer Weise ebensowenig.

Erst die Reformation — im Anschluß an ihre unmittelbaren Vorläufer, wie Joh. Wessel u. A. hat mit Hülfe der wieder erwachten humanistischen Studien, aber kraft des ihren Gründern verliehenen lebendigen und gesunden Glaubensgeistes eine Schriftauslegung zu Wege gebracht, welche nüchterne Klarheit und Gründlichkeit mit wahrer Tiefe und Lebendigkeit harmonisch zu verbinden wußte. Damit ist ein neuer fester Grund für alle Folgezeit gelegt worden. Namentlich stehen Melanchthon und Calvin nach dieser Seite hin ausgezeichnet da, und es war nicht ihre Schuld, wenn der Dogmatismus der wieder erhobenen Scholastik auch auf protestantischem Gebiete die Exegese so verdarb und verdrängte, daß z. B. in Leipzig Vorlesungen darüber erst auf Spener's Andringen wieder eingerichtet werden mußten. Doch hat sich seine Schule des dadurch gegebnen Anstoßes nicht recht bemächtigt, denn, abgesehen von Bengel und den durch ihn segensreich beeinflußten Kreisen blieb der eigentliche Pietismus und ebenso hernach die Brudergemeine viel zu ausschließlich den rein praktischen Lebensfragen zugewandt, als daß von da aus ein weiterer Fortschritt in dieser Beziehung hätte eintreten können.

Dagegen ergriff die den Pietismus verdrängende neologische Strömung begierig gerade dies Feld der theologischen Wissenschaft, aber so, daß sie mit dem, was sie kritische und grammatisch-historische Exegese nannte, die Schrift auf immer radikalere Weise unterwühlte, bis endlich die aus der neuen Lebensbewegung in unserem Jahrhundert entsprossene neuere gläubige Theologie sich andere segensreiche Bahnen brach und aus dem Erbe der Reformation, wie des Pietismus im weiteren Sinne, unter Benutzung des Brauchbaren aus der rationalistischen Zeit, auch der Schriftauslegung eine gesunde und gesicherte Stätte gründete, unter der oben von uns aufgestellten Losung.

Die durch den Rationalismus allgemein eingeführte kritische und grammatische Exegese, *aus dem Glaubensgeiste wiedergeboren und in seinen Dienst genommen*, bot nun einen reichen Segen unbefangener und gründlicher Texterforschung dar, auf deren Grunde dann ein tieferes Eingehen in Sinn und Gedankengehalt sich aufbauen konnte, aus welchem der Wissenschaft wie dem kirchlichen Leben viel Kraft und Nahrungsstoff zugeflossen ist. Mag auch bei manchen Männern dieser Richtung das lebendige Glaubensprincip noch nicht zur vollendeten Gestalt und Geltung gekommen, das Menschliche dem Göttlichen noch hie und da im Wege sein, so ist bei Anderen das Gleichgewicht beider, oder vielmehr die Herrschaft des letzteren in dem ersteren um so reiner und vollständiger. Jedenfalls bleibt gegenwärtig soviel gewiß, daß eine richtige Schriftauslegung auf jenem sicheren Grunde der Sprache und Geschichte ruhen muß, wie ihn die Reformatoren schon gelegt wissen wollten, wenn sie, die doch der natürlichen Vernunft als solcher so gar nichts einräumten, gleichwohl die Kenntniß der biblischen Grundsprachen als einen unveräußerlichen und segensreichen Besitz der Kirche bezeichneten und für alle Zeit forderten.

Nur auf diesem Wege ist es unserer Zeit auch möglich geworden, mehr als die reformatorische Zeit noch that, diejenige Fülle und Mannigfaltigkeit *biblischer Theologie*, mit ihrem Nach- und Nebeneinander, genetisch und organisch zu entwickeln, durch welche allein wir hoffen dürfen, auf dogmatischem Gebiete sowohl, als im kirchlichen Leben zu einer solchen lebensvollen und freien aber zugleich geordneten und zusammenhängenden Gesammtanschauung der evangelischen Wahrheit zu kommen, wie sie zunächst der Begriff ächter *christlicher Systematik* für die Lehre fordert, ohne welche aber auch das hohe *praktische Ziel*, welches der evangelischen Kirche von Gott gesteckt ist, nicht erreicht werden kann. Bei der näheren Darstellung der Weise der Schriftauslegung, welche wir hier im Auge haben, können wir keinem besseren Wegweiser folgen, als dem dafür vor Anderen begabten J. T. Beck [1]).

Die Voraussetzungen der rechten Schriftauslegung, wenn wir sie im Sinne des eben genannten Theologen mit voller eigener Ueberzeugung aussprechen, sind uns diese: 1) die erforderlichen geschichtlichen und gram-

[1]) Vgl. Einleitung in das System der christl. Lehre, S. 266 ff.

matischen Kenntnisse; 2) die Gabe, sich überhaupt in andrer Menschen Anschauungs- und Ausdrucksweise hineinzudenken; 3) vor Allem und hauptsächlich die Gabe des göttlichen Geistes im Glauben an Christum, welcher der Schrift Hauptpunkt und Summa ist.

Diese drei Momente finden ihre Anwendung in Beziehung auf die dreifache Beschaffenheit des Schrifttextes oder des Gotteswortes, wie es im Buchstaben Fleisch geworden ist.

Erstens. Der Leib der Schrift ist ihre äußerliche geschichtliche und sprachliche Form. Hier hat die entsprechende grammatisch-historische Auslegung ihren Platz und ihre Aufgabe, und sie kann bis auf einen gewissen Grad allein schon den richtigen Sinn einer Schriftstelle nach seinem allgemeinen Umriß ermitteln, so lange nicht feindselige oder unlautere, ungläubige Gesinnung es unmöglich macht, denn es handelt sich hier um etwas menschlich-Objektives. Aber Leben und eingehenderes Verständniß kommt erst zweitens durch die Auffassung der Seele des Schriftwortes, d. h. der individuellen Gestaltung der Gedanken und Anschauungen oder Art und Färbung des Ausdrucks, wie solche durch die psychische Eigenthümlichkeit und jedesmalige Stimmung, die besondere irdische Bildungsstellung und Entwickelung, kurz durch die gesammten individuellen Verhältnisse des einzelnen Autors hervorgerufen wird. Hier kann nur eine gewandte psychologische Auslegung das Ziel erreichen und den Sinn der einzelnen Stellen in ihrer individuellen Besonderheit erfassen, denn es kommt zu jenem ersten, menschlich Objektiven, hier ein zweites, menschlich Subjektives. Auch hier kann natürliche Begabung allein schon viel ausrichten und sie darf dem rechten Exegeten nicht völlig fehlen, aber da es sich in der heiligen Schrift überall um christliche Individualitäten und Zustände handelt, bleibt der bloß natürlichen, wenn auch sonst noch so gewandten und beweglichen Betrachtung das wahre Verständniß vieler Züge doch nothwendig verschlossen. Dieses gibt erst ein eigenes entsprechendes christliches Glaubensleben. Dieser Glaubensgeist aber ist nun vollends da absolut unerläßlich, wo es endlich drittens das zu erfassen gilt, was als der Geist des Schriftwortes, der innerste göttliche Lebensodem in der erscheinenden irdisch-menschlichen Gestalt desselben bezeichnet werden muß. Es ist dies ein drittes, im Gewande geheiligter menschlicher Subjektivität doch auf's Höchste göttlich-Objektives. Aus der Hülle der mannigfachen zeitlichen, individuellen Färbung, wie die einzelnen Gedanken sie an den verschiedenen Stellen bekommen, entwickelt sich besonders durch Vergleichung verwandter Stellen der ewige Vollgehalt des Wortes, der göttliche Grundinhalt der einzelnen Ideen, sowie der innige und einheitliche Zusammenhang des Ganzen der Offenbarungswahrheit, wenn das Zeugniß derselben mit dem entsprechenden Glaubensgeiste recipirt, und aus seinem eigenen innersten Princip heraus reproducirt wird, — aber auch nur dann. So unentbehrlich als dienende Hülfsmittel die grammatisch-historische und die psychologische Auslegung für dieses tiefere Geistesverständniß sind, als Wegweiser und äußere Gewähr, insonderheit Anderen gegenüber, so tritt

doch hier erst der wahre Vollsinn des Wortes zu Tage. Dieser, nicht eine Mehrheit von ganz disparaten Sinnen, wie die Alten meinten, ist das Ziel der wahren Schriftforschung und Auslegung und diese ist keine andere, als die so eben gezeichnete, welche, alles Menschliche an seinem Ort in sich aufnehmend und dadurch vor Willkür und Verstiegenheit sich schützend, dasselbe doch der obersten Leitung des göttlichen Geistes organisch ein- und unterordnet, die im Sinne des gottmenschlichen Grundprincips ächt pneumatische, wie wir von einer eben solchen Kritik geredet haben.

Die Resultate derselben, so wenig sie trotz aller jener äußeren Begründung dem Ungläubigen aufgezwungen werden können und sollen, haben dagegen für den Gläubigen und Glaubenswilligen ihre vollendete innere Gewähr dadurch, daß hier der einzelne Gedanke und Begriff an jeder Stelle zunächst in seiner Besonderheit lebensvoll und bestimmt gewürdigt und verstanden, sodann aber auch auf ebenso lebendige Weise im Zusammenhang erfaßt wird, sowohl mit den im geschichtlichen Entwickelungsgange der Offenbarungswahrheit vorausgegangenen Gestaltungen desselben, oder nach Umständen auch wohl im erläuternden Vorausblick auf die nachfolgende, ausgebildetere, d. h. durch ein genetisches Verständniß — als auch im Zusammenhang mit den Erscheinungen, welche dieselbe Idee gleichzeitig in anderen Stellen derselben Offenbarungsstufe gewinnt, — d. h. durch comparative Erläuterung. Die so an's Licht tretende innige und umfassende organische Lebenseinheit des Geisteszeugnisses im Ganzen und Einzelnen und die Hineingehörigkeit des Letzteren in jenes, ist hier wie anderwärts die sichere und genugsame Gewähr der Wahrheit der gewonnenen Resultate für jedes offene Auge. Die einzelne Stelle mit ihrer besonderen Auslegung behält ihr unverkümmertes Recht, bekommt aber auch ihr volles Licht und ihren festen Grund im Zusammenhang mit dem Ganzen der Offenbarungswahrheit, und dieses selbst wiederum tritt durch die Einzelerklärungen in ein Licht, dessen Klarheit jeder neuen speciellen Aufgabe und ihrer Lösung zu gute kommt.

Das Einzelne aus dem Ganzen und das Ganze aus dem Einzelnen — jede einzelne Stelle aus dem Geist des Glaubens und der Schrift im Allgemeinen, wie der zunächst parallelen Schrifttheile erklärt und auf Grund solcher Einzelerklärung wiederum das Ganze construirt, — dies ist das geheimnißvolle Kreisgesetz, das Gesetz der Wechselwirkung, worauf alles organische Leben selbst und alles lebendige Verständniß desselben beruht, also auch die Lebenswahrheit und ihre Erforschung, welche Gottes Gnade in der heiligen Schrift uns darbietet, und der göttliche Geist allein ist des menschlichen Geistes erleuchtender Führer zu diesem Ziele, wenn dieser sich ihm als rechter Schüler hingibt.

Nichts anderes darf sich unberufen in diesen Zauberkreis eindrängen, wenn nicht der gesammte organische Lebensproceß in seiner gesunden Centralität mehr oder weniger gestört und die Reinheit seiner Erzeugnisse gefährdet werden soll. Am meisten ist dies natürlich da der Fall, wo

eine wesentlich fremdartige Autorität, wie die der natürlichen Vernunft oder fleischliche, schwärmerische oder hierarchische Willkür einen solchen Anspruch erhebt. Aber auch ein nur relativ eigenwillig in sich abgeschlossenes subjektiv beschränktes „christliches Bewußtsein" wie bei Schleiermacher, ja selbst die Stimme einer vielleicht reinen und tief lebendigen, aber doch noch zu ausschließlich subjektiven christlichen „Erfahrung", wie dies bei vielen Gläubigen, auch einen Luther und noch mehr Zinzendorf nicht ausgenommen, der Fall ist, endlich jene, an sich etwa hochgesegnete, aber doch noch nicht allseitig entwickelte und ausgereifte kirchlich confessionelle Ueberlieferung, kurz keine sogenannte analogia fidei im individuellen oder gesammtheitlichen Sinne darf hier dem Selbstzeugnisse der Schrift und dem dasselbe fortschreitend immer tiefer entfaltenden Zeugnisse des Geistes von Oben auf äußerliche und beschränkende Weise entgegentreten. Die wahre analogia fidei ist vielmehr, wie die altprotestantischen Dogmatiker ganz richtig, wenn gleich sich selbst dann nicht immer ganz getreu bleibend, sagen, keine andere als die analogia sacrae scripturae selbst: d. h. die klaren Haupt- und Grundstellen der heiligen Schrift geben den Wegweiser ab für die Erklärung der abgeleiteten und dunkleren Gegenstände. Und nur sofern eben jene Hauptzeugnisse ihrer Natur nach zuerst und am festesten und allgemeinsten in das christliche Glaubens- und Erfahrungsbewußtsein übergehen, darf und soll dann auch dieses, namentlich in seiner Uebereinstimmung, als Gemeinglaube, der Auslegung in freier organischer Weise mitbestimmend und bestätigend dienen. Endlich, sofern wiederum die Bekenntnisse der Kirche eben ein Ausdruck dieses aus der Schrift geschöpften und auf sie gegründeten Gemeinglaubens der Einzelkirche aus den Zeiten ihres Ursprungs und kräftigsten Lebens sind, treten auch sie in gewissem Grade mit ein. Aber eben auch nur in dem Verhältniß mit Recht, als sie wirklich diese Signatur an sich tragen, d. h. nicht sowohl diejenigen, welche mehr der Schule und Schultheologie entwachsen sind und dienen, als vielmehr die ächten, positiven und einfältigen Glaubens- und Herzens-Bekenntnisse, und auch diese immer nur ihrem wesentlichen Grundgedanken und Lebensinhalte nach, nicht aber in ihrer speciellen Form und Fassung im Einzelnen und Aeußeren, sowie jederzeit unter der letzten und höchsten Norm der Schrift und des Geistes selbst.

Dritter Abschnitt.

Von der christlichen Wissenschaft und der Dogmatik insonderheit.

§ 13.

Die Theologie oder die Wissenschaft des Christenthums.

Die Theologie als die wissenschaftlich vermittelte christliche Erkenntniß muß ebenso wie die charismatische Gnosis auf dem Glauben als ethischer Grundrichtung ruhen und in die jedem endlichen Begreifen eines unendlichen Inhaltes gesetzten Schranken sich willig fügen. So lange sie so, bei aller männlichen Gründlichkeit und Klarheit der begrifflichen Vermittelung, dem Wesen des kindlichen Denkens, welches im Gottesreiche allein Verheißung hat, getreu bleibt, ist sie ein Gnadengut an ihrem Theil. Verzichtet sie dadurch auf zwingendes Beweisen und Bekämpfen, so bewahrt sie dafür die Treue gegen das innere Gesetz des Geistes und der Wahrheit und hat Theil an deren gewissem Sieg über alles Menschentichten.

Wir sind gewohnt die gesammte Wissenschaft vom Christenthum Theologie zu nennen, während ursprünglich dieser Ausdruck nur ein engeres Gebiet umspannte, zunächst, der Etymologie gemäß, die Lehre von Gott. In diesem Sinne kommt schon bei Aristoteles θεολογεῖν vor, bei Cicero theologus. Augustin nennt theologia den sermo de divinitate. Bei den griechischen Kirchenvätern bezeichnet θεολογία die Lehre von der Gottheit Christi, weil sich ja um diesen Mittelpunkt die ersten Lehrstreitigkeiten der morgenländischen Kirche in der Art bewegten, daß die ganze Lehre von Gott mehr oder weniger hineingezogen wurde, zumal die von dem dreieinigen Wesen Gottes. In diesem Sinne wird dann auch von den Späteren der Ausdruck als Bezeichnung der Lehre de trinitate gebraucht. Gegenwärtig ist innerhalb des speciell dogmatischen Gebietes die Bezeichnung Theologie in Gebrauch für die Lehre von Gott überhaupt, ganz übereinstimmend mit der Etymologie und jener Ausdrucksweise des Augustin. Im weiteren Sinne, für die wissenschaftliche Zusammenfassung

der gesammten Gotteswahrheit in ein System, oder die Dogmatik, braucht Abälard den Ausdruck, und daran schließt sich der auch heutzutage im Allgemeinen gewöhnliche Gebrauch desselben für alle Zweige der christlichen Wissenschaft.

Man theilt diese bekanntlich ein in die theoretische und die praktische und unterscheidet innerhalb der ersteren wiederum die exegetische, die historische und die systematische. Von dieser letzteren handeln wir nachher besonders. Hier ist unsere Aufgabe zunächst, die allgemeinen Grundbestimmungen über Wesen und Beschaffenheit der theologischen Wissenschaft oder der Wissenschaft vom Christenthum überhaupt zu geben.

Die Frage, ob es eine solche wirklich geben könne und solle, beantworten wir theils durch die That selbst, indem wir auf Grunde der exegetischen und geschichtlichen Theologie uns anschicken, den Zusammenhang der christlichen Lehre systematisch darzulegen, theils haben wir es auch innerhalb der Vorbereitungen dazu bereits wissenschaftlich gethan durch die in § 1. 2. über das Wesen der Religion aufgestellten Sätze. Ein Christenthum, welches sich gegen die Erkenntniß überhaupt, oder doch gegen jede andere solche, als eine rein praktische, durchaus negativ verhalten wollte, wäre ein von vornherein unganzes und einseitiges. Die Frage, wie sich die christlich-wissenschaftliche Erkenntniß zu gestalten habe, nach ihrer Aufgabe und ihren Grenzen, haben wir schon in § 6 berührt. Hier nehmen wir das in beiden Punkten Gesagte wieder auf, um den Gegenstand vollständiger und abschließend zu erörtern.

Das Leben ist das Licht, sagt uns die heilige Schrift (Joh. 1, 4.), d. h. die Wurzel aller Erkenntniß höherer Art, aller Erkenntniß unsichtbarer Dinge ist ein vorhandenes Verhältniß der freien Gemeinschaft und gegenseitigen Beziehung zwischen dem Objekte und dem Subjekte, und dies zwar so, daß dies Verhältniß hier, wo es sich um Gott und göttliche Dinge auf der einen und den Menschen, das Geschöpf und den Sünder, auf der anderen Seite handelt, seine erste Grundlage in einem wirksamen Entgegenkommen, einer Selbstmittheilung oder Offenbarung Gottes haben muß. In ihm, dem Logos, war das Leben, welches dem Menschen zum Lichte werden mußte und sollte. Aber wenn Johannes weiter bezeugt, die menschliche Finsterniß habe dies vom Logos ausstrahlende Gotteslicht nicht gefaßt, so bezeugt er damit, daß die Erkenntniß Gottes und seiner Wahrheit nächst dieser objektiven eben auch eine subjektive Lebensbedingung habe, ein freies Suchen und Aufnehmen oder doch Aufnehmenwollen der göttlichen Gabe. In dieser Beziehung auf den Menschen ist das Leben Quell des Lichtes in der Gestalt des lebendigen oder Herzens-Glaubens (l. c. v. 12.). Dieser Glaube ist der ethische Akt und Zustand williger und vertrauender Selbsthingabe an das Objekt, hoffende Liebe, die noch nicht sieht, aber das zuversichtlich Ergriffene nichtsdestoweniger schon hat, ahnend „schaut" in einer unmittelbaren Intuition, einem pneumatischen Innewerden oder noëtischen Erfahren, dessen Gegenstand dann erst vermittelst der psychischen Denkformen analysirt und reconstruirt wird. Für alle wissenschaftliche Theologie gilt sonach als unerläßliche Voraussetzung

das credo, ut intelligam. Aber ebenso gewiß ist, daß, zwar nicht für alle Eigenthümlichkeiten und Bildungsstufen in gleichem Maße, aber doch für Jeden in irgend einem Grade und in besonderem für den Gebildeten und den wissenschaftlich Gebildeten zumal, mit jenem lebendigen Herzensglauben ein unabweislicher Trieb gegeben ist, sich durch Nachdenken seines Inhalts immer klarer und fester bewußt und Herr zu machen: credo, ut intelligam. Keine christliche Gnosis, als auf Grunde der Pistis, aber auch keine Pistis, ohne irgend welches Element nachfolgender Gnosis, denn die πίστις ist ihrer Natur nach γνωστική, die reichste γνῶσις aber bleibt wiederum πιστική, wie am Anfang, so auf jeder Stufe ihres Fortschrittes [1]).

Mit Unrecht werden gegen unseren zweiten Satz öfters die Worte der heiligen Schrift angeführt, in welchen, und gerade im neuen Testament, der Einfalt die Krone zugesprochen wird, gegenüber den Weisen und Klugen mit ihrer weltlichen, irdischen Weisheit, die vielmehr Thorheit und blind sei (Matth. 11, 25 ꝛc.; 1 Cor. 1, 17 ff., 3, 18; 8, 2. 3.; 2 Cor. 10, 5; Col. 2, 8). Denn da handelt es sich eben um das Verhältniß des Christenthums zur Welt, um den Gegensatz des Glaubens und des Unglaubens, oder um den einer kindlichen Lernwilligkeit und eines selbstgenugsamen Wissensdünkels auch bei Christen, der freilich verwerflich, aber eben auch weltlicher und fleischlicher Natur ist und durch den von uns vorangestellten ersten Satz ausgeschlossen wird. Jener falschen Weisheit gegenüber erkennt Paulus in demselben Zusammenhang eine wahre Weisheit und Erkenntniß der gereiften Gläubigen aufs Höchste an (1 Cor. 2, 6 ff. σοφίαν δὲ λαλοῦμεν: Weisheit aber reden, lehren wir unter den Gereiften, den τελείοις, cf. opp. c. 3, ff.) und bezeichnet sie als die allein wahrhaft Weisen, weil sie es durch den Geist der Wahrheit sind, welcher der einzige, aber auch sichere Führer in ihr gesammtes Gebiet ist (cf. Joh. 16, 13). Sie haben Christi Sinn (νοῦς), weil sie an ihn glauben, und dieser erkennt, was des Geistes ist, geistlich. Solche γνῶσις und σοφία ist dann wirklich ein Gut. Nicht das höchste, denn das ist, seit Gott im neuen Bunde sich als die Liebe offenbart hat, auch für uns nur diese (1 Joh. 4, 16; 1 Cor. 13, 1 ꝛc.), aber nächst diesem köstlichsten Wege stellt Paulus die Erkenntniß (1 Cor. 14, 1 ff.). War doch auch das alttestamentliche Denken, nächst der tiefsten Glaubens- und Liebes-Erkenntniß Gottes als des Treuen und Barmherzigen, worin die Typen und Grundelemente liegen zu dem neutestamentlichen Vollbegriffe des θεὸς ἀγάπη, auf keine andere höhere Idee von Ihm gekommen, als die der Weisheit. Und das mit Recht, denn wie Gott Liebe ist, so ist er zuerst, um jenes sein zu können, Geist, und die Krone der geistigen Wesenheit ist die Weisheit, die Mutter — und Tochter, die Zwillingsschwester der Liebe, das Licht des Lebens. Nach Gottes Bilde aber ist der Mensch geschaffen, und die Organisation

[1]) Vgl. Ullmann, Stud. u. Krit. 1848, I. S. 42 ꝛc. und Jul. Müller, deutsche Zeitschrift 1853, Ueber Glauben und Wissen.

seines Geistes ist daher von Gott selbst so gestellt, daß er sich und Alles um ihn her, das eigene wie das umgebende Leben, darein er gesetzt ist, also vor Allem den ihn um- und durch-waltenden Gott selbst, gerade jemehr Liebe er zu ihm hat, zugleich erkennend zu umfassen und zu durchdringen sich bestreben muß. Und wenn nun der Mensch durch die Liebe Gottes in Christo von der Sünde und ihrer Zerrüttung aller Dinge erlöst, des Lebens, der Gemeinschaft mit Gott wieder theilhaft, wieder Kind Gottes geworden ist in Christo, so kann und darf ja nichts in seinem ursprünglich gottgegebenen und gottesbildlichen Wesen sein, was nicht in dieses neue Leben könnte und sollte aufgenommen werden, um davon erneuernd durchdrungen zu werden. Es wäre, sollte nur Wille und Gefühl der Heiligung fähig sein, eine harmonische Wiederherstellung des ganzen menschlichen Wesens nicht geschehen, und eines der Grundvermögen desselben bliebe beim Gotteskinde im grellsten Contrast mit dieser seiner Eigenschaft in steter knechtlicher Gebundenheit. Und daß dem so sei, sagt, wie gezeigt, die Schrift so wenig, als die Natur der Sache es erlaubt. Vielmehr ist ihr, und gerade dem neuen Testament, das γινώσκειν, sowohl von Gott als von Menschen gebraucht, Bezeichnung der allerinnigsten Wesensdurchdringung, von der Liebe ganz untrennbar (Joh. 17, 3; Gal. 4, 9; 1 Cor. 8, 3). Paulus sagt, daß diese erst durch Erkenntniß, als bewußte, zu ihrer vollen Verklärung kommt (Phil. 1, 9, zunächst ethisch), und Jesus selbst bezeugt seinen Jüngern dieses Verständniß seines Thuns und Lehrens als das hohe Vorrecht ihrer Freundesstellung zu Ihm (Joh. 15, 14. 15) und verheißt ihnen eine noch vollständigere Erkenntniß Gottes im Blick auf ihr künftig ganz entfaltetes Kindesverhältniß zum Vater (Joh. 16, 23. 25). Das gott-**menschliche** Lebensprincip des Evangeliums ist es auch hier, welches durchaus fordert und wirklich bewirkt, daß, wie im Leben des Christen, so auch im Erkennen der positive, frei empfangende menschliche Faktor nicht fehlt, ohne welchen es sich nun einmal absolut nicht realisiren kann, und derselbe ist hier kein anderer wie dort, sondern der eine und selbe inwendige oder neue Mensch, das geweckte und in Christo neugeborene Gottesbewußtsein und Gewissen, die καινὴ κτίσις, oder das πνεῦμα τοῦ νοὸς (2 Cor. 5, 17; Eph. 4, 23), welches, selbst Frucht der göttlichen Bezeugung im Menschen, derselben auch in ihrem Fortgange immer empfänglicher sich zustreckt, um mit kindlicher Freiheit und immer mehr auch mit männlicher Klarheit die fortschreitenden Positionen des göttlichen Geistes zu bejahen, bis endlich den „Vater" in Christo die Erkenntniß dessen, der von Anfang ist, schmückt und beseligt, welche Christum in Allem und Alles in Christo und somit Alles in seinem wahren und wesentlichen Centrum erkennt (1 Joh. 2, 13. 14; Col. 3, 11; 1, 16 ff.).

Aber freilich muß nun die christliche Erkenntniß auch als theologisch-wissenschaftliche mit dieser neutestamentlichen γνῶσις τῆς πίστεως καὶ ἐπιγνώσις (Joh. 14, 21) wesentlich identisch bleiben, soll sie anders solche Verheißungen mit Recht und Erfolg sich aneignen können. Nicht formell und total, im Einzelnen und Aeußeren, — dies ist unmöglich,

denn jene ist unmittelbar, zum Theil charismatisch außerordentlich und individuell, theils, auch wo dies nicht, doch niemals an wissenschaftliche Formen als solche gebunden, meist vorwiegend ethisch-praktischer Natur, und wo auch theoretischer, so doch viel mehr intuitiv als speculativ und dialektisch ausgeführt, die theologische Erkenntniß als solche dagegen ist gerade das letztere, und daher an die wissenschaftlichen Denkformen bestimmt gebunden, durch welche allein das Erfahrene und Geschaute klar und sicher gefaßt, geordnet, begrenzt und auch für Andere wenigstens relativ zugänglich gemacht werden kann. Aber wir fordern deshalb auch nur eine wesentliche Einerleiheit beider, dem Geiste und Grunde nach, sowohl in Ansehung des Inhaltes, als auch in Bezug auf die Gestaltung und Handhabung der äußerlichen wissenschaftlichen Form. Nur ein solches wirklich geist- und glaubensmäßiges Denken, nach dem Vorbilde des Gottmenschen selbst, hat im Geistesreiche der Gotteskinder Recht und Verheißung (Joh. 5, 30; 7, 18; Matth. 11, 25; 18, 3). Dies ist nach der anderen Seite hin ebenso bestimmte Forderung des **gott**menschlichen Princips. Nichts Natürliches und Selbsteigenes behält danach Raum, im Denken so wenig als im Leben, und nur wer erst πτωχὸς τῷ πνεύματι geworden, kann auch in das Himmelreich der Erkenntniß göttlicher Dinge eingehen (2 Cor. 3, 5; Matth. 5, 3). Das γνῶθι σεαυτόν im tiefsten evangelischen Sinne steht auch über dem Thor des Tempels jeder christlichen γνῶσις τῆς ἀληθείας, und das verschleierte Bild der letzteren enthüllt sich nur dem geänderten, dem neuen Sinn (Matth. 4, 17), der es weiß, daß Gott nur durch Gott erkannt werden kann, und aller Anfang und Fortschritt in dieser Schule seines Geistes darauf beruht, daß der Schüler in gleichem Maße „ein Narr wird in dieser Welt“ (1 Cor. 3, 18) und aller weltlich eigenen, außergöttlichen Vernunftweisheit abstirbt, wie im ethisch-praktischen Leben den Trieben des alten Menschen. Sokrates' Erkenntniß des eigenen Nichtswissens und Salomo's Furcht Gottes als Anfang, Voraussetzung aller wahren Weisheit kommen hier zu ihrer wahren Plerosis und nur darum kann wirklich die christliche Erkenntniß dem Inhalte nach auch die göttliche Plerosis aller Ahnungen und Einsichten des außer- und vorchristlichen Denkens sein.

Dieser Inhalt und Stoff der christlich-wissenschaftlichen Erkenntniß kann danach, wenn wir auf seinen Ursprung sehen, kein selbstgemachter sein, sondern wird von Gott gegeben, vom Menschen empfangen und angeeignet (vgl. § 1. 2.). Dies liegt in ihrem gottmenschlichen Charakter. Die christliche Lehrwissenschaft geht also nicht darauf aus, die Wahrheit selbst zu produciren, wie die philosophische Gnosis will, noch begnügt sie sich, einzelne biblische Wahrheiten bloß zur Veranlassung zu nehmen für selbstständige Entdeckung neuer Erkenntnisse, wie die theosophische Gnosis gern thut. Sie muß vielmehr gläubige Gnosis bleiben, welche die Wahrheit aus der göttlichen Offenbarung durch Wort und Geist empfängt und in zusammenhängendem Denken innerlich verarbeitet und vermittelt, — jenes die primäre, receptive, dieses die secundäre, reproduktive

Thätigkeit des menschlichen Geistes, als rechten Schülers des göttlichen Lehrers. So wenig sie auf äußerlich mechanische, ungeistige Weise an den Buchstaben der Schrift als solchen sich gebunden weiß, sondern mit kindlicher Freiheit in ihm das Gefäß des Geistes sieht, und diesen aus jenem gewinnt, eben so wenig darf die kindliche Abhängigkeit und Treue diesem Geiste gegenüber von ihr gebrochen oder durch einen Satz wie der vom christlichen Bewußtsein, sofern dies für sich selbst schon im Besitze der nur noch unentwickelten christlichen Wahrheit sein will — wie bei Schleiermacher — umgangen werden (vgl. § 6). Wohl hat dieser Begriff seine Wahrheit und sein Recht, aber er darf dann nie von dem Worte und Geiste Gottes losgerissen werden. Auf sich selbst gestellt ist das sogenannte christliche Bewußtsein nie das wahre, weder bei einem Einzelnen, noch bei einer Zeitgenossenschaft. Vielmehr bleibt die christliche Wissenschaft, ohne allen knechtlichen Buchstabendienst, an das vom Geiste ausgelegte Wort kindlich gebunden (cf. § 11). Diese Abhängigkeit ist ihre Freiheit, nach demselben Grundgesetze, demzufolge das Gotteskind im Leben dadurch frei ist, daß es im Gesetze Christi, dem Gesetze des Geistes wandelt (Joh. 8, 31—36; 1 Cor. 9, 21; Röm. 8, 1—11).

Auf der anderen Seite aber ist nun alles wissenschaftliche Denken als solches in Beziehung auf seine Form eben so nothwendig an die logische Klarheit und Ordnung des Begriffes gebunden, ohne welche der Inhalt nicht zu seiner vollständigen Darstellung und Entfaltung gebracht werden kann. Dies darf nicht verkannt und verkürzt werden, und es ist wieder unser gottmenschliches Grundprincip, in welchem es durchaus gegeben ist, daß der göttliche Wahrheits- und Offenbarungsinhalt, wie er überhaupt in menschliche Sprach- und Denkformen, in Wort und Schrift eingegangen ist, so auch der Durcharbeitung von Seiten des menschlich vollkommensten, ausgebildetsten Denkens sich nicht entziehe. Aber gleichwohl ist eben hier die größeste Vorsicht nöthig, wenn nicht der oben geforderte Karakter kindlich treuer Reception und Reproduktion der Gottes-Wahrheit bedenklich erschüttert werden soll.

Gewiß wird und kann das rechte Gotteskind diese nun einmal von Gott geordneten Formen unseres menschlichen Denkens, eben weil sie das sind — wie die „Natur-Gesetze" auf ihrem Gebiete — nicht gering achten und in vornehmer Beliebigkeit, die dem gotteskindlichen Sinne nicht ziemt, das Streben nach formeller Klarheit und Ordnung leichtsinnig bei Seite setzen, wie eine phantastisch-theosophische oder mystische Gnosis oder ein einseitiger und enthusiastischer Prakticismus thun zu dürfen meint. Der Schade davon bleibt nie aus, denn eine solche Auseinanderreißung des Natürlichen d. h. ursprünglich in der Schöpfung von Gott Gesetzten und des Evangelischen, soteriologisch von Gott Nachgeordneten, ist immer der Anfang der Schwärmerei, ein Ausfluß noch ungereinigter und ungegründeter Begeisterung für das Neue, aber nicht die Weise jener gereiften und ernüchterten gotteskindlichen Einfalt, auf welche wir schon in Bezug auf die Fragen über Kritik und Inspiration uns berufen mußten, jenes tiefen und harmonischen gottmenschlichen Erkennens, wie es der heilige Geist ge-

rade den gegründetsten Christen immer klarer erschließt. Aber nichtsdestoweniger wird der Gläubige sich dessen doch stets in Demuth lebendig bewußt sein, daß es sich hier eben um Gegenstände handelt, welche nicht nach den beschränkten Anschauungen beurtheilt und gemessen werden dürfen, in welchen sich die gewöhnliche, von der sinnlichen Welt um uns her abstrahirte logische Begriffsbildung und Urtheilsweise bewegt. Die Theologie hat es mit der unsichtbaren Welt, ihrem Wesen und Wirken zu thun, mit Gott, der alles Erscheinende schöpferisch bedingt und trägt, also absolut übersteigt, und dieser Inhalt ihrer Forschungen trägt nothwendig seine eigenen Wesensbestimmungen in sich selbst, welche auf das gewissenhafteste und sorgfältigste erforscht und möglichst treu, klar und geordnet wiedergegeben werden müssen, unangesehen die Schwierigkeiten, welche für unsere Vorstellung und unser Begreifen etwa darin liegen. Die Tugend des Naturforschers gegenüber den Geheimnissen der sichtbaren Welt ist hier noch vielmehr die einzige und unerläßliche des Theologen in Ansehung derjenigen der unsichtbaren.

Der große Lohn solcher selbstverleugnender Hingebung ist nun aber auch die werthvolle Erkenntniß, daß, richtig betrachtet, jene beschrieenen Schwierigkeiten oder Unmöglichkeiten, die „Widersprüche zwischen Offenbarung und Vernunft", in der That bloß in gewissen sehr bestimmten Beziehungen vorhanden sind, nicht in Ansehung des Wesens und Grundes, oder des Inhaltes und der Nothwendigkeit des übersinnlichen Seins und Geschehens, sondern nur in Bezug auf die Art und Weise, die Formen seiner Zusammenfügung und Bewegung, also gerade rücksichtlich dessen, was für jedes vernünftige Denken die Hauptsache ist, nicht. Die göttliche Offenbarung nämlich lehrt uns unmittelbar — Ein Gott, Gottmensch, Auferstehung u. s. w. — oder mittelbar — Wesenstrinität, Sakrament u. s. w. — was da ist und gilt in Beziehung auf das Dasein und Wesen des Schöpfers und des Geschöpfes, das Verhältniß beider zu einander, wie es war und ist, nicht ist, aber sein und werden soll. Und die nachdenkende Betrachtung der anderweitigen Zeugnisse Gottes in der Natur, in der Geschichte, im menschlichen Geiste selbst (cf. §§ 5. 6.) gibt uns dafür Beweise genug, daß dem wirklich in allen Beziehungen so ist, wenn wir nur sehen wollen. Faßt nun das gläubige Denken die Grund- und Central-Ideen dieses Offenbarungsganzen, vom Wesen Gottes und des Menschen namentlich, im Volllichte der gottmenschlichen Centralwahrheit in Christo, klar und fest ins Auge, so ist es demselben auch möglich und nicht schwer zu zeigen, daß, ausgenommen das eine absolut nicht sein Sollende, die Sünde als Thatsache, dies Alles, sammt seinen Consequenzen im Einzelnen, nach jenen Obersätzen auch wirklich gar nicht anders sein kann, sondern gerade so sein muß, d. h. es vermag zu dem Inhalt auch dessen Nothwendigkeit, zum Was das Warum auf dem Wege folgerichtiger Logik zu erkennen. Nichts Genügendes und Sicheres a priori, dies aber, das quid und das quare, a posteriori sehr wohl, d. h. das Wesentliche der Wahrheit eben so klar als gewiß.

Mit diesem Nachdenken der göttlichen Thatgedanken in Bezug auf ihre Wahrheit und Nothwendigkeit, oder wie wir oben sagten, das Wesen und den Grund alles Seienden und Geschehenden soll und kann sich der Mensch genügen lassen, weil er nicht ein zweiter Gott, sondern des einigen Gottes Geschöpf ist. Aber dies will er im unwiedergeborenen Zustande nicht, sondern fragt noch weiter nach dem Wie in alle Dem. Und dies, die Art und Weise, oder die formelle Organisation des Seienden, das Leben in seiner zusammengefaßten Wirklichkeit und auf steter Wechselwirkung beruhenden Bewegung, dies geheimnißvolle Quomodo des schöpferischen, erhaltenden und regierenden Gotteswaltens übersteigt unsere jetzige begriffliche Analyse und Synthese. Hier gibt auch die Schrift keine Aufschlüsse, sondern fordert Glauben an das Eine große, Alles umfassende und durchdringende Grundwunder des Wesens und Wirkens Gottes. Sie kann auch nicht anders. Denn abgesehen davon, daß ihr Zweck ein ganz anderer, ethisch-praktischer ist, so handelt es sich ja hier um die Zergliederung und Reconstruktion des Ewigen, Unendlichen, Unsichtbaren, nach seinem Wesen und Wirken durch ein sinnlich und endlich beschränktes Denken. Das Gefäß ist dem Inhalte nicht adäquat, er bricht es, und es ist daher „Stückwerk" auch auf dem Gebiet der gläubigen, vom Geiste Gottes gegebenen und getragenen Gnosis (1 Cor. 13, 9.). Wer das nicht will, muß den Inhalt seiner unendlichen Fülle, seiner allseitigen Lebenswahrheit berauben, um — ein leeres Gefäß übrig zu behalten! Es ist der Cäsarssinn des alten Menschen, der lieber Herr im kleinen Neste ist, als Kind in Gottes großem Hause. Während ein solcher „Vernunftgläubiger" in dem leeren „Spiegel" (1 Cor. 13 ibid.) zuletzt nichts sieht, als sein eigenes armes Bild, zeigt der selbe dem gläubigen Betrachter statt dessen nicht bloß, wie die lichte Wand der platonischen Höhle, Schattenbilder der wahrhaftigen Dinge (cf. Hebr. 10, 1. ὀκιὰν τῶν μελλόντων.), noch auch bloß undeutliche Fernsichten, wie der Horizont des alttestamentlichen Sehers, sondern die himmlischen und wesentlichen Wahrheitsgestalten selbst, zwar noch im Spiegelbilde, aber doch in getreuer und lebendiger Wirklichkeit, leibhaftig „ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ" (2 Cor. 4, 6; Col. 2, 3. 17.). Und wer sie so gesehen hat, der legt dann die Nicodemusfrage nach dem Quomodo: πῶς δύναται ταῦτα γένεσθαι — εἶναι; gern zurück bis auf die Zeit des künftigen Schauens, der vollendeten Erkenntniß der himmlischen Mannheit in Christo (1 Cor. 13, l. cit.), in welcher auch darauf die Antwort nicht fehlen soll.

Daß aber der Anspruch, sie schon jetzt zu bekommen, in der That ein durchaus unvernünftiger und unberechtigter ist, weil er eben das gesammte Gebiet dermaligen menschlichen Wesens und Erkennens überschreitet, das erweiset sich nicht nur an diesem Gebiete der Offenbarungswahrheit selbst, sondern wenn man es sich nur gestehen will, im letzten Grunde auch an allen übrigen Objekten des menschlichen Denkens. Wir wollen hier ganz absehen von den formellen Widersprüchen, welche

selbst die reine Mathematik z. B. mit ihren Sätzen von den sogenannten unendlichen Größen darbietet, es genügt, auf die Beschaffenheit des wirklichen Seins und Lebens in *Natur* und *Geschichte* gegenüber der menschlichen Erkenntniß hinzuweisen. Schon das Leben der Natur ist in seinem tiefsten Grunde der Sonde des Verstandes unzugänglich und bleibt Geheimniß. Keine Anatomie und Physiologie vermag das innerste Mysterium der Entstehung und Bewegung des organischen Lebens zu durchdringen. Die einzelnen Erscheinungen lassen sich empirisch beobachten, ihr Zusammenhang nachdenkend verfolgen, aber die letzten bewegenden Ursachen hüllen sich in das Dunkel jenes bestimmungslosen Begriffs der „*Kraft*", der so viel umfaßt und so wenig erklärt, einer Kraft, welche man, weil man sie nicht, wie den Stoff, an welchem sie sich bethatigt, mit Augen sieht, *glauben* muß.

Dasselbe gilt auch von der Geschichte, dem Gesammtgebiet des menschlichen Lebens und Wirkens, selbst ganz abgesehen von der Religion oder vollends der Offenbarung. Ohne den Glauben an die geheimnißvolle Tiefe und Macht auch schon des menschlich-persönlichen Geisteslebens mit seiner relativen Freiurfächlichkeit, an das Geheimniß der freien persönlichen That, ist das gesammte Leben der Menschheit im Einzelnen und Ganzen ein großes Räthsel. Aber die menschliche Persönlichkeit kann wiederum nicht begriffen werden, ohne den Glauben an die höchste göttliche, an die ungesehen und oft unnachweisbar, aber doch sicher und mächtig die menschlichen Geister leitende Hand der göttlichen Vorsehung, und nur der Blick auf diese ist es allerdings in letzter Instanz, welcher uns die Geschichte zu dem macht, was sie ist und sein muß, zu einem organischen Lebensganzen von freier und doch einheitlich geordneter und darum vernunftvoller Bewegung, statt daß sie sonst entweder ein unentwirrbarer und widriger Knäuel von Zufälligkeiten oder ein erkünstelter Mechanismus von Nothwendigkeiten wird, der um nichts mehr der Betrachtung werth ist, als jenes wüste Chaos.

Selbst die *Philosophie*, wo sie sich irgend selbst versteht, kann sich der Anerkennung dieser Ungenügsamkeit des menschlichen Begreifens nicht entziehen. Atomismus und Atheismus oder Mechanismus und Pantheismus sind die unvermeidlichen Ausgänge, welche sie nimmt, sei es in mehr materialistischer, sei es in mehr spiritualistischer Form, wenn sie sich verschließt gegen den lebendigen Realismus der Idee, welcher diese in der Erscheinung und die Erscheinung in ihr lebendig zu erfassen weiß, wenn sie es verschmäht, in dieser geistig realistischen wahrhaft *pneumatischen Zusammenschau* den lebendigen Organismus persönlichen Geisteslebens mit seinem unerschöpflichen Reichthum, aber auch mit seiner heiligen Ordnung und somit in seinem unergründlichen *Geheimniß* anzuerkennen, in welchem sowohl das abbildliche Wesen des Geschöpfes und das urbildliche des Schöpfers selbst, als auch das Walten des Letzteren über und in der geschaffenen Welt und die freie aber geordnete Bewegung des Geschöpfes in und unter diesem, kurz das lebendige Gemeinschaftsverhältniß beider dem offenen Geistesauge des Glaubens sich darstellt.

Nicht der christliche Glaube ist es so, der dem menschlichen Denken Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten aufbürdet, welche die Philosophie oder das emancipirte Denken überhaupt — etwa ein heutiger nicht weniger unphilosophischer als irreligiöser Materialismus — lösen könnte, sondern der Glaube vielmehr, das kindlich demüthige aber auch männlich verständige Ergreifen der Offenbarungswahrheit ist der einzige Weg, Schwierigkeiten, Dilemmata zu überwinden, oder doch tragen zu helfen, an denen das sich selbst überlassene Denken in der einen oder anderen Weise rettungslos scheitert. Ist ja doch auch in praktisch-ethischer Beziehung das Joch Christi sanft, d. h. der Heiligungsweg des Glaubens nicht eine Erschwerung des menschlichen Daseins, sondern, richtig betrachtet, das einzige Mittel die Antinomieen desselben zu überwinden[1]).

Freilich liegt in dem Gesagten nun dies, daß sich in letzter Instanz hier nichts beweisen, nämlich zwingend beweisen läßt. Aber dies ist erstlich bei allen höheren und tieferen Gegenständen so, und nur die Oberfläche der Sichtbarkeit und der Form steht darin anders; sodann soll es gerade auf dem religiösen Gebiete nicht anders sein (vgl. § 6). Es muß hier persönlich freie Ergreifung des Objektes und Einigung mit demselben stattfinden, und eben darin besteht die Krone des in Gott zu sich selbst gebrachten, heilig ernüchterten menschlichen Denkens, d. h. des geschöpflichen Erkennens, welches sich als solches, als Kinder-Denken (1 Cor. 13, 11) begreift und ergreift, die Vollendung jener wissenschaftlichen Sinnesänderung, welche — so oft es auch vergessen wird! — die nothwendige Folge einer wahren ethisch-praktischen Herzensänderung ist, — daß man weiß, wie man weder selbst vollständig und erschöpfend zu erkennen, noch auch zwingend Erkenntniß mitzutheilen, zu beweisen vermag, aber im fröhlichen Bewußtsein der Heiligkeit und Nothwendigkeit dieser doppelten Gottesordnung für die Zeit, beides auch nicht will. Gibt Gott uns für jetzt, im Leben und im Erkennen, nur noch die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος (Röm. 8, 23), wie dürften wir das Ganze zum ἁρπαγμὸς (Phil. 2, 7) vorweg haben wollen? Zwingt Gott uns seine Wahrheit nicht äußerlich und gewaltsam auf — wie sollten wir Menschen sie Jemanden einzwingen wollen? Wie Gott selbst, so beschränkt auch das Gotteskind sich für die Zeit auf das Zeugniß der Wahrheit im Geist und in der Kraft.

---

[1]) Vgl. Stahl (Fundamente einer christlichen Philosophie S. 178 ff.) sehr wahr: Theologie und Philosophie gehen beide ihren eigenen Weg, und müssen es, aber diese erreicht ihr Ziel nie, und jene steht daher stets neben ihr 1) mit dem Anerbieten, sub hypothesi der Wahrheit ihrer, auf die Offenbarung gegründeten »Voraussetzungen« zum Ziel zu helfen (credo, ut intelligas!); 2) mit dem Zeugniß, daß die Philosophie ihrerseits, sowenig sie es Wort haben will, ebenfalls, nur von anderen und noch viel mehr »willkürlichen«, Voraussetzungen ausgehe — vgl. Strauß ꝛc. So sagt ja auch auf ethisch praktischem Gebiet die Kirche stets zur Welt: Nimm mich zum Licht und Salz und laß dich retten — ich vermöchte es! Wo nicht, so erreichst du deine Ziele nie, und wirst zum πεῶμα, ehe du dich's versiehst. —

Aber, so fragt hier der Verständige eben so sehr, als der Buchstabengläubige es gegenüber der verständigen Forschung und Denkarbeit thut, wer wehrt denn unter solchen Umständen, zugegeben auch die Wahrheit der von der göttlichen Offenbarung unterstellten Grundvoraussetzungen, für den weiteren Verlauf unserer denkenden Verarbeitung der Willkür phantastischer Dichtung oder doch vielfachem Abirren, kurz einem grundlosen subjektiven Dogmatismus? — Die Frage ist berechtigt, auch erfahrungsgemäß leider veranlaßt genug. Wir antworten: An sich müßte nach unseren früheren Resultaten ein wirklich lückenlos folgerichtiges Denken das Geforderte leisten, und in dieser begrifflichen Möglichkeit liegt der stete Sporn zu der nie ermüdenden Geistesarbeit des gläubigen Denkens. Indeß ist dies fehlerlose Fortschreiten jedenfalls keinem Einzelnen gegeben und auch für die Gesammtheit wird es erst die Krone ihrer Entwickelung bilden. Ist doch schon die Gewinnung jener Fundamentalsätze aus Schrift und Erfahrung stets einer möglichen Trübung durch Irrthum im Einzelnen ausgesetzt, und dann kann derselbe sich ja, würde er hier auch vermieden, im weiteren Verlaufe des Denkens stets hie oder da nur zu leicht einschleichen.

Wirklich gibt die einzige sichere Bürgschaft auf menschlicher Seite nur das Herz, die lautere, selbstsuchtlose Gesinnung (Joh. 5, 30; 7, 18), und von Gottes Seite die verborgene Leitung des heiligen Geistes, der sichere Takt, welchen der νοῦς χριστοῦ verleiht, auch da, wo man im Einzelnen vielleicht irrt, wenigstens die falschen und gefährlichen Consequenzen solcher Sätze nicht zu ziehen, wie sich das z. B. an einer Lehre wie das calvinische Reprobationsdogma so merkwürdig zeigt. Aber dies gilt auch nur für das Große und Ganze, die letzten, entscheidenden, zumal praktischen Resultate; für den einzelnen und mehr untergeordneten Lehrsatz als solchen liegt in dieser inneren ethischen Bürgschaft keine Gewähr — man denke z. B. an Behauptungen wie die, daß Christi vergossenes Blut fortwährend im Himmel aufgehoben werde, bei Männern wie Bengel, Zinzendorf, Stier u. a. dgl. m. Es werden, auch abgesehen von solchen einzelnen Absonderlichkeiten, niemals alle Gläubigen, deren keiner den anderen zwingend führt, führen kann, darf und will, in ihrem Denken allenthalben ganz auf demselben Punkte zusammen treffen, — müßten sie nicht sonst alle gleich organisirt, gleich reich begabt, ja ganz sündlos sein? Vielmehr ist es ein bei aller Paradoxie wahres und im tiefsten Grunde des gottmenschlichen Princips lebendig gewurzeltes Wort von Zinzendorf, wenn er einmal sagt, daß „genau genommen, doch eigentlich jeder Bruder seine eigene Theologie, seinen individuellen Tropus habe."

Aber dies führt uns nun auf die in unserm Satze vom Organismus der Wahrheit enthaltene und so nothwendige Unterscheidung von verschiedenen Gliedern des Ganzen, wesentlichen und — relativ — unwesentlichen. In den ersteren Punkten werden alle Die, welche wirklich von Gott gelehrt sind und aufrichtig forschen, der Hauptsache nach allezeit übereinkommen und thun dies erfahrungsgemäß wirklich, kraft der

gleichen Grundorganisation des menschlichen Geistes von Natur und der gleichen Bedürfnisse des menschlichen Herzens in religiöser Hinsicht, so wie kraft der Gleichheit des Allen vorliegenden Stoffes aus der heiligen Schrift und der gleichen Begabung aller Gläubigen mit demselben göttlichen Geiste. In den anderen Stücken von minder wesentlicher Bedeutung, die in ihrer mehr peripherischen Stellung auf dem längeren Wege vom Centrum bis dahin leichter verfehlt oder falsch gesehen werden, wird es, so lang diese Zeit des Glaubens und Forschens noch nicht dem ewigen Schauen Platz gemacht hat, unvermeidlich sein, daß verschiedene Resultate zu Tage kommen, in Folge der Mannigfaltigkeit menschlicher Individualitäten und Anschauungsweisen, der verschiedenen jeweiligen Bedürfnisse in Bezug auf christliches Leben und Erkennen, besonders auch in Folge der verschieden zugemessenen Gabe für klares und tiefes Denken; in Folge ferner der verschiedenen Stufen christlicher Geistesfülle und geistiger Selbsthingebung an die göttliche Wahrheit; in Folge endlich auch der Mannigfaltigkeit der Selbstbezeugungen dieser letzteren in der heiligen Schrift. Es gilt der Satz vom Stückwerk auch in dieser Beziehung auf die Gesammterkenntniß der Menschheit oder vielmehr der gläubigen Christenheit. Wie im Leben der Gotteskinder als solcher, gibt es auch für ihre Erkenntniß einmal keine mechanischen Grenzen, kein äußeres Gesetz, sondern nur das innere Gesetz der Freiheit, des Geistes Gottes und seiner Wahrheit, wie sie in Christo persönlich unter uns getreten ist. Und wo dies Gesetz von den Einzelnen, den Gemeinschaften, den Zeitaltern nicht vollständig und darum auch nicht ganz gleichmäßig erfaßt wird, da muß und soll es, wie in ethischer so auch in dogmatischer Beziehung heißen: „ein Jeglicher sei in seiner Meinung gewiß" — wie Gott es ihm offenbaret" (Röm. 14, 5; Phil. 3, 15). Keine lebendige christliche und kirchliche Theologie, wie kein gesundes christliches und kirchliches Leben, ohne Anerkennung der Tropen! (vgl. § 11. fin. und 1 Cor. 12, 1 ff.; 13, 1. 3; 14, 26 — 33.) Ein solches Verhältniß kann der menschlichen Sündigkeit und Schwachheit gegenüber seine Schwierigkeiten haben, aber es ist von der einen Seite eben selbst eine Folge derselben und daher die Anerkennung desselben eben so unausweichliche Nothwendigkeit als jene unleugbare Thatsache ist, ja diese Anerkennung ist, tiefer betrachtet, eine heilige göttliche Forderung und das einzig wirksame Heilverfahren gegen das, was auch hier als das eigentlich und wesentlich Sündige bezeichnet werden muß, nämlich die selbstisch eigensinnige Verhärtung der Einzelnen auf ihren individuellen Standpunkt, welche den Geist und die Liebe gleichermaßen verletzt. Nur in der gegenseitigen Anerkennung und Vertragung üben sich diese beiden, und gelangen so, vermittelst demüthiger Selbstverleugnung von Seiten der Einzelnen, zu Kraft und Sieg. Auf der anderen Seite aber, sofern ganz abgesehen von der Sünde eben schon die geschöpfliche Relativität jedes individuell menschlichen Erkennens als solchen es von vornherein unmöglich macht, daß Einer die ganze Wahrheit vollständig und gleichmäßig erfasse, ist jenes Verhältniß gegenseitiger Achtung in der Liebe noch unmittelbarer auch an und für sich selbst ein

Gut, denn es kann so und nur so doch in der Gesammtheit wenigstens die Vollgestalt der Wahrheit zur Erscheinung kommen, wie im Leben so auch auf diesem Gebiet christlicher Erkenntniß.

Das sind freilich Dinge, an welche die hochmüthige und herrschsüchtige Schulweisheit nicht denkt, weder die des Buchstabens noch die des Begriffs, eine „Thorheit den Juden und den Heiden", wie das Evangelium selbst, denn es sind Wahrheiten des Geistes, und von diesen vernimmt der natürliche Mensch nichts. Aber um so gewisser sind es uns göttliche Wahrheiten aus dem Herzen Christi, aus der Tiefe seiner gottmenschlichen Wesenheit, seines Vorbildes, seines Wortes und der pfingstlichen Entfaltung desselben im Munde seiner Apostel hervorquellend, principielle Wahrheiten, welche wir hier als die leitenden Grundsätze für die Beurtheilung und Uebung christlicher Glaubensgnosis oder theologischer Wissenschaft klar voranstellen mußten, damit hier ein Jeder sich prüfe, und nicht nachher an jedem einzelnen Punkte wieder Anstöße finde, welche unsere Behandlung einmal nicht berücksichtigen kann, so lange sie auf diesem Standpunkte beharrt.

§ 14.

Die christliche Systematik und kirchliche Dogmatik.

Jede ächte kirchliche Dogmatik hat die biblische Systematik zu ihrer Voraussetzung, wie dieselbe aus der Fülle der biblischen Theologie durch das gläubige Denken als ein geordnetes Ganze einheitlich zusammengefaßt wird, und wenn gerade dabei das Gesetz des Stückwerks sich am meisten fühlbar macht, so würde eine evangelisch-kirchliche Dogmatik doch ihr Grundprincip verleugnen, wollte sie auf ihrem Gebiete statt dessen lauter plane und fertige, aber einseitige Lehrbestimmungen erzielen, statt in williger Demuth und erstarktem Glauben hierin ihr Kreuz zu tragen.

Die beiden Begriffe: christliche Systematik und kirchliche Dogmatik decken sich nicht ohne Weiteres. Der erstere ist der umfassendere, und bedarf keiner Erläuterung; er bezeichnet eine einheitliche Zusammenordnung der Summa christlicher Lehre nach der Schrift, für welche zunächst keine anderen Anforderungen bestehen, als die doppelte: einmal in Betreff des Inhalts, daß nichts als Schriftwahrheit, und diese ganz, (vgl. § 11.) so weit sie eben erfaßt worden ist, gegeben werde; sodann in Betreff der Form, daß die Darstellung eine klar und zusammenhängend geordnete, ein System sei, soweit die Natur des Gegenstandes und unser Denkvermögen dies irgend möglich

macht. Darin liegt denn in Ansehung des Inhaltes, daß Glaube und Liebe, Lehre und Leben nicht getrennt werde, sondern, wie sie es an und für sich und in der Schrift sind, ungetrennt auftreten. Es muß also hier entweder am geeigneten Ort die seit Calixt meist gesondert von der Dogmatik behandelte Ethik ihren Platz finden, oder doch, wenn dadurch leicht das Ganze zu sehr anschwillt oder beide Theile durch Verkürzung leiden, die Lehre von der Heiligung oder dem neuen Leben so vollständig in ihrem Wesen und den allgemeinen Grundzügen gegeben werden, daß eine gesonderte specielle Ethik dadurch theils entbehrlicher wird, theils, wo sie anderweitig gegeben wird, doch leicht und klar in das Gesammtsystem der Lehre sich einfügt, welches dem Ganzen der Schriftwahrheit entspricht.

Die einzelnen Lehren der Schrift, zunächst des neuen Testamentes, werden nach einem schon in Betreff des alttestamentlichen Gesetzes und seiner Satzungen gebräuchlichen Ausdruck *δόγματα* genannt (Eph. 2, 15; Col 2, 14. Auch bei Josephus öfter; vgl. Luc. 2, 1.), und nicht ohne neutestamentliche Grundlage, sofern der Beschluß des ersten apostolischen Concils, welcher Dogmatisches und Ethisches zugleich betrifft, Act. 16, 4 so bezeichnet wird; vgl. c. 15, 28 *ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν*. Als nun aber die spätere katholische Kirche mit ihren ökumenischen Concilien eine ähnliche Stelle einnahm und für Lehre und Leben immer zahlreichere Bestimmungen traf, wurde der Ausdruck technisch in der kirchlichen Sprache als Bezeichnung dieser, und zwar, weil die Lehrsatzungen die überwiegenden und am meisten betonten waren, so, daß man seine Bedeutung mehr oder weniger auf diese letzteren beschränkte.

Die kirchliche Dogmatik ist also die Summa der Glaubenslehren, wie sie die christliche Kirche auf Grunde der Schrift festgestellt hat, somit aber, da die Christenheit sich in mehrere gerade an der Lehre vornehmlich unterschiedene Kirchen getrennt hat, eine entsprechend mannigfaltige, jedesmal durch den sonderkirchlich confessionellen Standpunkt mehr oder weniger eigenthumlich bestimmte. Für die evangelische Kirche nun, welche ihrem Grundprincip nach keine andere Lehre haben will, als die nach ihrem Verstande möglichst rein und vollständig erfaßte Schriftlehre, kann freilich eine kirchliche Dogmatik in diesem Sinne nicht eine von jener christlichen Systematik ganz unabhängig dastehende Wissenschaft rein positiver oder historischer Natur sein, wie dies auf römischer Seite wesentlich der Fall ist, wo die Dogmatik auf der Schrift und auf der Tradition ruht, oder wie es die Symbolik ihrer Natur nach ist. Vielmehr muß sie theils, und zwar in den Hauptpunkten (§ 12 fin.) mit der biblischen Systematik wesentlich zusammenfallen, theils muß für sie, namentlich in Betreff der minder hauptsächlichen Lehrpunkte, sowie der Anordnung und Behandlung des gesammten Lehrstoffs, die Aufgabe unverrückt feststehen, das kirchlich und sonderkirchlich Gegebene unter der Leitung des heiligen Geistes an dem Urbild der Lehre in der Schrift immer auf's Neue zu prüfen und eventuell zu berichtigen.

Demnach wird an und für sich das sonderkirchlich Confessionelle in dem Lehrganzen das Letzte, am meisten der freien Prüfung Offene bleiben. Denn gerade der hier vorliegende Dissensus auch unter Denen, welche in den Haupt- und Grundlehren sich eines wissen, muß die Vermuthung erwecken, daß da am meisten noch ein Mangel an allseitigem und durchdringendem Verständniß der Tiefe göttlicher Wahrheit obwalte. Dagegen wird das durch die allgemeine Uebereinstimmung der gesammten christlichen Kirche Bekräftigte die nächste Stelle einnehmen nach dem unmittelbar und klar in der Schrift Gegebenen, immer aber zuerst in grundlegender Weise dieses erforscht und zusammengestellt werden müssen.

So stellt sich auch die Sache wirklich da, wo das Grundverhältniß der mannigfaltigen Lehrbildungen zu einander und zu dem gemeinschaftlichen Urquell ein irgend normales ist, zwischen den verschiednen im geistigen Sinne evangelischen Kirchen und Kirchenlehren, z. B. in der alten Kirchenzeit dem Morgenland und Abendland, später der lutherischen und reformirten Kirche, der alten und erneuerten Brüderkirche u. s. f. Wenn dies in der Wirklichkeit nur zu oft nicht der Fall war und leider noch ist, wie z. B. im siebzehnten Jahrhundert die lutherische Orthodoxie sich lieber mit der römischen Kirche in Frieden setzen mochte, als mit „den Calvinianern", so ist dies nur Folge von Schwachheit und Sünde.

Ganz anders dagegen stellt sich die Sache da, wo, wie durch die Unwahrheit des Romanismus gegenüber der evangelischen oder im rechten Geistessinne katholischen Kirche aller Zeiten das Grundverhältniß zwischen Schrift und Kirchenlehre total umgestürzt und verkehrt ist. Da wird dann die confessionelle Unterscheidungslehre für den evangelisch-katholischen Protest gerade zum Ersten und am bestimmtesten Festgehaltenen, weil in der Gegenlehre eben die Fundamentalsätze der neutestamentlichen Offenbarung verletzt und aufgehoben werden, welche die evangelisch-pneumatische Lehrbildung als ihre ersten Axiome allem Uebrigen voranstellen muß. Allerdings ist damit das keineswegs ausgeschlossen, daß auch hier im Einzelnen bei der Behandlung und Ausbildung der verschiedenen Lehrpunkte mannigfache Anknüpfungspunkte an die katholisch-kirchliche Anschauung für die protestantische dogmatische Arbeit zu finden sind, ja daß in manchen Beziehungen die Wahrheit gerade durch einen zwar sehr begreiflichen, aber nicht zu verewigenden überspannten Gegensatz des Protestantismus gegen die vorgefundene Lehrtradition sich demselben auch seinerseits hie und da etwas verdunkelt hat. Wir werden nicht zuviel sagen, wenn wir behaupten, daß die vollendete Gestalt christlicher Lehrbildung erst dann erreicht sein wird, wenn Alles, was von Wahrheit in der Lehre der katholischen Kirche unter romanistischem Schutt noch verborgen und evangelischerseits noch nicht genugsam angeeignet ist, in lebendig organischer Weise auf den gesunden biblischen Stamm der evangelischen Wahrheitserkenntniß gepfropft sein und dieser so der umfassende Träger des gesammten Erbes der christlichen Kirche an gemeinschaftlicher Schriftforschung, Denkarbeit und Lebenserfahrung geworden sein wird. Aber das wird auch nicht eher vollständig geschehen,

als die evangelisch-katholische Kirche der Zukunft sich wird gebildet haben, welche in ihren Gliedern Alles, was in der alten und in der erneuerten Kirche von Gottes Gnaden in Christo Jesu das Leben hat, durch den heiligen Geist zur vollendeten Einigkeit zusammenschließen darf. Und so weit sind wir wohl noch lange nicht! Für jetzt ist die Zeit des Protestantismus als solchen noch nicht aus, und eine ächte Unionstheologie, wie jede lebendig evangelische ihrem Grundprincip nach allerdings sein muß, hat alles Ernstes dahin zu sehen, daß sie das oben aufgestellte Unterschiedsverhältniß nicht, wie Calixt wollte, übersehe, sondern, was sie auch der älteren Lehrtradition im Interesse ihrer Selbstvollendung entnehme, dabei doch fest und unwandelbar halte über ihrem biblisch-reformatorischen Grundprincip, dem Sola et tota scriptura im zwar nicht buchstäblichen aber lebendig geistigen Sinne.

Aber ganz abgesehen von allen confessionellen Grundsätzen, fundamentalen wie relativen, ist nun auch dieses Fundament aller evangelisch-kirchlichen Dogmatik und christlichen Systematik, die Schriftlehre selbst, kein schlechthin einfaches, und dies muß wohl gewürdigt werden. Zuerst ist schon die Entwickelung wie der Offenbarungsökonomie überhaupt, so auch der Lehre in der Aufeinanderfolge beider Testamente, des alten und des neuen, wohl in's Auge zu fassen, beide Gebiete dürfen nicht vermischt werden, das alttestamentliche zwar nicht übersehen, aber noch weniger dem neutestamentlichen gleichgesetzt oder gar vorgeordnet werden, sondern es ist der göttliche Fortschritt von jenem zu diesem genetisch zu entwickeln und das alte Testament dann nur im Lichte und nach dem Maße des neuen dogmatisch zu verwerthen, so daß neben der Einheit beider auch der Unterschied klar in's Licht gesetzt und der vollendeten Offenbarung ihre göttliche Prärogative in keiner Weise geschmälert wird. Der Theanthropismus des neuen Testamentes muß (cf. § 4.) das allbeherrschende und bestimmende Grundprincip der Systembildung im Ganzen und Einzelnen werden und bleiben. Hierin ist wohl der Vorzug größerer Tiefe, Innerlichkeit und Freiheit, welchen die lutherische Anschauungsweise vor der reformirten hat, nicht zu leugnen. Die letztere geräth durch den überspannten Gegensatz gegen das Ethnische im Romanismus nach Inhalt und Geist, unvermerkt in einen Judaismus in beiderlei Beziehung hinein, in eine Nichtunterscheidung des Alttestamentlichen und Neutestamentlichen und eine gesetzliche Neigung, welche ihr vielfach schaden.

Sodann aber setzt die allseitige Vollendung der systematischen Arbeit auch dies voraus, daß innerhalb der beiden Testamente und, nach dem Obigen, zunächst des neuen, als des hier hauptsächlichen und unmittelbar geltenden, die organische Lebensfülle des Offenbarungsinhalts gründlich erkannt und verstanden werde. So das Nacheinander vorbereitender Lehre aus dem Munde Christi selbst in den Evangelien, namentlich den synoptischen, und erfüllender aus dem Munde der Apostel in ihren Briefen, nach der geschehenen Vollendung des Werkes Christi und der Ausgießung des heiligen Geistes, welcher, nun erst da und wirksam, auch Christi

Wort erst ergänzt und verklärt (Joh. 7, 39; 16, 13 ff.). Ebenso aber auch das Nebeneinander der verschiedenen evangelischen und epistolischen Lehrtropen, insonderheit der letzteren, in ihrem Gleichheits- und Unterschiedsverhältniß. Wie dort die Synoptiker und Johannes sich unterscheiden, und Lukas am meisten zwischen beiden vermittelt, so hier Jacobus auf der einen, Paulus und Johannes auf der andern Seite, durch Petrus vermittelt, während zu gleicher Zeit Johannes in seinen Briefen als der letzte und abschließende Zeuge in anderer, noch tieferer Weise alle drei vorangegangenen epistolischen Lehrtropen unter einander verföhnend concentrirt. Zugleich ist er es, welcher vermittelst seines Evangeliums wiederum dies gesammte nachpfingstliche Zeugniß mit dem vorpfingstlichen der Evangelien, wie durch seine Apokalypse endlich, noch weiter zurück- und ausgreifend, mit der alttestamentlichen Prophetie, der Blüthe des vorbereitenden Bundeszeugnisses, dies doppelte neutestamentliche, somit schließlich die ganze heilige Schrift, alten und neuen Testamentes zumal in die intensivste und lebendigste Einheit zusammen faßt.

Mit anderen Worten: der von der rechten Schriftauslegung zu Tage geförderte reiche Stoff sogenannter biblischer Theologie bildet den lebendigen Boden, aus dem die systematische Lehrdarstellung sich erbauen muß, von diesen Positionen erst kann sie zu der weiteren allgemeinkirchlich und sonderkirchlich überlieferten Theologie fortschreiten, diese an jener, alles Kirchliche aber am Biblischen sich erläuternd, messend, und, wo nöthig, modificirend. Soll aber dies geschehen, so muß freilich die Mannigfaltigkeit des biblisch-theologischen Stoffes erst auf eine gewisse Einheit gebracht und in diesem Sinne denkend verarbeitet sein, und dies ist dann recht eigentlich die wesentliche Aufgabe der biblischen Systematik als solcher, deren Resultate die besondere kirchliche Dogmatik voraussetzen muß und dann ihres Ortes zu nutzen hat.

Dieser Aufgabe hat sich die Theologie der Reformationszeit, auch in der lutherischen Kirche, noch nicht genugsam unterzogen, und darin liegt ein Hauptgrund, warum es ihr nicht möglich war, sofort Alles das, was auch in der überlieferten Kirchenlehre noch von Wahrheit verborgen lag, vollständig zu umfassen. Es wäre aber auch Unrecht, dies von ihr zu fordern, denn einem Manne, oder etlichen, überhaupt einer Generation ist nie Alles gegeben, kann es nicht sein, weil alles Einzelne als solches eben relativ, begrenzt ist, und soll es nicht, weil dann die Entwickelung und damit die Geschichte zu Ende wäre. Das Vollendete gehört für die Vollendungszeit. Der Fortschritt nun, welcher unserer Zeit auf dem Grunde des theueren reformatorischen Erbes unserer Väter zu erstreben aufgegeben ist, wird hauptsächlich darin bestehen müssen, daß wir dem Winke folgen, welchen die geschichtliche Oekonomie Gottes in der nun immer allseitiger und lebendiger erforschten Schrift, dem gottmenschlich erfaßten neuen Testamente selbst, uns gibt. Die Reformation mußte gegenüber dem wieder aufgerichteten Gesetzesthum der römischen Kirche, welches sich in der Schrift nur an den mißverstandenen Jakobus — nebst den nicht gehörig pfingstlich erfüllten Synoptikern — mit einigem Scheine des

Rechtes anschließen konnte, mit dem Hauptzeugniß von der freien Gnade im Glauben an Christum in eine protestirende Stellung nach Art derjenigen eintreten, welche Paulus gegenüber dem an Jakobus sich hängenden judaistischen Pseudo-Christenthum einzunehmen berufen war. Davon aber war die natürliche Folge, nicht nur, daß wie damals falsche Pauliner, so jetzt falsche Protestanten in eine anomistische Richtung hineingeriethen, sondern auch, daß das ächte und lautere Zeugniß der Reformatoren selbst doch vorzugsweise bei Paulus und zwar dieser Seite des Paulus stehen blieb, und so über ihrem göttlichen Grundprincip des sola fide sive gratia der Wahrheit des gottmenschlich-ethischen Princips doch nicht immer ganz gerecht zu werden vermochte, ohne deren vollständige Anerkennung und Aneignung auch die entstellte Repräsentation desselben in der katholischen Kirche nicht ganz überwunden werden konnte und — sollte. Ist in dieser Beziehung wohl eine besondere Schwäche gerade der lutherischen Anschauung, die freilich mit ihrer Tiefe sehr nahe zusammen hängt, nicht zu leugnen, und hat die reformirte Kirche im Leben hier ihre anerkennenswerthen Vorzüge, so ist es doch auch ihr, wie schon angedeutet, nicht gelungen, theoretisch den rechten organischen Vermittelungspunkt zu finden. Sie hat mehr nur auf den Paulus einen Jakobus, beziehungsweise das alte Testament, kurz auf die Gnade das Gesetz allzu mechanisch aufgesetzt, das ist aber ein verwandter Zug der unorganischen Auffassungsweise in Bezug auf das Buch vom Gottmenschen und das gottmenschliche Leben, wie ihn die reformirte Christologie rücksichtlich der Person desselben zeigt. Die Hülfe kann hier allein auf dem von Gott selbst, wie bemerkt, gezeigten Wege kommen, nämlich durch den organischen Fortschritt von Paulus zu Johannes, in welchem eben schriftmäßig und ökonomisch die Vollendungs-Einheit der neutestamentlichen Offenbarung in wahrhaft lebendiger Gestalt gegeben ist, auf deren Erreichung hinzuarbeiten ein Jeder sich getrieben fühlen muß, welcher die kirchliche Entwickelung in Leben und Wissenschaft von der Reformation bis daher durch die gottgeordneten organischen Phasen derselben aufmerksam und verständig verfolgt.

An dem johanneischen Zeugniß im Evangelium, in den Briefen, in der Apokalypse also wird derjenige organische Einigungspunkt für die Mannigfaltigkeit biblischer, zunächst neutestamentlicher Theologie zu suchen sein, ohne den allerdings ein Resultat allseitiger christlicher Systematik nach der Schrift nicht zu hoffen und somit noch viel weniger diejenige versöhnende Vollendung der kirchlichen Dogmatik im umfassenden und organischen Sinne möglich ist, welche wir oben als Aufgabe hinstellten und als das Correlat derjenigen Lebensvollendung der Kirche selbst bezeichneten, welcher dieselbe unter Gottes Leitung in langsamem aber sicherem Fortschritte zureift. Im Johannes dieser letzten Zeit werden sich der Paulus der protestantischen und der Jakobus der katholischen Kirche die Hand reichen.

Aber dieser Johannes selbst, in den Schriften des neuen Testamentes dreifach vertreten und in allen so selbständig seinen Weg gehend, fast

ohne jede Rücksicht auf den hinter ihm liegenden unter Jakobus und Paulus für die Zeit ausgefochtenen Kampf zwischen Gesetz und Gnade, gebundenem und freiem Christenthum, — dieser Einigungspunkt selbst ist nun keineswegs ein so fertig daliegender, sondern muß erst aufgeschlossen werden, durch denkende Verarbeitung des johanneischen Lehrganzen in sich und entsprechende Vermittelung mit den anderen Tropen, zunächst und hauptsächlich mit Paulus. Vor einer solchen Aufgabe schreckt der noch nicht recht befestigte Glaube leicht zurück, während der oberflächliche Halbglaube und eitle Wissensdünkel sie mit Leichtigkeit mit wenigen Phrasen lösen zu können meint. Der rechte, gereifte, zuversichtliche, aber ebenso demüthige Glaubenssinn theilt weder diese Ueberhebung noch jene Furcht. Er weiß, daß auch diese Aufgabe, die Vorarbeit zu der großen Hauptaufgabe, nur durch das Zusammenwirken Vieler in allmähligem Fortschritte gelöst werden kann und soll, aber er weiß auch, daß es an den Mitteln dazu in Gottes Gnadenschatz nicht fehlt, und greift in Dessen Kraft das Werk frisch an. Neben den im neuen Testament selbst gegebenen Anknüpfungspunkten und Winken für diese Arbeit — und an solchen fehlt es weder in den einzelnen johanneischen Schriften unter sich, noch auch für das Verhältniß derselben zu den anderen Zeugnissen im neuen Testamente überhaupt — steht der heilige Geist, der in „die ganze", also nicht nur in den vollen Umfang, sondern auch in die Einheitlichkeit der Wahrheit zu führen berufen ist, und Christum verklärt, von dessen gottmenschlicher Lebensherrlichkeit im ganzen neuen Testamente Niemand so tief und durchgehend zeugt, als eben Johannes. Zu diesen objektiven Faktoren kommen die subjektiven, die Zeugnisse des höheren menschlichen Bewußtseins, des Gottes- und Gewissensbewußtseins, und des darein gebauten besonderen christlichen Bewußtseins, von Sünde und Gnade, von der Erlösungsbedürftigkeit und der empfangenen Versöhnungs- und Erlösungsgabe, der unmittelbare persönliche Besitz und Genuß des ewigen Lebens, die Gemeinschaft mit Gott durch Jesum Christum im heiligen Geist, wie wir das in allgemeinerer Beziehung auf die christliche Theologie überhaupt weiter ausgeführt haben in § 13. Werden diese objektiven und subjektiven Faktoren richtig in Verhältniß zu einander und so in gemeinsame Thätigkeit gesetzt, so wird das Resultat nicht ganz vergeblich gesucht werden.

Nur freilich wird gerade hier beim systematischen Zusammenschluß aller Ergebnisse christlicher Glaubensgnosis aus der Schrift die Wahrheit sich am allermeisten geltend machen, daß in einem gewissen Punkt all' unser jetziges Denken sich eben als Stückwerk erweiset, und darüber kann sich der gegründete Gläubige bei seiner dogmatischen Arbeit am wenigsten eine Täuschung machen. Es wird sich hier fast bei jedem einzelnen Lehrstück wiederholen, daß eine treue Exegese und biblisch-theologische Forschung ebensowohl, als eine unbefangene und lebendige Ergründung der Aussagen des allgemeinen religiösen und besonders des christlichen Bewußtseins auf eine Doppelheit von Bestimmungen, eine Zweiseitigkeit der

Wahrheit in der organischen Fülle ihrer lebendigen Realität führt, deren Ganzes keiner begrifflichen Analyse sich vollkommen fügt, oder wenn die einzelnen Faktoren sich auch durch eine solche wohl finden und sicher feststellen lassen, doch für die Synthese, die versuchte Reconstruktion im begrifflichen System, immer einen nicht ganz aufgehenden Rest übrig läßt. Es ist das von uns bereits erkannte und anerkannte Geheimniß in aller übersinnlichen Wahrheit als solcher, und am meisten in dieser durch und durch gottmenschlich bestimmten Wahrheit des neuen Testamentes, welches der Natur der Sache nach gerade dem Systematiker am schärfsten entgegentreten muß. Er wird im Unterschiede vom praktischen Laien, welcher die entgegengesetzte Folgerung aus dieser Wahrnehmung zieht, gerade in diesem heiligen Geheimnisse den fortwährenden Sporn zu immer erneuter spekulativer und dialektischer Thätigkeit finden, es wird ihm gelingen durch Bildung neuer Begriffe die Wahrheitsfülle der Idee immer bestimmter zu umschreiben, zu fixiren und somit faßbar und current zu machen, — wie die kirchliche Theologie schon immer gethan hat, wenn sie Begriffe ausprägte, wie: Ewigkeit, Persönlichkeit, Dreieinigkeit, Gottmensch, Freiheit, Geistleiblichkeit u. a. m. — Die Schrift selbst gibt ihm auch durch die oft schlagendsten bildlichen Bezeichnungen dazu die sicherste Anleitung, wie wenn sie die Bezeichnungen „Vater", „Sohn" für die erste und zweite Person der Gottheit, Wieder-„Geburt" für die Neubelebung in Christo gebraucht u. s. f., — aber es wird trotz alledem dabei bleiben, daß jener letzte Schlußstein für die dialektische Construktion des quomodo (cf. § 13) noch vermißt wird. Auch die christliche Systematik, ja sie am aller entschiedensten und allseitigsten, muß sich unter das Gesetz des Stückwerks beugen, dessen Schranken erst vor dem Schauen, dem Erkennen wie Gott uns jetzt erkennt, fallen werden.

Dies ist ohne Frage das besondere Kreuz der dogmatischen Arbeit, gerade wie im christlichen Heiligungsleben hienieden das bleibende οὔπω τετελειωμένον εἶναι, die Sünderschaft auch des Begnadigtsten, es ist (Phil. 3, 12; 1 Joh. 1, 8. 9); es ist die thatkräftige Bewahrung und darum die unerläßliche Bewährung jener μετάνοια der πτωχοὶ τῷ πνεύματι, durch welche der erste Eintritt in das Reich des Lebens und des Lichtes bedingt war. Auch hier gilt des Herrn Wort: „Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein", — nicht im Leben, aber auch nicht im Erkennen. Aber in williger Demuth getragen, ist dasselbe auch hier des Christen Kranz, die Krone seines Sieges (2 Cor. 12, 7). Denn auf diesem Wege, und auf diesem allein, sichert sich der Theolog den freien Blick in das Ganze und in die Tiefe der Schrift und Geisteswahrheit, das unbeengte Urtheil über die mannigfaltigen menschlichen Versuche zur Erfassung derselben, fremde wie eigene, bewahrt sich bei aller unermüdeten Fortarbeit die Willigkeit und Fähigkeit zu steter Selbstkritik in der Schule des heiligen Geistes, und darin findet er dann die Sicherheit vor den Abirrungen in scholastische,

theosophische oder mystische Allotria, in welche eine träge und in der Trägheit übermüthige Selbstgenugsamkeit so leicht geräth. Mit diesem freien Blick auf alles Gegenwartige, Geschichtliche und Menschliche verbindet sich aber auf jener Grundlage auch der frohe Blick in die dereinstige Vollendung der Erkenntniß im Schauen, die erhebende Hoffnung des Vollkommenen, und entsprechend schon hier das heilige Anbeten vor dem Geheimniß auch des sich offenbarenden, ja des gottmenschlich offenbaren Gottes für die Zeit, jenes eben so beugende als erhebende Staunen vor dem halb noch verhüllten und doch halb auch schon enthüllten, ja wesentlich wirklich offenbaren Bilde der göttlichen Wahrheit, jenes ächte Pathos des Philosophen, oder vielmehr die wahre Begeisterung des männlich kindlichen Christensinnes, in welcher jene platonische erst zu ihrer Pleroös kommt.

Mögen auch wir bei unserer dogmatischen Arbeit uns von diesem Kreuzes- aber auch Siegesweg der Wahrheit und der Demuth niemals ablenken lassen, zu Gunsten eines zeitlich und menschlich bedingten kirchlich-confessionellen Lehrbuchstabens so wenig, als im Interesse der formalen Consequenz des von endlichen Dingen abgezogenen unzureichenden Begriffes, als Christi Diener, frei im heiligen Geiste von der Menschenknechtschaft beider, und vielmehr mit Paulus berufen, uns zu strecken nach dem, das da vorne ist. Wir haben dafür ein edles Vorbild an unserer Idea fidei fratrum, aus der Hand Spangenbergs, des Mannes der Einfalt und Klarheit im Glauben und der Erkenntniß. Sie stellt uns in das rechte Verhältniß zur Schrift sowohl als zu den kirchlichen Lehrbildungen. Der Geist des Bekenntnisses in der erneuerten Brüderkirche ist vorwiegend, ja wesentlich lutherisch von Anfang gewesen und ist es noch heut, namentlich im deutschen Theile derselben, aber im Sinne des Protestantismus und des Consensus, d. h. so, daß erstens die Schriftprüfung der speciell lutherischen Lehre so wenig je erspart wird, als Spangenberg sie den eigenthümlich zinzendorfischen Lehranschauungen erspart hat, und wir werden beidemal dasselbe thun; zweitens so, daß der reformirte Lehrtypus, wo und so weit er seine biblische Begründung hat, in diesem seinem Rechte vollkommen anerkannt und die richtige Verbindung beider gesucht wird. Dabei können wir auch nach den vorhin gemachten Andeutungen nicht umhin, sogar die katholische Lehre in gewissen Punkten in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen, nicht bloß, um sie zu bekämpfen, sondern auch um nach verstümmelten Wahrheiten in ihr zu forschen. Das hat Spangenberg nicht gethan, aber Zinzendorf in seiner Weise mehrfach, so daß er Vielen neben seinen hundert anderen Schmähnamen auch als Kryptokatholik galt. Der wahre Protestantismus ist das göttlich heilige Princip steter Selbstkritik auch dem bösartigsten Gegner gegenüber und es gibt einen verborgenen und gehofften Consensus der ganzen Kirche Christi auf Erden.

Die wahre Theologie des Geistes, als eine Tochter des wiedergeborenen Lebens im Glauben und in der Liebe Christi, ist ebenso frei und weit, — als fest und eng, jedes an sei-

nem Ort. Dabei liegt es aber in der Natur der Sache, daß eine evangelisch-biblische Theologie sich zunächst und weit überwiegend immer an die beiden evangelisch-kirchlichen Lehrtropen gewiesen sieht und auch wir haben es daher hauptsächlich mit diesem Verhältniß zu thun. Die Stellung in dieser Beziehung, zu welcher wir uns vorher bekannt haben, gibt dann freilich in vieler Hinsicht eben jene „Ja- und Nein-Theologie“ [1]), welche die einseitig Confessionellen der Union zum Vorwurf machen. Aber wir wollen diesen Vorwurf getrost tragen, und von dem Herrn selbst lernen, dies Jenen so verdächtige und verhaßte „Weder — Noch“ gegenüber dem einzelnen kirchlichen Lehrsatze als solchem und seiner gegebenen Fassung richtig zu verbinden mit der Treue gegen den Geist und das Wesen der allgemein-kirchlichen und evangelisch-kirchlichen, zunächst der lutherisch-brüderischen Lehrtradition, indem wir Christi Wort an die Samariterin Joh. 4, v. 21 und 22. mutatis mutandis auf dies Verhältniß anwenden. In diesem Standpunkte ist es begründet, daß unsere Lehrdarstellung mehr den Karakter der biblischen Systematik behalten als in den einer sonderkirchlich scharf ausgeprägten Dogmatik eingehen wird. Aber wenn es, wie oben gesagt, im Begriffe jeder noch so sehr confessionell-kirchlich bestimmten evangelischen Dogmatik liegt, daß sie ihr unmittelbares Verhältniß zur biblischen Systematik nie verleugnen will und wollen kann, so gilt dies in besonderem Maße von einer im Geiste der Brüdergemeine unternommenen Zusammenfassung der Lehre. Derselbe Standpunkt weiset uns im Verhältniß zur Theologie der Reformationszeit vorzugsweise an Melanchthon, den Lehrer Deutschlands. Es ist ihm zwar nicht vollständig gelungen, bei dem Bestreben, die anfängliche Ausformung der lutherischen Theologie im Geiste der Schrift hie und da zu berichtigen, auch deren ursprüngliche Tiefe und Kühnheit allenthalben zu bewahren und die volle Wahrheit wird öfters nur so zu gewinnen sein, daß für den lutherischen Urgedanken im Geiste der melanchthonischen Theologie ein reicherer und schärferer Ausdruck gesucht wird. Aber die bescheidene Vorsicht und praktische Einfalt der letzteren läßt diesem Streben auch einen freien Raum. Wie verwandt mit Melanchthons mildem und klarem Geiste die Lehrdarstellung Spangenbergs ist, werden wir an manchen Punkten auf überraschende Weise zu sehn Gelegenheit haben. Zinzendorf hat viel mehr mit Luther Vorzüge und Mängel gemein.

Beim Blick auf die Theologie der neueren Zeit, d. h. seit Schleiermacher, können wir gerade diesem Reigenführer, obwohl er aus der Brüdergemeine seine beste Mitgabe auch für die Theologie empfangen hat, doch nur wenig, und unverändert gar nichts entnehmen. Wir müßten sonst unseren biblischen Grundstandpunkt verleugnen. Denn das ist ja gerade das wunderbar paradoxe Phänomen, und das gewaltigste Zeugniß über die Tiefe des durch den Unglauben in der Kirche angerichteten

[1]) Vgl. Nitzsch: Urkundenbuch p. XII.

Schadens, daß in jener Zeit des ersten Wiedererwachens aus dem Todesschlafe ein Mann für Lehre und Leben einen so allgemeinen und durchgreifenden Anstoß zur Besserung geben konnte, der doch selbst in seiner Theologie eigentlich an keinem einzigen Punkt der Schriftwahrheit wirklich getreu bleibt, weil in den innersten Fundamenten seines kühnen Lehrbaues auf wunderbare Weise das Eisen und Thon der heterogensten Anschauungen miteinander vermengt war. Wo ein pantheisirend gedachtes Objektive mit dem individualistisch bleibenden Subjektiven und dieses mit jenem vergeblich ringt, da kann der Centralbegriff aller Wahrheit für Lehre und Leben, der Begriff der göttlichen und gottmenschlichen Persönlichkeit nie wahrhaft gefunden und verstanden werden, wenn man auch, wie Schleiermacher zum Segen so vieler Tausende gethan hat, „die Person des Erlösers" noch so sehr überall in den Mittelpunkt stellt.

Was wir aus der Geistesarbeit Schleiermachers für unseren Standpunkt verwenden können, das finden wir in gereinigter Gestalt bei den Führern der auf seinem Grunde erwachsenen, aber auch von demselben wesentlich abgegangenen „neueren gläubigen Theologie" Neander, Nitzsch, Jul. Müller und Anderen. Nehmen wir dazu die dogmatischen Arbeiten von Männern beider evangelischen Kirchen, welche aus demselben Grundprincip wie Jene, aber zugleich mit mehr confessioneller Bestimmtheit, oder doch mit einer durch den Kriticismus der älteren Zeit minder beengten größeren Kühnheit und Freiheit in die Tiefen der reformatorischen Grundgedanken und die spekulativen Winke der heiligen Schrift selbst sich hineingewagt haben, — Martensen, Liebner auf der einen, Ebrard, Lange auf der anderen Seite, — so werden wir dadurch von dem eingenommenen Standpunkte nicht weggedrängt, sondern vielmehr in dessen allseitiger Durchführung nur auf dankenswerthe Weise gefördert. Und wenn wir für die schriftmäßige Grundbestimmtheit desselben eine fördernde Handreichung suchen, so bietet solche in verwandtem Geiste die tiefe und treue Schrifttheologie der auf Bengels Grunde fortbauenden Würtemberger, besonders Beck und Schmid.

Beide Strömungen der gläubigen Theologie unserer Zeit, jene norddeutsche, im weiteren Sinne irgendwie von Schleiermacher beeinflußte, und diese süddeutsche, vornehmlich aus älteren heimathlichen Segensquellen schöpfende, stehen in einem doch wesentlichen Verhältniß innerer Geistesgemeinschaft, auf dem gleichen Grunde lebendigen Schriftglaubens und gegenseitiger Ergänzung mit ihren verschiedenen Gaben. Die erstere vertritt, von allen individuellen Schattirungen abgesehen, mehr das Moment freier Subjektivität in Erfahrung und Denken, die andere mehr das Moment schriftmäßiger Objektivität, beide Momente aber gehören für unseren biblisch-theanthropistischen Gesichtspunkt unzertrennlich zusammen, haben auch geschichtlich in der christlichen Geistesentwickelung und Glaubenseigenthümlichkeit der Brüdergemeine ihre sichere Stätte und ein zwar mehrfach gestörtes, wesentlich aber tiefbegründetes und lebendiges Gleichgewicht.

Reichen wir denn in dankbarer Anerkennung des Guten auf beiden Seiten der einen die eine, der anderen die andere Hand, so werden wir dies nicht zu bereuen haben, und dürfen zugleich mit Zuversicht hoffen, gerade so der Grundrichtung des Glaubensdenkens auch auf dogmatisch-wissenschaftlichem Gebiete treu zu bleiben, welche auf dem Boden der Schrift und der Erfahrung, d. h. des übereinstimmenden Geisteszeugnisses im Buche und im Herzen, aus Zinzendorfs unmittelbarer und reicher Lebensfülle erwachsen, durch Spangenbergs sichtende und ordnende Hand ihren einfachen und schlichten, aber schönen und für uns im freien Sinne vorbildlichen Ausdruck gewonnen hat.

Evangelische Glaubenslehre

nach Schrift und Erfahrung.

Erster Theil.

Die Theologie, oder die Lehre von Gott.

Vorbemerkung.

Wir beginnen mit der Lehre von Gott, nicht, wie die besten Gesangbücher der alten sowohl, als der erneuerten Brüderkirche, und ähnlich auch der Heidelberger Katechismus, mit der Lehre von Sünde und Gnade, der Botschaft von Christi Person und Werk, und zwar mit der ganzen, ungetheilten Lehre von Gott, nicht bloß, wie Spangenberg in seiner Idea fidei fratrum und der Lieberkühn'sche Katechismus, auch noch in neuester Bearbeitung vom Jahre 1860, mit der Lehre von Gott als Einigem, während sie die Lehre von der Dreieinigkeit, dem historischen und praktischen Gesichtspunkte gemäß, noch aufsparen bis nach dem Lehrstück von Christo, welcher von jenem Geheimniß erst Offenbarung gebracht habe. Der erstgenannte Weg ist praktisch sehr zweckmäßig, aber im Lehrsystem unpassend, der zweite wohl zulässig in demselben und jedenfalls richtiger, als die Stellung der Dreieinigkeitslehre bei Schleiermacher, als Schlußanhang der ganzen Glaubenslehre, welche in der That nur in seiner Verkennung des Wesens und Werthes derselben ihren Grund hat. Auch liegt in dieser Mittelstellung ein gewisses dem Geiste der Brüdergemeine entsprechendes Zeugniß gegen verstiegenen Scholasticismus in Bezug auf die tiefen Mysterien des göttlichen Wesens, und dieselbe ist insofern auch für uns beachtenswerth [1]).

Aber diese Gefahr läßt sich auch bei veränderter Stellung des Lehrstückes vermeiden, und in Bezug auf Zusammenhang und Rundung der gesammten Lehre von Gott in sich, wie im Verhältniß zum Ganzen des Systems, ist es ohne Frage vorzuziehen, wenn dieselbe ungetheilt bleibt. Es ist ja doch das Ganze eben nur das System der christ-

[1]) Vgl. den Verlaß der Generalsynode von 1857 § 5 und unseren § 22.

lichen Lehre, Inhalt der christlichen Offenbarung, welche wohl alle Offenbarung niederer Art in sich aufnimmt, aber eben auch so ganz und tief, so organisch in sich aufnimmt, daß ein einheitliches neues Ganze sich bildet, welches jene Scheidung von allgemeinen Wahrheiten und speciell christlichen wie überhaupt, so auch in Bezug auf die Lehre von Gott nicht mehr zuläßt.

Freilich tritt uns so das nur um so klarer und lebendiger bei diesem ersten Theil unserer Betrachtung schon entgegen, daß wir es da mit Geheimnissen zu thun haben, deren letzte Tiefen unser endliches, stückwerkliches Denken allerdings absolut übersteigen. Aber einmal ist dies durchaus nicht bloß bei der trinitarischen Gotteslehre der Fall, sondern, richtig betrachtet, bei der monotheistischen durchaus schon ebenso, und sodann ist es wirklich Wahrheit, daß für die gläubige Gnosis nur auf diesem Wege der Betrachtung alles Folgende erst in das rechte Licht tritt, und in seiner Weise begreiflich wird. So nicht nur die Menschwerdung Gottes in Christo, sondern doch auch schon die Erschaffung der Welt und das Verhältniß Gottes zu ihr überhaupt. Denn wenn, wie gesagt, die christliche Theologie auch diese Gegenstände doch nicht anders, als im Lichte der christlichen Volloffenbarung betrachten kann, so kann dies wiederum nur dann recht und durchgreifend geschehen, wenn deren Andeutungen über die letzten Gründe und verborgensten Tiefen des göttlichen Wesens der Gesammtbetrachtung in der Weise zu Grunde gelegt werden, daß in ihnen zugleich schon die höchsten urbildlichen Normen für das gesammte abbildliche geschöpfliche Leben erkannt und aufgewiesen werden.

Die praktische und die theoretische Betrachtungs- und Behandlungsweise unterscheiden sich hier. Was jener mit vollem Rechte und naturgemäß das Letzte, das ist dieser ebenso nothwendig das Erste, alles Andere grundlegend Bestimmende. Der Unterschied hebt sich aber insofern auch wieder auf, als eine solche theologisch principielle Betrachtung, wenn sie richtig durchgeführt wird, getragen vom Geist des lebendigen Glaubens, mittelbar dann auch wieder für das praktische Leben ihre reichen Früchte trägt. Darin hat sie ihre thatsächliche Legitimation für das Reich Gottes und erweiset sich als ein organisches Glied in dessen Gesammtleben. Insonderheit dürfte unsere Zeit berufen sein, die seligen Geheimnisse des trinitarischen Wesens und Lebens Gottes dem Glaubensverständnisse auch weiterer Kreise mehr und mehr nahe zu bringen, nachdem die Reformationszeit hier mehr nur das Altüberlieferte bestätigt und weder praktisch noch theoretisch dessen Tiefen lebensvoll genug ausgebeutet hat. Am meisten ist gerade für die Brüdergemeine hier eine Versäumniß gut zu machen und eine Aufgabe zu lösen, zu der dieselbe auch durch ihre tiefe und lebendige Christologie den Schlüssel unmittelbar in der Hand hat, welche sie aber eben durch die Präponderanz der letzteren sich bisher allzufern hat liegen lassen [1]).

[1]) Obwohl gerade Zinzendorf gelegentlich mit allem Nachdruck auch diese Aufgabe hervorhebt, vgl. z. B. Londoner Reden Abth. III, S. 330.

Erster Abschnitt.

Gott an sich.

Erstes Hauptstück: Gottes Dasein.

§ 15.

Das unmittelbare Gottesbewußtsein.

Das Bewußtsein vom Dasein eines Gottes ist unmittelbares Eigenthum des menschlichen Geistes und wird von der heiligen Schrift stets vorausgesetzt, nicht erst durch sie mitgetheilt. Aber es muß, um zu Wahrheit, Leben und Kraft zu kommen, durch die Offenbarung ausgebildet, „erfüllt" werden, was im vollen Maße auch nur durch die erfüllende Offenbarung Gottes in Christo geschehen kann, und von Seiten des Menschen muß es mit Freiheit bejaht, ergriffen werden. Für den, welcher dies nicht thut, sind vermittelte Beweisführungen für das Dasein Gottes niemals zwingend.

Wir haben es in der Einleitung schon ausgesprochen, daß das unmittelbare Gottesbewußtsein der Lebensgrund aller Religion auf menschlicher Seite sei. Die Gemeinschaft mit Gott hat die Ueberzeugung vom Dasein Gottes zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, und es wäre übel um jene bestellt, wenn diese nicht, ob auch verdunkelt, kraft unmittelbarer Selbstbezeugung Gottes in jedem menschlichen Herzen Allen unmittelbar gegeben wäre. Daß dem so ist, bestätigt auch die Erfahrung aller Orte und Zeiten. Allerdings hat man wohl einzelne verkommenste Stämme gefunden, welche keine Idee von Gott zu haben schienen [1]), aber dies beweiset nur, was wir später geltend zu machen haben werden, daß eben auch dies höchste Vermögen, wie Alles im Menschen, Anlage ist, welche dann allerdings durch einen generationenlangen Mangel an jeder aus-

[1]) So z. B. neuerlich die vom Missionar Miertsching besuchten Eskimos im höchsten Norden Amerikas.

bildenden Pflege bei solchen überhaupt bis zum beinahe rein sinnlichen Dasein verkümmerten Menschen in den Zustand völliger Latenz, reiner Potenzialität, gerathen kann und muß. Daß aber die Anlage doch vorhanden ist und bleibt, das zeigt wiederum die Leichtigkeit, mit der doch auch so herunter gekommene Menschen die ihnen gebrachte Kunde von Gott fassen und beziehungsweise, bei leichter katechetischer Anregung, auf die Idee eines Schöpfers und Herrn der Welt kommen [1]). Wäre dagegen kein solcher innerer Anknüpfungspunkt oder schlummernder „Consonant" im menschlichen Herzen, so würde es gar nicht möglich sein, durch bloße äußere Notiz oder vermittelte Beweisführung die Ueberzeugung von dem Dasein eines so unbegreiflichen, transcendenten Wesens zu begründen, ja überhaupt den lebendigen Begriff von demselben zu geben. Aber freilich ist es ebenso unmöglich, dem Verblendeten, welcher ein solches unmittelbares Gottesbewußtsein bei sich nicht zu finden vorgibt, und daher auch bei Anderen leuguet oder nur als Fiktion behandelt, einen zwingenden Beweis zu geben, daß er im Irrthum ist. Solche Negation hat für denjenigen gar kein Gewicht, der da weiß, wie es mit aller höheren Wahrheit überhaupt in dieser Hinsicht bewandt ist und wir haben uns darüber genugsam ausgesprochen. *Das Licht kann nur selbst der Zeuge seines Daseins sein und ist es für Jeden, der ein Auge hat und dasselbe nicht willkürlich widerspenstig verschließt.* Da wir aber wissen, daß die Sünde als Gottentfremdung und Gottesfeindschaft es ist, welche dem Menschen eben dies Geistesauge verschließt oder doch umdunkelt (Matth. 6, 22 ff.), so ist uns eine solche Leugnung wie des Lichtes selbst, so des Auges für dasselbe, wo sie uns entgegentritt, sofort erklärt und dadurch entkräftet. Und das um so mehr, wenn wir auf der anderen Seite bemerken, wie da, wo thatsächlich und erfahrungsgemäß das wirksamste religiöse und sittliche Leben, bei Einzelnen oder Gesammtheiten, vorhanden war, diese *unmittelbare* Gewißheit des menschlichen Geistes von dem Dasein Gottes auch immer am lebendigsten und zuversichtlichsten bekannt und festgehalten worden ist.

So finden wir es zunächst in der heiligen Schrift, auf alttestamentlichem wie auf neutestamentlichem Gebiet, wenngleich mehr indirekt als direkt. Bestimmt angedeutet ist der Satz im neuen Testamente wol nur von Paulus, in Act. 17, 27. 28; Röm. 1, 19. Was der Apostel in diesen Stellen zunächst bezeugt, ist auch nur der göttliche „Vokat", die Offenbarungsstimme in der Natur und der Geschichte, aber dabei setzt er doch unmittelbar voraus und deutet somit wenigstens indirekt an den entsprechenden Consonanten im menschlichen Herzen, die immanente Potenz des menschlichen Geistes zum Wahrnehmen und Vernehmen dieser Selbstbezeugungen Gottes, vgl. das *νοούμενα* in Röm. 1 und das *ἴνα* in

[1]) Die oben angeführten Eskimos antworteten auf die ihnen vorgelegte Frage nach dem Schöpfer der Welt: »ohne Zweifel ein *sehr großer und weiser* Mann, vermuthlich ein *Europäer*«. (Man vgl. den kantischen »Weltbaumeister« als Resultat des physikotheologischen Beweises.)

Act. 17. In ähnlicher Weise spricht indirekt schon das alte Testament es aus, daß die Gewißheit vom Dasein Gottes der höchste Besitz des vernünftigen Geistes ist, wenn es die Leugner desselben ohne Weiteres als Thoren bezeichnet, Ps. 14, 1. Ebenso urtheilen die Kirchenväter und die Reformatoren. Calvin z. B. sagt (I, 3, 3): hoc quidem recte judicantibus semper constabit, insculptum mentibus humanis esse divinitatis sensum, qui nunquam deleri potest. Nur ein einseitiger und ganz äußerlicher Supernaturalismus kann behaupten, bloß durch äußere Notiz der Offenbarung oder des begrifflichen Beweises könne dem Menschen die Idee Gottes und die Gewißheit von seinem Dasein, die Glaubensüberzeugung von Gott, als dem ewigen Grunde und Ziele alles Zeitlichen, beigebracht werden.

Auf der anderen Seite aber ist freilich der rationalistischen, sogenannten natürlichen Religion gegenüber ebenso bestimmt zu behaupten und nach Schrift und Erfahrung zu erweisen, daß dieses unmittelbare Gottesbewußtsein nicht ein ganz isolirtes Naturgewächs ist und sein kann, welches gar keiner Anregung und Ausbildung von Außen, durch Menschen und in ihnen von Gott, bedürfte, wie doch jede andere auch noch so unveräußerliche Anlage des menschlichen Geistes solcher bedarf. Der Mensch ist in keiner Beziehung im Stande, völlig isolirt oder in bloßer Rottenverbindung mit anderen verthierten Menschen sich zu dem zu entwickeln, was er sein und werden soll. Vielmehr wie durch die störenden und zerstörenden Einflüsse der Sünde und Verführung diese höchste Mitgift seines Wesens so viel Schaden leiden kann und wirklich oft bis zur fast gänzlichen Ausrottung leidet, so bedarf es zu ihrer gesunden Erhaltung und Entwickelung durchaus erziehender Einwirkung äußerer und innerer Art, von Seiten Gottes sowohl, der sich dem menschlichen Geiste offenbart, als von Seiten der menschlichen ethischen Gemeinschaft, welche ihn auf diese Gottesoffenbarungen aufmerksam macht und fixirt. Das Gottesbewußtsein ist Anlage, wie Alles im Menschen, aber eben die im Bunde mit dem eng damit zusammenhängenden sittlichen Bewußtsein, dem Gewissen, höchste und wesentliche, pneumatische Begabung des Menschen und darum auch eine in irgend welchem Grade und Art allgemeine. Dies unmittelbare Bewußtsein vom Ursein, von Gott, seinem Dasein, Wesen und Willen, ist Kern und Krone des menschlichen Wesens als geistig persönlichen, von allem Naturleben wesentlich unterschiedenen, das innere Correlat des persönlichen Selbstbewußtseins nach dessen wahrer, überendlicher Bestimmtheit. Beide stehen und fallen, gewinnen und leiden miteinander, zwar nicht immer zu gleicher Zeit in ganz gleichem Maße, aber doch innerlich und wesentlich miteinander. Es ist damit wie mit dem Gottesbewußtsein im engeren Sinne und dem Gewissen. Wie dieses oft formell länger haften bleibt als jenes, so das persönliche Selbstbewußtsein noch länger. Aber wie das Gewissen seines eigentlichen und specifischen Inhalts in jenem Falle doch entleert ist und immer mehr entleert wird, so auch in diesem das persönliche Selbstbewußtsein. Der materialistische Naturalist oder Pantheist — denn dies letztere ist

dann nur ein leerer Name — weiß sich zuletzt, d. h. im Grunde und daher auch am Ende, selbst nur als ein Stück Natur, als eine Welle im wogenden Meere des Naturgeistes.

Ist dies anerkannt, so ist das erste Postulat der wahren Humanität diese mehr oder weniger gewisse Ueberzeugung, der Glaube an das Dasein eines Gottes, und das Vernehmen seiner Selbstbezeugungen ist die innerste und erste Lebensäußerung der wahren Vernunft. Aber damit ist denn freilich für den Christen wiederum das gesagt, daß erst durch Christum allein, als den Wiederhersteller der menschlichen Natur überhaupt, diese relative Gewißheit, die sonst wesentlich doch immer nur Ahnung bleibt, zu einer wirklichem und unumstößlichen Ueberzeugung wird, und daher nur bei dem Christen als solchen zuletzt nicht mehr die Rede sein kann von einer Leugnung des Daseins Gottes selbst sowohl, als dieses unseres innersten und unmittelbaren Bewußtseins von demselben.

Darum haben denn für ihn auch alle oft gemachten Versuche vermittelter Beweisführung für das Dasein Gottes nicht die große Bedeutung, welche denselben mitunter zugeschrieben worden ist. Denn er für seine Person braucht sie in keinem Falle, weil sein Gottesglaube schon auf andere Weise seine genugsame Stütze hat, durch Gottesbewußtsein und Gewissen wie durch Schrift und christliche Erfahrung, und er weiß, daß der noch nicht Gläubige ebenfalls nur auf diesem Wege wirklich zur gewissen unumstößlichen Ueberzeugung im Glauben gelangen kann. Nie wird er daher den Versuch machen wollen, dem entschieden Ungläubigen vermittelst solcher Beweise zum Glauben zu helfen. Auf der anderen Seite jedoch haben dieselben gerade für den Gläubigen im Verhältniß zu seiner eigenen Schwachgläubigkeit nicht nur, sondern auch und noch mehr für den Erkenntnißtrieb seines Glaubens und ebenso im Verhältniß zu anderen im gleichen Falle befindlichen Gläubigen oder Glaubenswilligen, gegenüber dem suchenden Zweifler oder dem gläubigen Forscher, denselben relativen Werth, welchen wir den Beweisen für die Offenbarung Gottes und das Evangelium insonderheit oben zuschreiben durften und mußten. In diesem Sinne werfen wir daher nun auch einen Blick auf die hauptsächlichsten Beweise für das Dasein Gottes.

---

§ 16.

Beweise für das Dasein Gottes.

Der Beweis aus der Herrlichkeit der geschaffenen Welt sowohl als der aus ihrer Unvollkommenheit, der Beweis aus der Gottesidee sowohl als der aus der sittlichen Idee, alle ihres Ortes von Werth und, gehörig zusammengefaßt, von lebendiger Wirksamkeit, sind gleichwohl nie äußerlich zwingend.

Die Kirchenväter, sofern sie sich nicht mit der einfachen Berufung auf das Gottesbewußtsein begnügen, verbinden damit meist nur den nächstliegenden, sogenannten physikotheologischen Beweis oder den Beweis aus der Herrlichkeit der geschaffenen Welt, wie ihn auch die heilige Schrift gibt und jeder offene Menschengeist sich selbst vervielfältigt (Ps. 104, 24; Act. 14, 15. 17; Röm. 1, 19. 20.). Dabei gestehen sie aber die Unmöglichkeit eines zwingenden Beweises offen zu. So Clemens von Alexandrien: „Gott wird mit einem auf Beweisen ruhenden Wissen nicht erkannt. Denn dieses weiß die Dinge nur auf dem Grunde von früherem, vor dem Anfangslosen aber ist Nichts." Bei jenem Erweise aus den Werken wird nur das consequens rei zur ratio cognoscendae rei, zum logischen prius, aber der Rückschluß von der Wirkung auf das Wesen kann jederzeit von dem Widerwilligen umgangen werden.

Erst gegen Ende der alten Kirchenzeit kommen Beweise mehr philosophischer Art und daher mit mehr Ansprüchen auf objektive Geltung vor. So namentlich der sogenannte kosmologische, oder der Beweis aus der Unvollkommenheit der geschaffenen Welt, welcher, wie der vorige an sich auch, aber bestimmter begrifflich deducirend, auf der Kategorie von Ursache und Wirkung beruht: die Welt zeige allenthalben nur Veränderliches, Mannigfaltiges und diesem müsse nothwendig ein Einfaches, Unveränderliches zu Grunde liegen. Damit verbindet sich sodann bei Boëthius schon eine dritte Beweisart, der ontologische oder der Beweis aus der Gottesidee selbst: Die empirische Wahrnehmung zeige uns lauter Unvollkommenes und dies führe uns zurück auf die Idee eines Vollkommenen, diese müsse aber nothwendig Realität, objektives Dasein haben, da ja das Unvollkommene schon solche habe.

Diesen Beweis gibt dann rein und selbständig im Mittelalter Anselm von Canterbury: In der menschlichen Vernunft liege der Begriff eines Denkbar-Höchsten, dies müsse aber auch Realität haben, denn gäbe es in der Wirklichkeit ein Höchstes, was mit dem gedachten Höchsten nicht zusammenfiele, so hätte dies eben den Vorzug des wirklichen Seins vor dem gedachten Höchsten voraus und wäre daher insofern höher als dies. Ein nach irgend einer Seite hin Höheres aber als das Denkbarhöchste könne es nicht geben, also müsse dies nothwendig auch wirklich sein. Während andere Scholastiker die früher genannten Beweise wieder aufnehmen, betonen einige, wie besonders Abälard, einen vierten, den moralischen oder den Beweis aus der sittlichen Idee, indem er aus der sittlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit der vernünftigen Geschöpfe auf das Dasein eines ewigen Vergelters schließt.

Und dieser Beweis ist es, den in neuerer Zeit auch Kant [1]), nachdem er das Ungenugsame aller übrigen — wie im Mittelalter schon Duns Scotus und Occam - gezeigt hatte, allein stehen ließ. Er sagt gegen den ontologischen Beweis, daß dem Gedanken als solchem durch die

[1]) Kritik der reinen Vernunft. 1. Ausg. S. 592 ff.

objektive Existenz keine weitere Vollkommenheit zuwachse, und daher durch bloße Steigerung des Gedankens auch jene nicht erwiesen werden könne. Gegen den kosmologischen, er führe allerdings auf ein dem Zufälligen zu Grunde liegendes Nothwendige, aber ob dies ein objektiv Seiendes oder nur Begriff, Idee, sei, werde damit nicht bewiesen. Endlich gegen den physikotheologischen, er führe, so brauchbar er sonst in populär praktischer Beziehung sei, doch eigentlich nur auf einen Welt-Ordner oder Baumeister, aber nicht nothwendig auf den Begriff des Schöpfers, also Gottes im strengen Sinne. Dagegen erhebt Kant nun den moralischen Beweis [1]), indem er sagt, die Incongruenz von Tugend und Glückseligkeit hienieden nöthige, einen anderen künftigen Zustand geordneter Vergeltung und somit auch einen Ordner und Vergelter, einen Gott, anzunehmen.

Was zunächst jene Widerlegung der erstgenannten Beweisarten betrifft, so ist dieselbe in ihrem formalen Rechte durchaus anzuerkennen, aber dasselbe reicht eben auch nur soweit, als das Gebiet des abstrakten Begriffs, der logischen Formel, des Denkens in seiner Abgezogenheit, — Abgerissenheit — vom Leben. Auf diesem Gebiete ist es mit den Beweisen für das Dasein Gottes ganz so, wie mit denen für die Wahrheit seiner Offenbarung, und nicht der außerordentlichen allein, sondern selbst der allergewöhnlichsten in Natur und Geschichte. Ohne den Glauben an den lebendigen persönlichen Gott, welcher auf der unmittelbaren schauenden Erfahrung von dessen verschiedenen Selbstbezeugungen beruht, ist es ebenso ein Gewaltstreich, eine unberechtigte Handlung der Willkür, die materiell erscheinende Welt für das wahrhaft und wirklich Seiende zu nehmen, als aus dem Eindruck, welchen die Erscheinungswelt auf die Sinne und das Gemüth macht, zu schließen, sie müsse einen persönlichen Gott zum Ordner oder gar zum Schöpfer haben. Und nicht minder ist es auf diesem Boden unberechtigt, zu behaupten: weil ich die Idee des Vollkommenen, d. h. hier den Begriff des abstrakten Superlativs in mir finde, muß demselben auch objektive Existenz zukommen. Ohne den Glauben ist Jenes nur die Aeußerung eines sinnlich-empirischen und unkritischen Standpunktes, und Dieses wurzelt in der für dies Gebiet ganz unberechtigten, wesentlich pantheistischen Idee: daß Alles, was vernünftig, d. h. dem vernünftigen Denken nothwendig gegeben ist, auch wirklich sein, reale Existenz auch außerhalb der Sphäre des Begriffes haben müsse, während für diese als solche, im Sinne des abstrakten Idealismus und Kriticismus, die äußere Existenz allerdings auch gar keinen Werth hat. Und es ist das Verdienst des „Moses" Kant mit seinem Kriticismus hier in beiderlei Beziehung, auf Gott und auf die Welt, das Dasein eines Nichterscheinenden und das hinter dem Erscheinenden eigentlich Seiende, das Ding an sich, den Boden gesäubert zu haben. Weder das Letztere nach seiner Wesenheit, noch das Dasein des Ersteren, Gottes, läßt sich auf diesem Wege erkennen. Für das abstrakte Denken als solches gibt es gar keine Erkenntniß eines Wirklichen, Seienden, als solchen, weil der Uebergang aus der Sphäre des Begriffes in die des wirk-

[1]) Kritik der reinen Vernunft. S. 804 ff.

lichen Daseins überhaupt nicht selbst wieder durch irgend welchen Begriff, sondern nur durch Erfahrung vollziehbar ist, wie dies der spätere Schelling gerade in Beziehung auf Gottes Sein und Wesen so bestimmt anerkannt und betont hat.

Vor dem νόμος des Begriffs muß sich der gesetzliche Denker den kühnen Griff in das Lebensreich der Wirklichkeit in der That auf ewig vergehen lassen!

Aber diese Parallele gilt auch nach der anderen Seite hin. Dieser Gesetzesstandpunkt in intellektueller Beziehung ist, absolut geltend gemacht, eben so sehr als der entsprechende auf dem ethischen Gebiet nicht nur ein trostloser, sofern er, wie dieser nicht zum Heil, seinerseits nicht zur Wahrheit führt, sondern auch ein, weil unganzer, einseitig abstrakter, im tiefsten Sinne unwahrer. Nur die ganze Wahrheit kann auch ganz, wirklich und lebenskräftig, zum Heil und zur Erkenntniß führen. Wie jedoch auf ethischem Gebiete das Evangelium durch die Verheißung in gewissem Sinne anticipirt wird, so hat auch hier, während das Gesetz in beiden Beziehungen, mit relativer Wahrheit und als ein in diesem Sinne zum Heil und Licht mitwirkendes Moment, auseinanderreißt, und dadurch das Leben, die wesentliche Wahrheit, vor der Hand tödtet, selbst abgesehen von der vollendeten Offenbarung in Christo und dem entsprechenden vollendeten Glauben schon ein vorbereitender, verheißungsmäßiger, Glaube im weiteren Sinne des Wortes (Hebr. 11, 1 ꝛc.) seinerseits mit Recht und Grund jenen kühnen Griff kindlich gethan und erkennt auf diesem Wege wirklich Wahrheit, nicht nur in Israel, sondern getrübter und unsicherer doch auch in der Heidenwelt.

Der Glaube schon in diesem Sinne erfährt äußerlich und innerlich, um sich her in der Welt und in sich im Herzen (καρδία, συνείδησις, νοῦς.) die Zeugnisse Gottes, wie dieser sie aufeinander angelegt hat, auf dem Wege sinnlicher und sinnlich-geistiger Wahrnehmung, aber wesentlich allenthalben durch einen übersinnlichen, einen Geistesakt: erklärt, begründet, vermittelt sich dessen Resultat sodann durch begriffliches, urtheilendes und schließendes Nachdenken, so viel und so gut ein Jeder dies eben vermag, und wird dadurch der Wahrheit immer unumstößlicher gewiß. Denn so handelt der Mensch als ganzer Mensch, lebendig und persönlich, und das Leben ist allerwege das Licht, d. h. hier: es trägt die unmittelbare und durch alle denkende Vermittelung, wenn sie in dieser ihrer richtigen Stellung als ein Moment der gesammtorganischen Lebensbethätigung und nicht, wie vorher, in unlebendiger Isolirung auftritt, nicht geschwächte, sondern gestärkte Gewißheit seiner Wahrheit in sich selbst. Der Gläubige in diesem Sinne zweifelt nicht, daß die Erscheinungswelt nicht eine Scheinwelt, sondern wirklich erscheinende Realität, Wahrheit ist, weil er theils in ihr, theils in sich Gott schaut, und er von diesem so erschauten Gott nicht denken kann, daß er den Menschen in dessen gesammter Existenz wesentlich betrüge. Und er ist überzeugt von Gottes Dasein, weil er ihn theils durch die Vollkommenheit, theils durch die Unvollkommenheit der Erscheinungswelt, in ihr

und über ihr, wahrnimmt, kraft des inneren Zeugnisses Gottes in seinem Herzen, im Gottesbewußtsein, und dies ist ihm wiederum darum so gewiß, weil er nicht glauben kann, daß die Idee eines Höchsten absoluten Wesens in ihm sein würde, wenn sie nicht Reflex eines wirklichen Seins, eines lebendigen, solchen, Gottes wäre. Er weiß, daß dieser gute und heilige Gott, wie er ihn in sich und außer sich schaut und erfährt, nicht Ideen als lebensnothwendige in den menschlichen Geist legen kann, die nicht wahre wären, er erkennt in ihnen vielmehr vertrauensvoll Gottes Verheißungen auf eine endliche immer mehr erfüllte Erkenntniß der Wahrheit, je mehr das Geschöpf in seiner Schule fortschreitet, und Pfänder des wahrhaftigen Lebens, zu dem es von ihm bestimmt ist. Und in diesem Sinne, im Glauben an Gott als den Guten, ist ihm allerdings das im wahren Sinne Vernünftige auch wirklich; was vorher pantheistische Formel war, erscheint hier in seiner theistisch wiedergeborenen erfüllten und wahren Gestalt, weil hier die gesammten Selbstbezeugungen dieses Gottes als des Guten willig vernommen und in gläubiger Hingebung einheitlich erfahren sind. Jenes dem mechanischen, gesetzlich knechtlichen Denken so anstößige Verhältniß der Wechselwirkung, das Grundgesetz alles Lebens und darum auch alles lebendigen, d. h. des ursprünglich und wesentlich unmittelbaren oder intuitiven Erkennens, des freien glaubenskindlichen Schauens Dessen, was Gott uns zeigt, (vgl. Joh. 5, 20; 3, 11,) dieses Gesetz des Geistes bringt auch hier allein Licht und Kraft.

Eben deshalb müssen wir nun aber auch die kantische Begründung des Gottesglaubens auf die sittliche Idee, ganz abgesehen von ihren sonstigen Mängeln, als eine unrichtige bezeichnen, sofern dadurch ein von einem selbständigen Obersatz ausgehender Beweis gegeben werden soll.

Vielmehr ist auch die sittliche Idee nur einer der gottgeordneten Ausgangspunkte der menschlichen Gotteserkenntniß, welche im organischen Lebensverbande miteinander ihre wechselseitige Gewähr haben, von denen aber keiner ohne die andern für sich allein gewiß, und so zur Basis eines logischen Beweises genugsam ist. Insonderheit aber hat dieser eine Theil des höheren, pneumatischen Bewußtseins, der συνείδησις (cf. conscience, im Französischen und Englischen = Gottesbewußtsein und Gewissen) durchaus keine Prärogative vor dem anderen, der Gottesidee, wie dies von Jacobi und Schleiermacher mit Recht behauptet worden ist. Beide stehen vielmehr ganz im engsten Correlatverhältniß, wie beim Blick auf die Welt das Zeugniß von deren Vollkommenheit und das von ihrer Unvollkommenheit, von denen auch keines ohne das andere den richtigen Schluß auf das Dasein und Wesen Gottes gibt, sondern nur beide in und miteinander. Und so müssen, um das volle Resultat zu geben, alle vier Stimmen in Harmonie treten, wie sie denn auch unter sich in nächster innerer Parallele stehen. Die Welt, einbegriffen die Naturseite des menschlichen Wesens selbst, nach ihrer metaphysischen Vollkommenheit oder Herrlichkeit correspondirt dem Gottesbewußtsein im menschlichen Geiste,

als dem Zeugen von der wesentlichen Verwandtschaft der geschöpflichen Persönlichkeit mit deren absolutem Urbilde, mit Gott, nach ihrer metaphysischen Bestimmtheit und ethischen Bestimmung. Das ist das positive Zeugniß. Damit verbindet sich aber das negative: die Welt, nach demselben Umfange des Begriffes wie vorher, in ihrer metaphysischen Unvollkommenheit, correspondirt dem sittlichen Bewußtsein, dem Gewissen als Zeugen von der thatsächlichen Nichtübereinstimmung des ethischen Subjektes mit dessen heiligem Urbilde. An und für sich würde es sich ja in letzterer Beziehung natürlich nicht um einen Gegensatz handeln können, sondern dieser tritt erst durch die Thatsache der menschlichen Sünde und Sündhaftigkeit ein, aber auch ohne diese würde doch eine freie zeitliche Entwickelung des Menschen auf sein ethisches Vollendungsziel hin gedacht werden müssen, wie auch eine organische Verklärung der Welt zu einer endlichen höheren Herrlichkeit und Vollkommenheit. In dieser Beziehung würde immer ein **Noch nicht** ins Bewußtsein treten, ein ethisches Sollen entsprechend dem metaphysischen Werden und dies Noch nicht steht wesentlich dem Schon, das Sollen dem Sein, organisch gegenüber, im polaren Verhältniß des Negativen zum Positiven. Das Positive erhebt, das Negative beugt, und diese Verbindung von Erhebung und Beugung gibt hier schon vorbereitend dasselbe Resultat, die heilige Frucht lebendiger Kindes-Erkenntniß im Glauben, wie hernach auf dem erfüllenden Standpunkte des Evangeliums, aber auch nur sie kann es beidemal, weil sie allein das dem objektiven Verhältnisse von Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, Entsprechende, die demselben homogene Lebensstellung zu Gott ist, von der auch alles Erkennen und Denken Gottes, sofern es ein Moment der Lebensbethätigung ist, nothwendig bedingt und mitbestimmt wird. Das Leben ist das Licht, auch in Beziehung auf Gott, den Vater des Lichtes, der in einem Lichte wohnet, da Niemand zu kommen kann, außer durch Ihn selbst. In Seinem Lichte aber vermögen wir denn auch nicht nur zu erkennen, daß er ist, sondern erkennen zugleich auch immer schon irgendwie, was er ist, ohne welches Jenes keinen Werth für uns haben würde.

Zweites Hauptstück: Gottes Wesen.

§ 17.

Die absolute Persönlichkeit Gottes.

Was, wenigstens als Ahnung, Inhalt jedes noch nicht ganz zerrütteten Gottesbewußtseins ist, das wird zur Gewißheit durch das Zeugniß der Offenbarung von Gott als Geist und Liebe: daß die Grundbestimmung seines Wesens ist, die absolute Persönlichkeit zu sein in freier Selbstherrlichkeit und heiliger Selbsthingebung, das höchste Urbild des geschöpflichen Wesens als persönlichen.

Daß die heilige Schrift von einem anderen Gott, als dem persönlichen nicht weiß, bedarf keines Beweises und darin, daß sie diesen Satz von der Persönlichkeit Gottes so bestimmt als Grundvoraussetzung aller höheren Wahrheit hinstellt, ist die fundamentale Bedeutung desselben für die geoffenbarte, wahre, wie für jede andere Religion, welche den Namen irgendwie noch verdient, deutlich ausgesprochen. In der That ist er auch ein wesentliches Moment desselben Gottesbewußtseins, welches uns das Dasein Gottes überhaupt bezeugt, wenn auch in der Wirklichkeit vielfach verkümmert und getrübt. Selbst in den polytheistischen und pantheistischen Religionen macht sich diese Wahrheit bekanntlich auf verschiedene Weise geltend als Ahnung eines einheitlichen und persönlichen Mittelpunktes oder letzten Grundes der vielfältigen untergeordneten göttlichen Wesen und Kräfte und als praktische Personifikation des vermeinten Alllebens in allen den Momenten und Beziehungen, wo dessen Gestaltlosigkeit dem unmittelbaren Bedürfniß nicht mehr genügen will. Der verborgene Grund von dem Allen liegt darin, daß jedes noch nicht ganz abgeschwächte Bewußtsein des menschlichen Geistes einerseits seine eigene selbstbewußte freie Persönlichkeit als dasjenige anerkennt, was ihn auf specifische Weise von der Natur unterscheidet und über dieselbe erhebt, als den Kern und die Krone seines menschlichen Wesens. Andererseits sieht es sich zu Gott, der Natur der Sache nach, mag es ihn sonst denken, wie es will, als zu dem Höheren, Vollkommenen hingewiesen, und daraus ergibt sich mit einer Nothwendigkeit, welche sich selbst wider Willen, d. h. trotz eines etwa pantheistisch geformten Systems, immer noch geltend macht, daß Gott nichts Geringeres als der Mensch selbst, also Persönlichkeit und, als der schlechthin über alles Menschliche Erhabene, die höchste, urbildliche oder absolute Persönlichkeit sein muß, welche alle die Eigenschaften in absoluter Vollkommenheit besitzt, die in der Menschheit nur begrenzt an der Persönlichkeit erscheinen. Wo nun vollends die Religion ungehemmt zu ihrer wahren Gestalt sich entfalten kann, auf dem Boden des Offenbarungsglaubens, da kann die kindliche Gemeinschaft mit Gott in

Glauben und Liebe (cf. § 1) von vornherein keinen anderen Gegenstand haben, als diesen, und ihn nicht anders betrachten, als in dieser Gestalt.

Eben deshalb ist es aber auch von jeher das Streben des gottentfremdeten und gottfeindlichen menschlichen Herzens gewesen, diesen Satz von der Persönlichkeit Gottes umzustoßen, um so bei aller noch übrigen Rede von Religion und Gott, beider dem Wesen nach los, im Stande zu sein, unter dem Titel des Weltgeistes oder der Natur, der absoluten Idee oder der absoluten Substanz, den eigenen Geist, die Ichheit zum Mittelpunkt seines Denkens und Lebens zu machen. Diese ist es dann, welche entweder der Cultus des Genius als vorübergehende Effulguration des Weltgeistes feiert und feiern läßt, oder der bald gröbere, bald feinere Cultus des Fleisches als bloße potenzirte endliche Naturgröße genießt und genießen läßt. In diesem Sinne ist namentlich wieder in unserer Zeit von der Straußischen Richtung und deren pantheistischer, in Wahrheit atheistischer, vermeintlicher Speculation gegen unseren Satz von Gottes absoluter Persönlichkeit die Behauptung geltend gemacht worden, daß der Begriff der Persönlichkeit wesentlich den der Beschränkung involvire, und daher auf das Absolute eo ipso nicht anzuwenden sei [1]). Dagegen läßt sich nun von dem Boden jener Anschauungsweise aus gar nicht argumentiren, denn ihre Eigenthümlichkeit besteht eben darin, daß sie die Persönlichkeit nur so auffaßt, wie sie dieselbe bei sich findet, d. h. aber wesentlich verkümmert und verkehrt, also freilich nur allzu beschränkt, und das Absolute nur so, wie sie es von diesem Standpunkte aus allein zu sehen vermag, unbestimmt, maß- und grenzenlos, wesentlich naturhaft, ob auch formell als Geist bezeichnet. Die Persönlichkeit erscheint so nur als Ichheit, Subjekt, das Absolute nur als Substanz, Objekt, und aus diesem Bann ist nicht herauszukommen.

Das Gotteskind dagegen, welches in seinem lebendigen Gemeinschaftsverhältniß mit dem persönlichen Gott sowohl dessen urbildliches als das eigene abbildliche Wesen, jenes als die absolute, dieses als die relative Persönlichkeit lebendig erfährt — hat und schaut — und darum auch versteht, weiß den Inhalt dieses Centralbegriffes richtig zu bestimmen und besser zu würdigen.

Im Lichte dieser Geisteserkenntniß des Glaubens zuerst auf die wesentliche Analogie der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit, die Homöusie Gottes und des Menschen, blickend, können und

[1]) Es ist der Gedanke, welcher die ältere Schelling'sche und die Hegel'sche pantheistische Philosophie, wie eine jede solche, beherrscht, aber auch in Schleiermacher's philosophischen Anschauungen nur zu viel Geltung hat, beidemal wol hauptsächlich im Anschluß an den Spinozismus, in welchem der »ewige Jude« auf ideellem Gebiet, ähnlich wie auf materiellem im Rothschildianismus, seinen erneuten und tiefgreifenden Kampf wider Christum begonnen hat, — im wunderlichen Contrast mit dem wahren Israel, seinem theistischen Grundbekenntniß und seiner merkantilischen Bedeutungslosigkeit. Erst inmitten der Christenheit findet jenes Zerrbild seine volle Ausgestaltung, wie sich allenthalben die Lüge nur an der Wahrheit zur Erscheinung bringen und in gleichem Schritt mit ihr vollenden kann.

müssen wir behaupten, daß das Wesen dieses Begriffes vielmehr in dem lebendig organischen Ineinandersein von Substanz und Subjekt, d. h. darin besteht, daß das Objektive subjektiv geworden, die naturhafte Fülle des Seins in die lichte und freie Einheit des Geistes aufgenommen ist, um durch diesen nun eine bestimmte Richtung, die ethische Bestimmung ihrer harmonischen Lebensbewegung zu bekommen, indem das Subjekt sich diesem seinem ganzen objektiven Inhalte nach wieder in freier Weise zum Objekt macht für seine selbstbewußte und selbstbestimmte Hingabe an ein Anderes [1]).

So hat das Glaubensdenken gerade in diesem Centralbegriff der Persönlichkeit die Krone alles Denkens sofort zum lebendigen Eigenthum und darin den Schlüssel zu den Tiefen des göttlichen Wesens, wie zu dem Geheimniß alles höheren und wahrhaftigen geschöpflichen Lebens. Es erkennt in dem ersteren das absolute Urbild des letzteren, als das Ur-Gute, d. h. das an ihm selbst vollkommene Sein oder das metaphysische Gute, und das in freier Bezogenheit sich vollendende Sein oder das ethische Gute nach ihrer grundwesentlichen Einheit, das erstere als das freie Objekt-Subjekt, das andere, auf Grunde von jenem, als das freie Subjekt-Objekt. Mit anderen Worten: Wie das vollkommene metaphysische Sein — τὸ ἀληθινόν oder ἀγαθόν nach dieser Seite hin oder das wahrhaftige Leben auf diesem Gebiet — nur das zu sich selbst gekommene und so sein selbst und des übrigen Seienden mächtige, freie persönliche Sein ist, so ist das vollendete ethische Sein — τὸ ἀληθινὸν oder ἀγαθὸν nach dieser Seite hin — oder richtiger das ethisch erfüllte und sich vollendende Leben, nur das nie in sich, weder in seiner substanziellen Fülle naturhaft, noch in seiner subjektiven sogenannten Freiheit, richtiger Vereinzelung und Willkür ichheitlich, verharrende, sondern vielmehr fortwährend, wahrhaft frei, aus sich herausgehende persönliche Leben, ein Objekt-Subjekt, welches in heiliger freier Nothwendigkeit sich fortwährend selbst wiederum zum Subjekt-Objekt macht. Das unfreie bloß Objektsein ist das Wesen der Natur, das vermeintlich freie in Wahrheit aber, wie Strauß, mehr als er selbst will und weiß, richtig bemerkt, unfreie, in sich verschränkte bloß Subjektsein ist das Wesen des geschöpflichen Geistes in seiner durch die Sünde bewirkten Isolirung und Verkümmerung, oder, diesen Zustand in höchster Potenz genommen, das Wesen des teuflischen Princips, welches sich in dem verzweifelten und wahnsinnigen Kampfe willkürlich empörter

[1]) Scheint hier eine gewisse Doppelheit des Sprachgebrauches in Bezug auf den Begriff des Objekts stattzufinden, so geben wir dies zu, behaupten aber, daß es keine andere ist, als die durch die Dialektik des Lebens in der Sache selbst liegende Doppelheit, d. h. die Unterschiedenheit des Seins an sich, bevor es zu sich selbst gekommen ist, so daß es also nur für ein Anderes noch unfrei da ist, und des Seins als zu sich selbst gekommenen, aber nur durch sich selbst auch für das Andere frei erschlossenen und wirksamen. Die Beziehung auf das Andere, so verschieden sie beidemal ist — die Extreme, Anfang und Ende, die sich berühren — ist doch beidemal das, was den Begriff des Objektseins begründet.

Subjektivität wider das gottgesetzte Objektive in ihm, außer ihm und über ihm, im Sein und im Sollen, rettungslos selbst verzehrt, zunächst seine Persönlichkeit, weil es sie nicht ethisch vollenden will, auch metaphysisch untergräbt und verkrüppelt.

Der wahre Begriff der lebendigen, erfüllten, Persönlichkeit dagegen ist nach dem Obigen erstens, metaphysisch: Selbstbewußtes und Selbstbestimmtes substanzielles Leben, oder freie Selbstherrlichkeit über einen objektiven Besitz, zunächst den eigenen Wesensinhalt. Diese Herrschaft über sich selbst aber ist dann die Bedingung und Befähigung auch zur freien Herrschaft über ein Anderes, das Objekt außerhalb des eigenen Wesensgebietes. Zweitens, ethisch: bewußte und freie, sich selbst bewahrende, Lebensbeziehung auf oder Selbsthingebung an das Andere, durch welche jene Herrschaft über sich selbst und über das Andere nicht nur metaphysisch allein wahrhaft möglich und wirklich wird, sondern auch ethisch erst bewährt und berechtigt. Das ist aber mit zwei Worten, biblisch und zwar zunächst alttestamentlich gesprochen, nichts Anderes als Herrlichkeit und Heiligkeit in ihrer untrennbaren Einheit, oder nach den neutestamentlichen erfüllenden Grundbegriffen: Geist und Liebe als unmittelbare Correlate. Geist — als freie Selbstherrlichkeit in Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung über eine substanzielle Fülle von realen Lebenskräften und Bestimmtheiten, eine Natur; dieses Objekt und die Subjektivität aufgenommen und so verklärt, verherrlicht, das Subjekt aber eben dadurch auch befähigt zu freier Herrschaft über ein Anderes, schaffend, bildend, leitend. Liebe — als freie Selbsthingebung mit bewußter und gewollter Bewahrung ebensowohl der eigenen wesentlichen Grundbestimmtheit, als der des Anderen; das Subjekt, welches sich zu objektiviren weiß und an ein anderes Objekt sich erschließend, hierin erst seine Erfüllung und Vollendung, seine Heiligung findet.

Sonach ist es denn kein Zufall, sondern tiefe innere Nothwendigkeit, daß das neue Testament Gott gerade mit diesen beiden Ausdrücken und nur mit diesen schlechthin in seinem Wesen bezeichnet, nach der metaphysischen und nach der ethischen Seite, und durch beide eben als die absolute, ebenso herrliche als heilige Persönlichkeit (Joh. 1, 24; 1 Joh. 4, 8. 16.). Allerdings finden wir im neuen Testamente und gerade auch bei dem Apostel Johannes, dem Theologen, noch zwei andere formell ebenso einheitlich umfassende Bezeichnungen des göttlichen Wesens, nämlich 1 Joh. 1, 5 die Aussage, daß Gott Licht sei und c. 5, 20 die andere, daß der in dem Sohne Jesu Christo offenbare Vatergott, der allein wahre Gott und als solcher das ewige Leben sei [1]). Aber beide Bezeichnungen

[1]) Wir gehen hierbei exegetisch von der ohne Zweifel richtigen Fassung der Stelle aus, wonach diese Aussage nicht ausschließlich oder zunächst auf das zuletzt genannte Subjekt, den Sohn geht, — dieser im N. T. und gerade bei Johannes θεός, aber nirgends ὁ θεός und diese Aussage würde, auf den Sohn im Unterschiede vom Vater bezogen, im speciellen Zusammenhang dieser Stelle doppelt unpassend, ja verwirrend sein — aber ebensowenig geht sie allerdings ausschließlich auf den

geben nichts eigentlich Neues, Nichts, was nicht in den beiden vorher genannten schon enthalten wäre. Im Lichte ihres nächsten Zusammenhanges angesehen haben beide den ethisch praktischen Sinn, daß Gott in Christo der Heilige und daher für uns der einige Quell des Heils, das gläubige Verhältniß zu ihm aber auch die absolute Verpflichtung zur Heiligung sei, deren Summa die Liebe ist. Denn beidemal ist der Gegensatz die ἁγιότης, ὁ πονηρός, ἁμαρτία, ἁμαρτάνειν. Insofern sind beide Bezeichnungen Amplificirungen der Aussage, daß Gott nach der ethischen Seite seines Wesens die heilige Liebe sei, die eine bildlich, die andere schon mehr begrifflich. An und für sich betrachtet könnten sonst beide auch auf die metaphysische Seite des göttlichen Wesens bezogen werden, wie denn an anderen Stellen der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes das Licht als bildliche Bezeichnung der Herrlichkeit Gottes vorkommt und auch der Begriff des „lebendigen Gottes" zunächst gerade die Eigenschaften Gottes zu Merkmalen hat, welche wir als die metaphysischen zu bezeichnen haben (vgl. § 23.). Aber dann würden beide wiederum nichts Anderes aussagen, als was in der Aussage „Gott ist Geist" nach dieser Seite hin schon gegeben ist. Wir könnten also höchstens sagen, daß die beiden in Rede stehenden Bezeichnungen des Wesens Gottes zwei verschiedene Ausdrücke für die gesammte Wesenheit Gottes nach ihrer metaphysischen Herrlichkeit und ethischen Heiligkeit seien und in mehr bildlich concreter Form das zusammenfaßten, was in den Begriffen Geist und Liebe dann genauer gesondert werde. Für die weitere dogmatische Bestimmung des Wesens Gottes haben wir sonach jedenfalls nicht Ursache, einen durchgreifenden Gebrauch von denselben zu machen, oder uns davon abhalten zu lassen, den beiden anderen die constitutive Stellung in der gesammten Gotteslehre zu geben, welche sie in unserer Betrachtung einnehmen. Dieselbe rechtfertigt sich auch äußerlich dadurch noch auf eigenthümliche Weise, daß beide Ausdrücke, πνεῦμα und ἀγάπη, im classischen Griechisch in einer höheren Bedeutung gar nicht vorkommen, der erste nur im physischen Sinne, der zweite überhaupt gar nicht. Gerade hier an diesem ihrem tiefsten Herzpunkt mußte die Lebensfülle der vollendeten Offenbarung in Christo sich auch sprachlich ein ganz neues Gefäß bereiten für die Wurzelbegriffe, die schöpferischen Fundamentalideen des wahrhaftigen, urbildlichen Seins. Und doch bewährt sich das Evangelium auch hier als das wahrhaft menschliche, indem, wie wir gezeigt haben, diese constitutiven Momente des Begriffes der Persönlichkeit nur die Wahrheit dieser Idee vollkommen enthüllen, welche ahnungsweise

Vater, sondern im Sinne des Prologs (Ev. Joh. 1, 1.) und des hohenpriesterlichen Gebetes (17, 3.) sowie in Analogie des im ersten Briefe vom Apostel soviel gebrauchten αὐτός, welches sowohl den Vater in seiner Offenbarung durch den Sohn, als den Sohn in seiner Einheit mit dem Vater (Ev. Joh. 10, 30.) bezeichnet, bezieht sich die Aussage eben auf diesen Christengott im Unterschiede sowohl von den heidnischen Abgöttern als auch von dem jüdischen μονοθεὸς χωρὶς χριστοῦ, auf den Gott in Christo, den Mittelpunkt alles evangelischen Zeugnisses und Gegenstand alles evangelischen Heilsglaubens (vgl. 1 Joh. 1, 3 und 2, 23.).

in dem tieferen Bewußtsein des Menschen von seinem Wesen und seiner Bestimmung thatsächlich liegt und daher zumal auf dem Gebiete der vorbereitenden Offenbarung im alten Testamente in mannigfachen zerstreuten Lichtblicken sowohl in Bezug auf die göttliche, als auf die menschliche Persönlichkeit ihren Ausdruck findet.

Wollen wir aber den biblischen Begriff der göttlichen Persönlichkeit in seinem vollen Inhalt erfassen, so müssen wir zu dieser unter dem Gesichtspunkt ihrer wesentlichen Analogie mit der menschlichen unternommenen Betrachtung auch die andere unter dem Gesichtspunkt ihrer ebenso wesentlichen Erhabenheit über diese, also Unterschiedenheit von ihr, hinzufügen, um so die vollständige Antithese gegen jene pantheistische Anschauung zu gewinnen.

Unter richtiger Beachtung dieses Doppelverhältnisses und zwar zunächst nun der wesentlichen urbildlichen Erhabenheit des göttlichen Wesens über das menschliche, werden wir folgende auf die obigen Begriffsbestimmungen gegründete Proportionssätze aufstellen können, welche zeigen, daß die beim Geschöpf allerdings nur relative Selbstherrlichkeit beim Schöpfer als solchem vielmehr die absolute ist und Gott also nicht sowohl auch Persönlichkeit hat, sondern vielmehr allein der im vollen Sinne persönliche, die absolute Persönlichkeit ist.

Erstens nach der Seite der Erkenntniß. Die relative menschliche Persönlichkeit als selbstbewußte und freie keimt und erwächst allerdings nur an der Selbstunterscheidung des eigenen Seins und Wesens von anderen nebengeordneten Existenzen, von der Welt, in Natur und Menschheit, kurz des Ichs vom Nichtich. So das Kind, mit seiner Freude an den Dingen und der Anschauung, an geographischen und Naturgegenständen, an Geschichten u. s. w. Aber dieselbe entfaltet sich zu ihrer Blüthe erst durch die innere Selbstunterscheidung des Subjektes von seinem eignen Wesensinhalte als Objekt. So der Jüngling mit seinem Interesse an Psychologie und Logik, seiner Selbstbeobachtung und psychischen Selbsterkenntniß. Und dieselbe reift endlich und vollendet sich erst in der Erkenntniß des eigenen Wesens als eines in Wahrheit überendlichen, nach seinem ewigen Grunde und Ziele in Gott und dem Gottesreiche, in Christo. So der Mann, der seine Ruhe, recht verstanden, nur findet in der Wiedergeburt und einer entsprechenden pneumatischen Erkenntniß wie sein selbst so auch Gottes und der Welt, als gegenseitiger, im außerzeitlich ewigen Grunde zusammengehender Correlate. Die absolute göttliche Persönlichkeit dagegen in ihrer ewigen Selbstvollendung ruht von vorn herein auf der Selbstunterscheidung Gottes als Subjekt von der ewigen Fülle seines eigenen unendlichen Wesens als Objekt, ohne daß er dazu irgend der Welt als äußerer bedürfte oder durch sie beschränkt wäre. Denn diese Lebenstiefe des göttlichen Wesens selbst birgt in sich den unerschöpflichen Reichthum von Ideen und Potenzen, den κόσμος νοητὸς, dessen endlich bedingtes und begrenztes Abbild nur dann in die Erscheinung tritt, wenn es dem allmächtigen Schöpferwillen des absoluten Geistes nach dem freien Entschluß seiner Weisheit und Liebe so gefällt.

... Zweitens nach der Seite des Willens. Jene Vollendung der menschlichen Persönlichkeit fordert schon in und zu der Selbstunterscheidung vom Anderen und Eigenen eine freie Willens-Ergreifung des vermittelst des Selbst- und Gottesbewußtseins erkannten eigenen Wesens und Berufs, Seins und Sollens, und somit auch des Anderen, für welches man sich bestimmt und berufen erkennt. Beides kann die menschliche Persönlichkeit als geschöpfliche nur nehmen wie es ist, als ein Gegebenes, um es in erkennendem Liebesgehorsam frei sich anzueignen. Die absolute göttliche Persönlichkeit dagegen ist selbst die schöpferische Ursache ihres eigenen Wesens und Wollens, denn so wenig sich dies für uns irgend vorstellig machen läßt, so ist es doch andrerseits ein unausweichlicher Satz des Denkens, daß das absolute und ursprüngliche Sein, eben als solches, nicht wieder irgend ein anderes zum bestimmenden und setzenden Prius haben kann; Gott ist causa sui; die aseitas s. *αὐτοουσία* Gottes. Und ebenso ist er allein die schöpferische Ursache alles Anderen, von nichts außer ihm Seiendem beschränkt, und unfrei bestimmt, sondern vielmehr alles andere wie sich selbst unbeschränkt bestimmend.

Sonach ist die menschliche Persönlichkeit allerdings bei aller Berufung zu freiem Erkennen und Lieben, in Beziehung auf das eigne Wesen sowohl als auf das Andere, doch in jeder dieser Beziehungen, eben als relative, bedingte, geschöpfliche, wesentlich abhängig und schon in rein metaphysischer Beziehung zu derjenigen kindlichen Receptivität grundwesentlich bestimmt, in welcher wir, — und zwar eben deshalb, — die einzige mögliche Gestalt der ethischen Lebensentwickelung für den Menschen erkannten (§ 1.). Denn, wenn ihm gleich kraft der unveräußerlichen formellen Freiheit, ohne welche die Persönlichkeit weder metaphysisch noch ethisch in Kraft treten kann, überall auch die Möglichkeit offen steht, den entgegengesetzten Weg zu gehen, so erntet er dann wenigstens unausweichlich den Tod statt das Leben, gewinnt und vollendet sich nicht, sondern verliert und verdirbt sich. Die göttliche Persönlichkeit dagegen, als die unbedingte, ist hier nirgends von Außen bestimmt oder beschränkt, vielmehr bei aller immanenten metaphysischen und ethischen, vernünftig und heilig nothwendigen Bestimmtheit ihres Wollens und Seins doch zugleich in sich selbst vollständig frei, und wir erkennen so aufs unzweideutigste, daß gerade sie allein die wirklich und wesentlich vollendete, die absolute Persönlichkeit oder der absolute Geist ist, welcher in vollkommener Herrlichkeit an ihm selbst dasteht. In dieser seiner metaphysischen Vollkommenheit in der er nichts Höheres über sich hat, kann er nun aber, wie wir gesehen haben, am wenigsten in sich verharren, sondern muß auf das allergewisseste sich als die absolute Liebe heilig vollenden. Dies führt uns dann sofort tiefer in die Mehrheitlichkeit des göttlichen Wesens, oder die Dreieinigkeit desselben nach dem kirchlichen Ausdruck, ohne welche, nach dem oben gewonnenen Ideenzusammenhang, auch seine Persönlichkeit im umfassenden Sinne nicht wahrhaft, nicht als ebenso heilige, wie herrliche, begriffen werden könnte. Und diese Betrachtung wirft dann, noch

abgesehen von dem eben erwähnten ethischen Abschluß, den sie uns bietet, zugleich auch auf die bisherige metaphysische Begründung der absoluten Persönlichkeit Gottes ein näher bestimmendes Licht zurück. Unter diesem Gesichtspunkte nämlich erkennen wir Gott als persönlich nicht nur in dem engeren Sinne der menschlichen Einzelperson, sondern zugleich in einem reicheren und umfassenderen, wie dies in der That auch durch die Idee des urbildlich vollkommenen Hauptes der geschöpflichen Lebens-Gemeinschaft gefordert ist und daher einer weitverbreiteten und tiefen Ahnung des Glaubensforschens aller Zeit entspricht. Die Gottesoffenbarung in Christo gibt auch hier die lebendige Erfüllung, zunächst die Andeutungen und Voroffenbarungen vollendend, welche das alte Testament schon bietet, und welche einen so eigenthümlichen Gegensatz zu dem sonst in demselben mit allem Nachdruck festgehaltenen monotheistischen Kanon bilden. Zugleich aber wird auch die verborgene Wahrheit, welche im Gegensatz gegen den letzteren, freilich in verzerrter und verkehrter Gestalt, der heidnische Polytheismus geschichtlich vertreten hatte, zur Geltung gebracht. Damit wird aber nicht nur das Bedürfniß einer gewissen unmittelbaren Ahnung befriedigt, welche sich an der schlichten abstrakten Einheit als dem Grunde und Ziele alles Seins nicht recht genügen lassen kann, sondern in der That auch eine Forderung erfüllt, zu welcher das Denken sich mit innerer Nothwendigkeit dann gerade hingeführt sieht, wenn es das menschlich abbildliche Wesen im Lichte der Offenbarung, schon der alttestamentlichen, zumal aber der neutestamentlichen anschaut. Kann hier die Persönlichkeit nur in der Liebe sich vollenden, ist die Einzelperson absolut auf Gemeinschaft angelegt und angewiesen, so müssen wir schließen, daß dies bei der urbildlichen göttlichen Persönlichkeit ebenso sei. Und doch kann ja das Geschöpf nicht das Objekt dieser göttlichen Selbsthingabe sein, — dies muß ein ebenbürtiges sein. So wird also im göttlichen Wesen selbst eine Mehrheit zu suchen sein, kraft deren Gott zu gleicher Zeit das Urbild der geschöpflichen Einzelperson in deren Bestimmtheit zur persönlichen Gemeinschaft, und dieser letzteren selbst ist, wie sie sich auf Grunde des einzelpersönlichen Lebens entfaltet.

Eine spätere Betrachtung wird dieses geheimnißvolle Lebensverhältniß näher zu bestimmen und zu begründen versuchen. Zunächst bedarf es hier der allergründlichsten biblischen Erörterung des Gegenstandes, da wir ohne die Offenbarungen der heiligen Schrift über denselben theils kaum eine dunkle Ahnung haben würden, theils, wäre sie auch eine lebendigere, nicht Recht und Erlaubniß derselben mit unserer Speculation näher nachzugehen.

---

§ 18.

Biblische Begründung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit.

Das neue Testament geht aus von der Offenbarungstrias, zunächst der Dyas des Vaters und des Sohnes, aber es weiset deutlich hin auf eine hinter jener verborgene Wesenstrias, auch hier die Dyas am meisten hervorhebend, aber doch keineswegs ausschließlich.

Das alte Testament hat nur Andeutungen dieser Wahrheit, aber doch so unverkennbare, daß auch hier das neue eben nur enthüllt und erfüllt, was dort im Verborgenen angelegt ist. Die organisch-genetische Entwickelung der Lehre zeigt sich auf dem alttestamentlichen Gebiete darin, daß von verschiedenen Punkten aus in verschiedener Form der Gedanke einer inneren Selbstunterscheidung Gottes ansetzt, um dann im neuen Testamente die abschließende Einigung zu finden. Von der einen Seite nämlich tritt eine verborgene Mehrheit im göttlichen Wesen in eigenschaftlicher, mehr abstrakter Gestalt auf. Wenn hier auch auf die Stellen kein zu großes Gewicht zu legen ist, wo der Geist oder das Wort Gottes in einer gewissen Selbständigkeit wirkend dargestellt werden (Gen. 1, 2; Ps. 104, 30; Gen. 1, 3; Jes. 55, 11; Ps. 147, 15; 33, 6.), so ist dies um so mehr der Fall in Betreff der Weisheit Gottes (vgl. Prov. c. 8. 9.), ein Begriff, welcher dann im Gebiete der nachkanonischen jüdischen Theologie, sowohl der palästinensischen (Sirach 1, 1 ꝛc.; 24, 10 ꝛc.), als auch und besonders der alexandrinischen (Sap. 7, 22 ꝛc.) ausdrücklich in einer Weise gefaßt wird, daß es in der That nur noch das philonischen Logosbegriffes bedarf, um die Ueberleitung zu dem johanneischen λόγος und dem paulinischen εἰκών wenigstens in formaler Hinsicht leicht und natürlich zu gewinnen. Von der anderen Seite dagegen bereitet sich diese Idee dadurch vor, daß in mehr concreter, personhafter Gestalt ein Wesen neben Gott tritt, welches einerseits von ihm unterschieden und insofern dann ihm untergeordnet, doch zugleich mit ihm identificirt und so auch an Würde für die Menschen ihm gleichgestellt wird. Den vermittelnden Uebergang von der ersten Form zur zweiten macht der Begriff des Angesichtes — auch des Namens — Gottes (Exod. 33, 14.), sofern dies als für sich seiend und handelnd auftritt. Daran aber schließt sich dann der sogenannte Engel des Angesichtes, des Bundes, des Herrn (Jes. 63, 9; Mal. 3, 1; Richt. 6, 12. 14 ff.), welcher dann mehrfach der Herr, Jehovah, genannt wird, weil dieser in ihm ist und durch ihn handelt. Nach den neutestamentlichen Zeugnissen, sowohl in den Evangelien als in den Briefen (Joh. 1, 4. 5. 11; 12, 41; 1 Cor. 10, 4 ꝛc.), dürfen wir in diesem Wesen gewiß den Logos sehen, als das nächste Subjekt der alten Bundesoffenbarung schon, wie in anderer Weise hernach der neuen. Allerdings wollen Neuere in dem Engel wirklich nur ein geschaffenes Wesen finden, und manche Stellen scheinen dafür zu sprechen (Exod. 32, 34;

33, 2. 3: „der Engel und nicht ich"), aber es ist doch die Frage, ob mit Recht, denn andere Stellen des alten Testamentes sind ebensosehr für die entgegengesetzte Ansicht, wie wir gesehen haben. Und selbst wenn wirklich zunächst die alttestamentliche Anschauung nur die wäre, daß der unterschiedlos gedachte Gott sich eben auf besondere Weise in dieses Geschöpf eingesenkt und dessen bedient hätte, so kann dies für die biblische, zunächst die alttestamentliche Theologie von Bedeutung sein, für die christliche Dogmatik aber in letzter Instanz nicht, da sie an den angeführten neutestamentlichen Zeugnissen, auf welche sie zunächst angewiesen ist, Beweises genug hat, daß, objektiv betrachtet, nun einmal der λόγος ἄσαρκος bereits damals war und wirkte, und so eben das nächste Subjekt dieser Einsenkung gewesen sein würde.

Jedenfalls aber ist es zunächst doch immer nur eine, nicht sowohl ontologische als vielmehr ökonomische Unterscheidung, welche nach dem monotheistischen Grundbegriff des alten Testamentes in solchen Stellen gefunden werden kann. Und auch im neuen Testament, zufolge dem wesentlich praktischen Karakter der gesammten Gottesoffenbarung in der heiligen Schrift, ist es diese Seite, welche unleugbar am meisten und zunächst hervortritt, so daß erst von der Offenbarungs-Mehrheit zu derjenigen des Wesens zurückgegangen werden kann, wenn es sich darum handelt, die biblische Entwickelung der Lehre von der Dreieinigkeit zu geben.

Jesus, der Prophet von Nazaret bezeichnet sich und wird bezeichnet als der Sohn Gottes, was allerdings nicht bloßer Ausdruck des Messiasbegriffes im damals landläufigen Sinne ist, sondern jedenfalls die tiefste und kühnste Auffassung desselben von der gläubigen Hoffnung ausdrückt, andererseits aber auch nicht sofort den vollen nachpfingstlichen und kirchlich-dogmatischen Begriff der zweiten Hypostase im dreieinigen göttlichen Wesen. Besonders das Anfangsbekenntniß des Nathanael, sowie das des Täufers, ist hier nach beiden Seiten hin beweisend (Joh. 1, 50. 34. cf. 2 Sam. 7, 14; Ps. 2, 7. Dazu die ähnlichen Bekenntnisse von Gläubigen: Joh. 11, 27; Matth. 14, 33; 16, 16; — die Aussagen der Dämonischen, Matth. 4, 3; 8, 29; und die Worte des Hohenpriesters und Volkes Luc. 22, 70; Matth. 26, 63; 27, 40). Was so an Gedankengehalt dieses Begriffes von Jesu schon vorgefunden wurde, bekam nun aber natürlich durch seine eigene Lehre und die Thatsachen seiner Erlöserwirksamkeit eine weitere Ausdehnung und Vertiefung, und wenn wir von den sparsamen noch weiter in die ontologischen Tiefen eingehenden neutestamentlichen Worten vor der Hand noch absehen (s. nachher), so ist der für gewöhnlich uns entgegentretende Complex von Vorstellungen, wie er in der Lehre von Jesu Christo als dem „Sohne Gottes" liegt, etwa folgender: Jesus ist der von Gott unmittelbar gesandte König und Erlöser seines Volkes (Luc. 1, 32.), ja der Heiland der Welt, auf wunderbare Weise in dieses menschliche Dasein getreten (ibid. v. 35.), und auf eben so wunderreiche Art von Gott legitimirt und verklärt, der unmittelbare und einzigartige Offenbarer Gottes (Matth. 11, 25 ꝛc.; Joh. 1, 18; 12, 45; 14, 9.), welcher in diesem seinen Vater bekennt und kennen lehrt, mit dem er in innigster und ununterbrochener

Vereinigung kindlicher Liebesgemeinschaft und vollkommen freien Gehorsams steht, wie kein Mensch sonst (Joh. 5, 17. 19. 20. 30. 36—38; 10, 17. 18. 30), der durch ihn redet und wirkt, dessen Heilsplan für die Welt in freier Selbstverleugnung zu vollbringen das Ziel alles seines Thuns und Leidens ist, und zu welchem Er, der Sündlose, allein die sündigen Menschen zurückzuführen vermag (Joh. 8, 46; 14, 6). Nachdem er nun auf wunderbare Weise vom Tode erweckt, und zur Rechten des Vaters im Himmel erhöht ist (Joh. 12, 32.), führt er das im Fleische begonnene und vollbrachte Erlösungswerk in der Allmachtsgemeinschaft des Vaters, durch den von ihm gesendeten Tröster, den heiligen Geist zur Vollendung (Joh. 14, 16 ꝛc.; c. 16, 7 ꝛc.). Dieser verklärt ihn den Menschen, macht sie durch die Geburt aus Gott im Glauben an ihn zu Kindern Gottes, der nun auch ihr Vater ist, zu Jüngern, Brüdern und Miterben des Sohnes (Joh. 3, 3 ff.; 20, 17; Röm. 8, 15—17.), erhält sie durch seine Inwohnung in ihren Herzen in der bleibenden Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne (Röm. 8, 9; Gal. 4, 6; Joh. 14, 21. 23; 1 Joh. 1, 3; 2, 24.), bis dessen Wiederkunft zum Gerichte und die damit verbundene Vollendung des Gottesreiches sie, als ganz vom Geist Verklärte, zur erfüllten Gemeinschaft mit Gott im ewigen Schauen erhebt (Matth. 19, 28; 26, 29; Joh. 14, 3; Röm. 8, 10 ꝛc.).

So erschließt sich in dem Zeugniß Jesu und seiner Apostel von dem Centralbegriffe des Sohnes Gottes aus auf lebendige Weise der Blick auf den Vater und den Geist, und somit auf eine geheimnißvolle Dreiheit der göttlichen Selbstoffenbarung in der Fülle der Zeit, eine Dreiheit, deren Glieder, alle unter sich einig und unzertrennlich verbunden, doch zugleich ein jedes an seinem Theile auf eigenthümlich unterschiedene Weise in Beziehung zu dem Heil der erlöseten Menschheit im Einzelnen und Ganzen stehen: der Vater am meisten außerzeitlich und überweltlich, und doch in Christo uns innig offenbar und zugänglich, der Sohn in alle Bedingungen des irdischmenschlichen Daseins eingegangen und uns noch jetzt lebendig gegenwärtig, aber zugleich als der Erhöhete in unmittelbarer Nähe des Vaters und so die Gemeinschaft der Erde mit dem Himmel in lebendiger Vermittelung tragend, der heilige Geist, seiner Natur nach unsichtbar und übersinnlich, aber andererseits doch nur um so inniger und allgemeiner in das persönliche Leben der Gläubigen eingehend und jene in Christo gegründete und beruhende Gemeinschaft derselben mit dem Vater im Himmel fort und fort erhaltend, erweiternd und vollendend.

In diesem Sinne zunächst, dem ökonomisch-praktischen, setzt Christus das göttliche Pfand des Eintritts jedes Menschen in diese Gottesgemeinschaft der Gnade und des ewigen Lebens, die Taufe, ausdrücklich in die unmittelbarste Beziehung zur Trinität, als der dreifachen göttlichen Causalität des eröffneten Heils (Matth. 28, 19; cf. 2 Cor. 13, 13).

Andererseits aber und dogmatisch betrachtet spricht er durch diese Coordination nun unverhohlen eine Gleichheit dieser Drei an Wesen, Personalität und Würde aus, und wir werden schon dadurch allein veranlaßt, die

letzten Gründe der genannten Offenbarungs-Dreiheit noch tiefer zu suchen. Ebendahin führen uns aber auch sonst, namentlich im Evangelium des Johannes, manche Stellen, welche theils ihrem nächsten Wortlaute, theils dem Gedankenzusammenhange nach zunächst in Betreff des Sohnes so weitgreifende Aussagen thun, daß der Begriff einer bloß zeitlich begonnenen Heilsoffenbarung Gottes in dieser Person nicht mehr ausreicht. Die gewichtvollsten Zeugnisse sind da die, welche nicht nur von der damaligen geschichtlichen Gegenwart ein unmittelbares Einssein des Sohnes mit dem Vater aussagen (cf. z. Joh. 10, 30 ꝛc.; 12, 45; 14, 9—11), oder von der künftigen erhabenen Stellung desselben im Gottesreiche reden (Joh. 5, 21—28; Matth. 26, 64 ꝛc.; Röm. 14, 10. 11; 2 Cor. 5, 10), sondern auch rückwärts, von einer Zeit, da die geschichtliche Person des Gottes- und Menschensohnes noch nicht in die Erscheinung getreten war, gleichwohl in Betreff desselben Subjektes ein Sein bei dem Vater, ja eine ewige Gottesgemeinschaft desselben behaupten und ihm das bestimmte Bewußtsein von diesem Zustande beilegen, als von dem ihm überhaupt eigentlich zukommenden und wesentlich eigenthümlichen. (Joh. 1, 1 ꝛc,; 8, 58; 17, 5. 24; cf. 3, 11—13; 6, 38. 62; 7, 29; 8, 42; 13, 3; 16, 28. Col. 1, 16 ꝛc.; Phil. 2, 6; 1 Cor. 15, 47.)

Damit ist eine Zweiheit im göttlichen Wesen „von Anfang an", d. h. eine wesentliche, ontologische, sofort gesetzt, und dieselbe wird dann entsprechend eben so sehr als jetzt, ja bis über das äußerste Ende der Reichsentwickelung hinaus, also, wie wir aus der Correspondenz mit dem Anfang schließen müssen, ewig fortdauernd gedacht. (1 Cor. 15, 28; Apoc. 21, 22; 22, 13.)

Diese Zweiheit von Vater und Sohn ist die in der Schrift hervortretendste Seite der Mehrheitlichkeit des göttlichen Wesens, nicht nur in den Evangelien, sondern auch in den Briefen. Indeß, ob auch verhüllter, ist doch nicht minder der Geist als eine Persönlichkeit neben Vater und Sohn und als eine, wie diese, göttlich ewige bezeugt, selbst abgesehen von der zuerst citirten Taufformel. So spricht zunächst für die Persönlichkeit des heiligen Geistes die Art, wie Jesus von ihm, als seinem Stellvertreter, redet (Joh. 14, 16; 16, 13 ꝛc.; cf. Acta 13, 2), und ebenso die paulinische allgemeine Schilderung seines königlichen Waltens in der Gemeine (1 Cor. 12, 11; Eph. 4, 30; Röm. 8, 16. 26 ꝛc.) Dazu kommen dann noch manche daher rührende, der Taufformel analoge Ausdrucksformen, welche, im Zusammenhange mit jenen Stellen betrachtet, nur mit Willkür so erklärt werden können, daß die Persönlichkeit des Geistes dabei geleugnet wird, die gottgleiche Ewigkeit und Würde desselben aber bestimmt andeuten (2 Cor. 13, 13; 1 Cor. 12, 4—6; Eph. 1, 3—7 -13 ꝛc.; 4, 4 -6; 1 Petri 1, 2). Diese tritt dann noch besonders hervor an wieder anderen Stellen, doch so, daß dabei die Persönlichkeit ebenfalls mit vorausgesetzt ist (Acta 5, 3. 4; Matth. 12, 32). Die eigenthümliche Stelle Joh. 7, 39 — der heilige Geist οὔπω ἦν — geht dagegen nicht auf das Sein sondern auf das Wirken, die thatsächliche und speciell christlich soteriologische Offenbarung des heiligen Geistes (vgl. die genannten Stellen in Joh. 14 und 16).

Es kann sonach nicht verkannt werden, daß die Grundidee der kirchlichen Lehre von Einem göttlichen Wesen mit immanenter Unterschiedenheit dreier gleich ewiger und göttlicher Personen eine theils, wenn auch selten, unmittelbar, theils häufiger mittelbar in der heiligen Schrift, zunächst dem neuen Testamente, wohl begründete ist. Und was der Exeget, will er gewissenhaft sein, anerkennen muß, das sollte der Dogmatiker, will er gläubig sein, nicht wieder umstoßen oder in Zweifel ziehen. Aber auch in seinem eigenen Interesse nicht, denn so transcendent die Idee auch für unser Denken bleibt, so ist sie auf der anderen Seite durch dasselbe doch eben so sehr dringend gefordert, und jener Karakter sollte uns gerade bei diesem Gegenstande wohl am wenigsten Wunder nehmen. Der Verstand wird dies Geheimniß in seinem quomodo nie durchdringen, aber das quid et quare, den wesentlichen Inhalt und die innere Nothwendigkeit, kann unser Denken gar wohl begreifen, wie wir uns davon bereits zu überzeugen begonnen haben und noch mehr überzeugen werden (vgl. § 17 und § 22).

Zunächst haben wir noch die weitere biblische Ausführung der Lehre im Einzelnen zu geben.

---

§ 19.

Fortsetzung. 1. Gott der Vater.

Die Offenbarung Gottes als Vater ist wesentlich erst in dem Sohne gegeben, durch den wir Kinder Gottes werden, und nun an seinem Vater auch unsern Vater erkennen und haben, als den uranfänglichen Begründer und bleibenden letzten Grund und Zielpunkt, wie des Heils, so auch schon des Daseins der Welt, während dem Sohne in beiderlei Hinsicht die vermittelnde Thätigkeit zukommt, gemäß dem ursprünglichen ontologischen Verhältniß Beider zu einander, welches durch die bildlichen Bezeichnungen „Vater“ und „Sohn“ treffend ausgedrückt wird.

Der Vater-Name im weiteren Sinn kommt schon im alten Testamente vor in Bezug auf das theokratisch-geschichtliche Verhältniß Gottes zu seinem Volke, welches derselbe, indem er es erwählte und erlöste, „gemacht“, gleichsam gezeugt hat, und nun als seinen „erstgeborenen Sohn“ pflegt und erzieht (Deut. 32, 6; Jes. 63, 16, 64, 8; Jer. 31, 9; Mal. 1, 6; 2, 10). Aber dies ist dann nur eine bildliche Bezeichnung neben anderen in demselben Sinne von Gott gebrauchten, wie Mann, Gemahl, der das Volk als sein Weib erwählt hat und hegt (E. 16; Hosea 2, und öfter), und beide gehen wesentlich über in den eigentlich hieher gehörigen Namen Jehovahs als des Bundesgottes Israels, des theokratischen Königs: Herr, Jehovah Adonai.

Man kann daher keineswegs sagen, daß dieser Gebrauch des Vaternamens eine unmittelbare oder gar ausschließliche Beziehung habe zu der ersten Person des dreieinigen göttlichen Wesens, wie das neue Testament

sie uns in ganz anderem und tieferem Sinne als Vater offenbart. Vielmehr ist jene Bezeichnung nur eine allgemeine, vorbildliche (Jer. 3, 19), und wenn eine der drei Personen in diesem Bundeshaupte des Volkes Israel vorzugsweise gesucht werden soll, so ist dies die zweite, der Logos (Joh. 1, 11; 12, 41; 1 Cor. 10, 4. 9), der Offenbarer Gottes und Offenbarungsvermittler zwischen Gott und den Menschen überhaupt. Vollständig ausgedrückt ist es aber die für die Offenbarung noch ungeschiedene Einheit des göttlichen Wesens, in der der Vater durch den Sohn als Logos offenbarend und bundstiftend wirkt, welche in dem Jehovah des alten Testamentes und allen entsprechenden Bezeichnungen des Bundesgottes Israels auftritt.

Dasselbe gilt in gewisser Weise selbst von dem Gebrauch des Vaternamens im allgemeineren Sinne, welchen wir auf neutestamentlichem Gebiete in den Reden Jesu, besonders den synoptischen, finden, wenn die liebevolle und allumfassende Fürsorge Gottes zunächst in Bezug auf das äußere, aber doch auch schon auf das innere Leben durch das treffendste Bild bezeichnet werden soll, und er in diesem Sinne *Vater* genannt wird (Matth. 5, 45; 6, 6. 8; 7, 11; 10, 29—31; 18, 14; Luc. 11, 13; cf. Luc. 12, 22 ꝛc. und Acta 14, 16. 17. ὁ θεὸς). Dies ist schon dadurch angedeutet, daß diese Fürsorge sich auf Gute und Böse gleichermaßen erstreckt, und ebenso auf die unvernünftige Creatur, die Natur überhaupt. Dennoch ist die moderne Idee von einem gütigen Allvater der Menschen und der Natur nicht die biblische, sondern auch in den angeführten Stellen wird der Ausdruck „Vater" niemals in direkter Beziehung auf die Natur und die Bösen gebraucht, sondern immer nur auf Solche, bei welchen, wie den hier Angeredeten, wenigstens im Allgemeinen ein gläubiges Verhältniß zu Gott vorausgesetzt werden darf. Seinen Gegnern leugnet Jesus vielmehr die Vaterschaft Gottes positiv ab, und nennt den Teufel ihren Vater (Joh. 8, 44). Insofern liegt denn, wenn auch keineswegs gesagt werden kann, daß dieser Gebrauch des Vaternamens schon der bestimmte und entfaltete der apostolischen Briefe sei, doch auch hier, und hier, weil es sich um Solche handelt, die Christum doch in irgend einem Grade bereits hatten, noch näher als auf jenem alttestamentlichen Gebiete eine *vorbildliche* Hinweisung darin auf die besondere Vaterschaft der ersten Hypostase über die Gläubigen als Kinder Gottes in Christo. Und das um so mehr, da es ja in der Natur der Sache liegt, daß im Munde Christi, in welchem der Sohn, die zweite Hypostase, Fleisch geworden war, die Beziehung dieses Vaternamens *objektiv* keine andere sein kann, als wesentlich die auf Gott den Vater. Nur daß in gewissen Beziehungen und Stellen auch der heilige Geist wird mit einbegriffen werden müssen, durch den der Vater z. B. Menschen zum Sohne zieht (Joh. 6, 44). In dem Gesagten liegt insofern die biblische Rechtfertigung der z. B. im ersten Artikel [1]) des apostolischen

[1]) Die Worte: »Schöpfer Himmels und der Erden« sind allerdings erst späterer Zusatz, dürften aber wol nur das aussprechen, was auch bei der einfachen Nennung des »einigen Gottes« *gedacht* war.

Symbolums und Luthers Erklärung desselben ausgesprochenen und in der christlichen Kirche allgemeinen Anschauung, daß der Vater der Schöpfer und Erhalter im besonderen Sinne ist, während dieselbe andererseits freilich der vollständigeren Bestimmung, beziehungsweise Berichtigung in hohem Grade bedarf, wovon nachher.

Die volle Offenbarung der Vaterschaft Gottes in Beziehung auf die erste Person liegt nämlich nach neutestamentlicher, zumal nachpfingstlicher Grundanschauung durchaus erst darin, daß Christus uns dieselbe als seinen Vater kennen lehrt, der darum, weil er dies ist, auch allen Denen, welche durch die Neugeburt aus Gott im Glauben an Christum andere Menschen geworden sind, im tiefsten Sinne Vater wird und als solcher sich ihnen als seinen Kindern fort und fort offenbart. Hier auf dem christlich soteriologischen Gebiete erst kommt das natürliche und das geschichtliche Moment, das allgemeinmenschliche und das alttestamentlich theokratische Verhältniß zu seiner wahren Plerosis und näheren Bestimmung, durch die neue Schöpfung und die neue Heilsgeschichte in Christo.

Christi Vater aber ist Gott nun zunächst im historisch-ökonomischen Sinne, als Der, welcher ihn in die Welt gesandt und durch ihn gewirkt hat, bei der gesammten Ausrichtung des Erlösungswerkes, wie wir dies im vorigen Paragraphen ausgeführt haben. In diesem Sinne ist der Vater Christi denn auch Christi Gott, nach dessen eigenem Zeugniß (Joh. 20, 17; cf. Eph. 1, 17). In Christo aber wird er nun auch Denen, welche an Christum glauben, kund und zu eigen als ihr Gott und Vater, als der erste und ursprüngliche Begründer der neuen Schöpfung, welche im Reiche Gottes durch Christi Erlösungswerk ins Dasein getreten ist. So in Bezug auf die Gesammtheit der Erlöseten, welchen Er das Heil vor der Zeit zugedacht hat durch den ewigen Rathschluß seiner Erwählung und thatsächlich zugewandt durch dessen zeitliche Ausführung vermittelst der Sendung des Sohnes und seines Inwohnens und Wirkens in diesem, vermittelst der Annahme und Besiegelung des vollbrachten Heilswerkes sowie der Fortführung und Vollendung desselben von der Sendung des Geistes an bis zum letzten vollkommenen Siege des Reiches in der Herrlichkeit. In dieser Gesammtwirksamkeit ist aber eingeschlossen die entsprechende in Bezug auf jedes einzelne Glied des Gnadenreiches, welche alle er in Christo von Ewigkeit erwählt hat, in der Zeit dann ihm zuführt, neuzeugt aus dem heiligen Geiste, und durch ihn für die Ewigkeit in Christo vollendet (Röm. 8, 29 ff.; Eph. 1, 3 ff.).

Von hier aus aber, im verklärenden Lichte des pfingstlichen Geistes, bekommt nun auch rückwärts das allgemeine metaphysische Verhältniß Gottes, zunächst des Vaters und des Sohnes, zur geschaffenen Welt als solcher seine nähere und vollständige Bestimmung. Wie nämlich die erste Hypostase hier auf dem ethischen, christlich soteriologischen Gebiete, bei der zweiten Schöpfung in Christo, speciell Vater ist, d. h. in allen Beziehungen der Urgrund und Anfang, der Sohn aber der ausführende

Vermittler zwischen ihm und den Menschen, ebenso ist sie es, unter einer im Wesentlichen analogen vermittelnden Stellung des Sohnes, bei der ersten Schöpfung, der Gründung der Welt, gewesen, ist es fort und fort bei ihrer Erhaltung und wird es sein bei ihrer endlichen Vollendung, in welcher beide Lebenslinien, die metaphysische und die ethische, endlich vollständig zusammengehen, weil das in der Schöpfung schon ethisch Angelegte zu seiner metaphysischen Vollendung allein kommen kann vermittelst der Vollendung der zwischeneingetretenen Wiederherstellungsökonomie in ethischer Beziehung. So ist der Vater für das gesammte Gebiet aller göttlichen Wirksamkeit nach Außen nach seiner hypostatischen Eigenthümlichkeit in ökonomischer Beziehung wesentlich die letzte urgründlich wirkende Causalität alles Seins und Werdens, die eigentliche causa s. fons principalis (1 Cor. 8, 6: ἐξ οὗ τὰ πάντα) und darum ist Er es, welcher im neuen Testamente allein Gottschlechthin, ὁ θεός, genannt wird, sobald nicht die Beziehung auf das nähere soteriologische Verhältniß der Gläubigen zu ihm den Vaternamen selbst an die Hand gibt, mitunter aber auch in diesem Falle. Außerdem wird an einigen Stellen (z. B. Acta 4, 24) die dem alttestamentlichen Jehovahnamen entsprechende Bezeichnung κύριος, die sonst dem Sohne eignet, gemäß der erörterten Doppelbeziehung jenes Namens, auch vom Vater gebraucht. Am häufigsten verbindet zumal Paulus, ähnlich wie in dem alttestamentlichen Jehovah Adonai, die beiden Bezeichnungen ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, d. h. Gott, der Vater unsers Herrn Jesu Christi, und zu ihm in dieser Eigenschaft steigt gewöhnlich Dank und Bitte der Gläubigen auf, in kindlicher Liebesgemeinschaft, durch Christum oder in Christo, wie andererseits auf demselben Wege aus oder von Gott alles Gute und alle Gnade uns zufließt (Matth. 6, 7 ꝛc.; Luc. 11, 13; Joh. 16, 23. 26. 27; 1 Cor. 1, 4 ꝛc.; II, 1, 3 ꝛc.; Eph. 3, 14).

Demnach ist eine Theilung zwischen Vater und Sohn nach den Werken der Schöpfung und der Erlösung allerdings nicht das eigentlich Richtige, so wenig als die ausschließliche Hervorhebung des Vaters oder des Sohnes in Bezug auf beide Werke, sondern das wahre Verhältniß drückt sich beidemal vielmehr aus durch den Unterschied der urgründlichen und der vermittelnden Wirksamkeit (1 Cor. 8, 6), und nur das ist im Interesse der vorhergenannten kirchlichen Anschauungsweise anzuerkennen, daß die Schrift, wo sie nicht überhaupt von Gott in der Ungetheiltheit seines Wesens und Wirkens ganz allgemein redet, gerade die Bezeichnung Schöpfer nicht vom Sohne direkt braucht[1]), sondern vielmehr vom Vater, weil der Sohn dies einmal als Menschensohn gar nicht ist,

[1]) Wenn Zinzendorf seiner Zeit auf dem Satze, daß der Sohn der Schöpfer der Welt sei, mit eigenthümlichem Nachdruck bestand, so hatte er dazu seine guten ökonomisch praktischen Gründe, war auch an und für sich, objektiv betrachtet, ganz im Rechte, aber formell nicht und die Dogmatik, welcher solche praktische Rücksichten fremd sind, kann auf diese Ausdrucksweise nicht eingehen.

während er doch in dieser Gestalt an den bei weitem meisten Stellen auftritt, und sodann auch als das ewige Wort nicht die urgründliche Ursache des geschaffenen Seins ist, sondern nur die vermittelnde (ἐκ — διὰ). Dagegen tritt er bei dem Erlösungswerke in demselben Maße, trotz des gleichen Grundverhältnisses an und für sich, mehr in den Vordergrund und die Bezeichnung σωτήρ kommt in Beziehung auf den Vater nur ausnahmsweise vor (z. B. 1 Tim. 2, 3).

Dieses Grundverhältniß des Urgründlichen und des Vermittelnden in der gesammten Wirksamkeit des Vaters und des Sohnes ist nun aber nach Allem kein gleichsam zufälliges, bloß historisch ökonomisches, sondern, wenn diese Seite auch, wie gesagt, in der Schrift am meisten hervortritt, so deutet dieselbe doch bestimmt und klar an, daß es zugleich der innerlich nothwendige Ausdruck ist eines zu Grunde liegenden gleichen ewigen Verhältnisses im Wesen der Gottheit. In Beziehung darauf müssen wir daher behaupten, daß Gott der Vater Christi „Vater" ebenso auch in metaphysischer oder ontologischer Beziehung ist, nicht bloß metaphysisch in dem Sinne, daß er es ist, welcher den historischen Christus als solchen ins Dasein gerufen hat, was immer noch ins Gebiet des Oekonomischen fällt, sondern eben ontologisch im tiefsten ursprünglichen und ewigen Sinn (Joh. 17, 5. 24). Allerdings braucht die Schrift die zunächst von dem ökonomischen Verhältniß hergenommenen Bezeichnungen Vater und Sohn nicht direkt von diesem tieferen ontologischen, sondern hier zunächst andere, wie λόγος und εἰκὼν neben ὁ θεός, aber indirekt bezieht sie auch jene auf dies Verhältniß, und mit vollem Rechte, nicht nur weil beide Gebiete eben in dem bezeichneten ursächlichen Zusammenhange und wesentlicher Parallele stehen, sondern weil wirklich auch gerade die bildlichen Bezeichnungen Vater und Sohn das ontologische Verhältniß von Urgründlichem und Vermitteltem, ursprünglichem und abgeleitetem Sein noch concreter und lebendiger veranschaulichen als die zwar auch bildlichen aber doch abstrakteren, wie Wort und Ebenbild. Jene sprechen in Einem aus nicht nur die Einheit und Selbigkeit des Wesens bei dem Unterschiede der Personen, sondern auch die Gleichheit der Würde nach Außen, bei dem Unterschiede der Stellung beider zueinander nach Innen. Der Vater ist es, welcher dem Sohne von Ewigkeit her Alles gibt, was dieser ist und hat, aber er gibt ihm auch Alles, was er seinerseits hat und ist (Joh. 5, 19 ff.); er ist darum der Erste und Größere und doch ist der Sohn uns gleichermaßen und wesentlich wahrhaftiger Gott, wie der Vater (Joh. 14, 28; 5, 23).

Die nähere Erörterung dieses Verhältnisses, zumal nach der zweiten Beziehung, der Erhabenheit des Sohnes neben dem Vater, gehört aber mehr in die folgende Betrachtung, die des Sohnes im Besonderen.

§ 20.

Fortsetzung. 2. Gott der Sohn.

Der Sohn ist als solcher ebenfalls erst im neuen Testamente offenbar, durch seine Menschwerdung, aber er ist Sohn nicht erst und bloß zeitlich, sondern wesentlich und ewig, und als solcher dem Vater untergeordnet, bei gleichwohl völliger Wesensgleichheit, kraft welcher er der Menschheit nicht weniger Gott, insonderheit im Offenbarungsgebiete aller Zeit im nächsten Sinne das Bundeshaupt und der Herr ist, und als solcher im neuen Bunde nun auch erkannt und bekannt.

Wir haben hier von der Bezeichnung Sohn ganz dasselbe zu sagen, oder vielmehr nur auf das zurück zu verweisen, was wir soeben vom Vaternamen sagten: daß die historisch ökonomische Bedeutung die nächste ist, die metaphysisch ontologische aber die letzte und tiefere, auf welcher jene ruht (vgl. § 19).

Nie sagt Jesus, wenn er sich auch in historischer Beziehung den Sohn Gottes nennt und diesen seinen Vater, daß er zeitlich von demselben gezeugt, d. h. ins Dasein überhaupt gesetzt sei, noch, daß er jemals nicht gewesen sei, vielmehr bezeugt er bestimmt das Gegentheil, und sein Kommen in diese Zeitwelt (cf. Joh. 8, 42; 13, 3; 16. 27. 28. *ἐξῆλθον* im Unterschied von dem amtlichen Auftreten, dem *ἔρχεσθαι εἰς τ. κόσμον*, 5, 43; 8, 42; 18, 37) ist ihm immer ein Ausgehen aus der ewigen Gemeinschaft des Vaters in der Herrlichkeit (Joh. 17, 5).

Er könnte auch gar nicht von sich als Menschensohn so große Dinge aussagen in Betreff seiner Wesens-, Lebens- und Thätigkeits-Gemeinschaft mit dem Vater, wenn nicht das Alles von ihm an und für sich schon, im außerzeitlichen und absoluten Sinne, gültig wäre, das Einessein mit dem Vater überhaupt (Joh. 3, 13; 10, 30 ꝛc.; 14, 9. 11), der gleiche Besitz (c. 16, 15; 17, 10), die gleiche Macht (c. 13, 3; 17, 24 ꝛc.), die gleiche Lebensfülle und Lebenskraft (c. 5, 21 ꝛc. 26), die gleiche Würde als des Herren über Leben und Tod, des Richters der Lebendigen und Todten (c. ibid. v. 23. 27. 28).

Dies Verhältniß der Unterordnung in der Gleichheit ist es denn auch, wie gesagt, welches in den am meisten karakteristischen und tiefen Bezeichnungen dieser Person klar ausgedrückt wird: *εἰκών*, *λόγος*, *θεός* (Col. 1, 15 ff.; Joh. 1, 1; cf. *ἀπαύγασμα* Hebr. 1). Er ist Abdruck, Ausdruck, ander Ich des Vaters und so untrennbar von diesem, so wesensgleich mit demselben, wie jenes alttestamentliche *πρόσωπον* von Gott (cf. 2 Cor. 4, 6), zwar der Abgeleitete, aber der Träger der ganzen Fülle des göttlichen Wesens und darum in aller Offenbarung, bei der Schöpfung wie bei der Erlösung, dieselbe selbständig fortleitend und nach Außen vermittelnd. So ist er nicht nur als *λόγος ἐν σαρκί* Erlöser, sondern der Sache nach durchaus auch als *λόγος ἄσαρκος* Schöpfer und Erhalter, und das nicht bloß als äußerlich mechanisches

Werkzeug des Vaters, gleichsam niederer Demiurg, sondern auf die lebendigste und umfassendste Weise. Die ganze Lebensfulle, welche aus dem göttlichen Wesensgrunde in der geschaffenen Welt sich entfaltet, ist von Ewigkeit her in ihm implicite vorhanden und lebendig, als der göttlichen σοφία (cf. Prov. 8, 22 ff.; Sap. 7, 22 ff. im Verhältniß zu Joh. 1, Col. 1 und Hebr. 1), dem Träger der göttlichen Ideen, welche die Urbilder alles Geschaffenen sind. Darum ist Er, wie des Vaters Ebenbild, so der Welt gegenüber das göttliche Urbild derjenigen Vollendungsgestalt, zu welcher sie in ihrem Maße abbildlich sich entwickeln soll (Röm. 8, 21. 29; Eph. 4, 13). Sie geht von ihm aus und geht zu ihm zurück, weil sie ewig und zeitlich, ideal und real in ihm ruht (Col. 1, 16. 17).

Wenn dies aber schon von der ersten Schöpfung gilt, so in noch viel höherem Maße von der zweiten (Col. 1, 18), dem durch die Erlösung gestifteten Reiche Gottes und des Geistes, dessen Begründer, Herrscher und Vollender der Sohn so wesentlich ist, daß Nichts in demselben von Gott kommt oder zu Gott seinen Weg findet anders, als durch den Sohn (Röm. 1, 7; 1 Cor. 1, 3. 4; Joh. 14, 6; Eph. 2, 18), den allmächtigen Vermittler, gleichsam Mitregenten in des Vaters Thron (Matth. 28, 18. 20; Phil. 2, 10; Eph. 1, 21. 22). Hier ist Er ganz eigentlich der κύριος, das Haupt und der Herr des neuen Bundes, wie „Jehovah" im alten Bunde, der, die Geschicke des Bundesvolkes lenkt und daher auch von demselben bekannt und angebetet wird, von der Gemeine als solcher, wie von den Einzelnen in ihren besonderen Angelegenheiten (Röm. 10, 12 ꝛc.; 1 Cor. 1, 2; Acta 7, 58 ꝛc.; 2 Cor. 12, 8). Dies kann er nur sein und ist es nur, sofern er eben gleich dem Vater Gott ist, und jede arianische oder socinianische Vorstellung von einem zu solcher Stellung zeitlich erschaffenen oder aus menschlicher Niedrigkeit erhobenen Wesen ist eine ebenso blasphemische als widersinnige in sich selbst. Gleichwohl aber ist es wie mit dem Schöpfer-Namen so auch mit dem Namen Gott für den Sohn. Dieser kommt zwar bestimmt im neuen Testamente vor, aber er ist der seltnere, und niemals heißt der Sohn ὁ θεός (Joh. 1, 1; 20, 28; Röm. 9, 5; (Tit. 2, 13?) 1 Tim. 3, 16 und Acta 20, 28 kritisch unsicher). So fordert es schon die äußere Ordnung der monotheistischen Grundwahrheit. Ohne Zweifel aber nicht dies allein, sondern im tieferen Sinne fordert es so auch jenes bereits berührte innere göttliche Wesens- und Lebensverhältniß. Wie es nach demselben des Vaters heiliges Wohlgefallen und ewige Freude ist, sein Alles in den Sohn zu ergießen, um ihn zur höchsten göttlichen Herrlichkeit nach Innen und Außen zu verklären, so ist das wiederum des Sohnes heilige Demuth und Kindesherrlichkeit, daß er kein anderes Leben und keine andere Freude kennt von Ewigkeit zu Ewigkeit, als die, sich vom Vater geben zu lassen, zu empfangen und ihm unterthan zu sein im Gehorsam der Liebe. Dadurch verklärt er ihn in seiner ursprünglichen väterlichen Gottesherrlichkeit, um durch den Vater wiederum seinerseits zur Herrlichkeit ebenbildlicher Gottheit erhoben zu

werden, — ein ewiges seliges Wechselspiel heiliger Lebensbewegung, gleichsam das endlose Wogen des innergöttlichen kristallhellen Meeres des Geistes und der Liebe, dessen Abglanz wir in der zeitlich ökonomischen gegenseitigen Verklärung des Vaters und des Sohnes wahrnehmen dürfen, wie das Evangelium des Johannes sie uns zeigt in Jesu eigenem Wort: Joh. 17. 4: ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς ff. (12, 31);

v. 5: νῦν δόξασόν με σύ ff. (12, 32).

v. 1: ἵνα καὶ ὁ υἱός σου δοξάσῃ σε ff.

v. 24: ἵνα θεωρῶσι τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν ἣν ἔδωκάς μοι.

In diesen Worten liegt die sichere Gewähr für die Richtigkeit der gegebenen ahnenden Schilderung jenes innergöttlichen Lebensgeheimnisses.

Dies ist ein Subordinatianismus, welcher keiner ist, metaphysisch nicht von der Grundlinie des kirchlichen Bekenntnisses abweichend, sondern nur dieselbe vollendend und ethisch vornehmlich erfüllend, und daher nicht, wie der historische, wirkliche Subordinatianismus, ein Hinderniß für die ahnende Erfassung des Geheimnisses, sondern eine wahre Förderung derselben [1]). Denn in der That kann jene abstrakte Unterscheidung einer Mehrheit von göttlichen Personen, welche in allem Wesentlichen einander absolut gleich sind, zu welcher namentlich das Symbolum Quicunque den kirchlichen Lehrgedanken mechanisch abschwächt, einer tieferen und lebensvollen Betrachtung nicht genügen, um ein ewiges seliges Leben der Geistesliebe einigermaßen verstehen zu lernen, so wenig als die bloß äußere Verbindung der Drei durch den gesetzten Ursprung der zweiten Hypostase aus der ersten und der dritten aus beiden, sondern es muß dieses Verhältniß sich nothwendig auch innerlich fort und fort geltend machen in einer solchen bleibenden Ueber- und Unterordnung innerhalb der Gleichheit, wie sie zunächst in Betreff der ersten und zweiten Hypostase nach den erörterten schriftmäßigen Bezeichnungen beider und besonders der letzteren wirklich vorhanden ist.

Nur so wird der letzte Rest von starrem Einerlei, welchen das Wechselspiel des göttlichen Innenlebens sonst immer noch behält, überwunden, und dessen ganze organische Lebensfülle an Mannigfaltigkeit und Einigkeit, also auch seine wahre Urbildlichkeit für den gesammten Kosmos des abbildlichen geschaffenen Lebens in metaphysischer und ethischer Hinsicht zur Erkenntniß gebracht. Nur so kommt namentlich in der letzteren höchsten Beziehung die ethische Herrlichkeit des vollendeten heiligen Liebeslebens, in ihrer Doppelgestalt als Herablassung und als Unterordnung, durch beide aber die

---

[1]) Vgl. den lehrreichen Abschnitt in Dorner's Christologie, I. S. 652 ff., welcher zeigt, wie das Bestreben des Origenes kein anderes war, als ein solches lebensvolles Verhältniß der Unterordnung in der Gleichheit zu gewinnen, welches die Stellung des Sohnes zum Vater so ins Licht setzte, wie die Schrift sowohl, als der Geist der auf sie gegründeten kirchlichen Lehrentwickelung und der unabweisliche Trieb eines tieferen Denkens es fordert. Nur daß Origenes dies Ziel noch nicht vollständig erreicht hat, weil er den Begriff des Vaters als αὐτόθεος noch zu sehr nach vorchristlich platonischer Weise in die starre Firnenhöhe des absoluten unlebendigen metaphysischen Urseins hinaufrückte.

Seele und Krone der Liebe, die Demuth, auch in diesem göttlichen Urbilde selbst zur klaren Erscheinung. Nur so bekommt, im Zusammenhang mit dem eben Bemerkten, auch die Menschwerdung des Sohnes in demselben Geiste herablassender und gehorsamer Demuth der göttlich und gottmenschlich freien Liebe erst ihre rechte innerlich wesentliche und ewige Grundlage, an der für das rechte Verständniß dieser großen Thatsache so viel gelegen ist. Nur so endlich tritt auch das, was die Schrift über den äußersten Endpunkt dieses soteriologischen Aeons, übereinstimmend mit ihren Aussagen über das vorgeschichtlich ewige Verhältniß zwischen Vater und Sohn, sagt, in das rechte volle Licht (vgl. 1 Cor. 15, 28).

§ 21.

Fortsetzung. 3. Gott der heilige Geist.

Der heilige Geist ist ebenfalls im alten Testamente nur im allgemeinen Sinne, erst in Christo aber vollkommen offenbar für die Menschen, als das Subjekt der nächsten Wirksamkeit und Inwohnung des unsichtbaren Gottes in der versöhnten Menschheit, so wie der göttliche Träger des heiligen Gemeinschaftslebens der letzteren unter sich, wie er es von Ewigkeit in der Gottheit zwischen Vater und Sohn ist.

Wie mit dem Vater-Namen im alten Testamente, so ist es auch mit dem Ausdruck „Geist Gottes", d. h. derselbe bezeichnet keineswegs überall, wo er auf diesem Gebiete vorkommt, gerade die dritte Hypostase direkt oder ausschließlich. Theils ist, weil ja Gott überhaupt seinem Wesen nach Geist ist, diese Bezeichnung eine ganz allgemeine des göttlichen Wesens und Wirkens in der Schöpfung und Erhaltung der Welt sowohl [1]), als namentlich im Verhältniß zum menschlichen Geiste in metaphysischer und ethischer Beziehung (Gen. 6, 3; Ps. 139, 7; 143, 10; 51, 13; Jes. 4, 4; 63, 10). Anderntheils tritt auf diesem letzteren Gebiete der Geist Gottes, in naher Parallele mit dem Worte Gottes, öfters auf als speciell theokratischer Offenbarungsvermittler, sowohl überhaupt als das erzeugende und tragende Princip des göttlichen Lebens in Glauben und Gehorsam, nach dem Maße der alttestamentlichen Vorbereitungsstufe, wie auch insonderheit als der Quell göttlicher Wahrheits- und Zukunfts-Erkenntniß, zumal bei den auserwählten Knechten und Zeugen Gottes, den Propheten. Und so ist denn auch der Inhalt der weitgreifendsten und tiefsten Gnadenverheißungen Gottes durch den Mund dieser

[1]) Vgl. Stellen, wie Gen. 1, 2; Ps. 104, 30 ꝛc. von denen in § 18 nur gesagt wurde, daß sie Anlaß werden können zu einer Ahnung von der lebendigeren Mannigfaltigkeit im göttlichen Wesen, keineswegs aber, daß sie die dritte Hypostase direkt angingen.

Seher kein anderer als der, daß in einer bevorstehenden neuen Bundes- und Gnadenoffenbarung eine endliche allgemeine und überströmende Ausgießung des göttlichen Geistes über alles Fleisch, durch die Vermittelung des Messias als des ersten und absoluten Geistträgers, stattfinden sollte (Joel. 3, 1 ꝛc.; Jes. 44, 3: Ez. 39, 29; Sach. 12, 10; vgl. Jes. 11, 1 ꝛc.; 48, 16; 61, 1 ꝛc.).

Eben hier aber berührt sich nun der allgemeinere alttestamentliche Begriff des Geistes Gottes unmittelbar mit dem speciell christologischen und soteriologischen des neuen Testamentes, und in der That ist in jenem dieser dem verborgenen Grunde, dem innersten Wesen nach schon immer mit enthalten, ähnlich wie im Jehovah des alten Bundes der Christus des neuen, so daß Petrus mit demselben Rechte vom „Geiste Christi" in den Propheten reden kann (I. 1, 11), wie Paulus von Christo, der das Volk Israel durch die Wüste geleitet habe. Auf der anderen Seite aber hat nichtsdestoweniger geschichtlich ökonomisch betrachtet das seine volle Wahrheit, was Johannes sagt, daß erst kraft der Verklärung Christi, d. h. in Folge der Vollendung des Erlösers selbst und seines Erlösungswerkes der heilige Geist, im speciell neutestamentlichen Sinne, da sei (Joh. 7, 39.), d. h. offenbar und wirksam in den Menschen als Gläubigen und Kindern Gottes. Was den Gottmenschen selbst betrifft, so ist seine Zeugung ins Fleisch auch noch nicht ein besonderes Werk des heiligen Geistes im engeren trinitarischen Sinne, denn nicht die dritte, sondern die erste Hypostase ist Vater des Menschensohnes (Luc. 1, 35: der heilige Geist = die Kraft des Höchsten; vgl. v. 15. 41. 67; 2, 25.) und dasselbe wird zu sagen sein von seiner ersten menschlichen Entwickelung. Selbst aus der Zeit seiner vollen messianischen Wirksamkeit finden wir noch Ausdrücke allgemeinerer Beziehung in dieser Hinsicht (vgl. Matth. 12, 28 mit Luc. 11, 20 und Act. 10, 38). An und für sich aber werden wir gerade von dieser Periode seiner vollendeten gottmenschlichen Selbstentwickelung, wie sie seit der Taufe Jesu hervortritt, und von der dabei erwähnten besonderen Geistesmittheilung an ihn sagen müssen, daß hier in seiner Person als dem Gottmenschen der heilige Geist im besonderen trinitarisch-hypostatischen Sinne schon da und wirksam war. Denn nun weiß Jesus sich in voller Klarheit als den Sohn Gottes im Fleische und Gott den Vater als seinen Vater im einzigen Sinne, beide persönlich unterschieden aber ebenso auch innig geeint im heiligen Geiste, wie vordem in seinem vorzeitlichen Sein beim Vater. Für die Seinen dagegen ist dies etwas damals noch erst Zukünftiges, das analoge gotteskindliche Verhältniß zum Vater und der Besitz des dasselbe bedingenden Geistes. In diesem Sinne verheißt er ihnen erst dessen künftiges Kommen, wenn er selbst sein irdisches Werk für sie werde vollendet haben, den durch seine Vermittelung vom Vater gesendeten heiligen Geist (Joh. 14, 16. 26; 15, 26.), den Geist der Wahrheit, den Tröster und Beistand der an Christum Gläubigen. Dieser Geist, der Jesu Stelle vertritt und

ihn verklärt, ist es, welchem die Gläubigen zunächst die Gründung, Entwickelung und Vollendung ihres gesammten Gnadenstandes verdanken, denn er gebiert sie als göttlich schöpferisches Lebensprincip zum neuen gotteskindlichen Leben in Christo (Joh. 3, 5.), bezeugt ihnen diese Kindschaft fort und fort, stärkt, erleuchtet, heiligt sie (Röm. 8, 16. 26; 1 Cor. 2, 10 ff.; 1 Petri 1, 2.), und macht sie im Glauben ihrer Vollendung gewiß, als das lebendig wirksame Pfand derselben (Eph. 1, 13—17). Er macht bleibende Wohnung in ihnen, und in ihm der Sohn sammt dem Vater (Röm. 8, 9. 10; Joh. 14, 23.), so daß sie zu Tempeln des lebendigen Gottes werden (1 Cor. 3, 16; 6, 19; II, 6, 16; Eph. 2, 22.), und darum dereinst auch Erben der Auferstehungsherrlichkeit (Röm. 8, 11). Die Welt kann ihn so nicht empfangen (Joh. 14, 17.), weil dies sein Walten durch und durch das der Freiheit ist, und freie Willigkeit von Seiten des Menschen voraussetzt (2 Cor. 3, 17.), aber er ist doch auch an den Herzen der Nichtgläubigen geschäftig, um sie zu Christo hinzuführen (Joh. 16, 8 ꝛc.) und in ihm den Vater ihnen zu offenbaren. Sonach ist denn allerdings auch dieses gesammte Wirken des heiligen Geistes in den Gläubigen und an den Nichtgläubigen vollzogen in engster Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater und ein specifisches nicht in dem Sinne, daß es diese ausschlösse, aber gleichwohl ist es überall der speciell neutestamentische Geist, der heilige Geist im engeren Sinne, um den es sich hier handelt, weil er allenthalben auf die ebenfalls nun erst in ihrer hypostatischen Unterschiedenheit und Einigkeit (Joh. 10, 38.) vollständig offenbaren und verklärten Personen des Sohnes und des Vaters hinweist, und sie dem menschlichen Herzen aufzuschließen und zuzueignen allein bemüht ist. In eben darin besteht die wesentliche hypostatische Eigenthümlichkeit des Geistes, wie er hier ökonomisch auftritt, daß er „der Geist Christi", d. h. der gottmenschliche Geist ist, welcher die lebendige Einigung zwischen Gott, dem Vater wie dem Sohne, und den Menschen stiftet und trägt, das göttliche Princip organischer, unterscheidender aber eben darum auch erst recht wieder verbindender Lebenseinigkeit. So, als immanentes gottmenschliches Lebensprincip regiert er die Gläubigen frei in ihren Herzen, und schmückt sie mit den mannigfaltig verschiedenen Gaben geheiligter Lebensentfaltung nach seinem Wohlgefallen (1 Cor. 12, 4—11) in dem Maße der jedesmaligen individuellen Befähigung und Bestimmung, verbindet aber auch die Gesammtheit wiederum auf das innigste unter sich durch die köstlichste und fundamentale Gabe, die Liebe des Geistes, das „Band der Vollkommenheit (1 Cor. 13, 1 ff.; Col. 3, 14). In dieser Beziehung ist er denn eben so sehr der Geist der Gemeine, wie der Geist Gottes, oder das gottmenschliche Lebensprincip, welches die Gesammtheit der Glieder des Leibes in ihrer Verbindung unter sich und mit dem Haupte trägt, somit das Band des Lebens im absoluten Sinne. Jener vorher angeführte paulinische Ausdruck in Betreff der Liebe erlaubt, ja er fordert (cf. § 17.) diesen zweiten in Betreff des Geistes. Dieser

ist die Voraussetzung und Bedingung für jenen, sofern die Vollendung des Lebens — die Liebe, — nicht sein kann, wenn nicht zuvor das Leben selbst in seinem Bestehen und Bewegen gegründet ist. Und in anderer Weise spricht ihn auch die Schrift selbst aus, wenn sie sagt, daß der Geist seinem Begriffe nach der Quell des Lebens sei (Joh. 6, 69; cf. v. Christo 1 Cor. 15, 45; II. C. 3, 18).

Nur darf dies nicht so gefaßt werden, als sollte durch die Geltendmachung des Geistes als Princip die Persönlichkeit desselben geleugnet oder in Zweifel gezogen werden, sondern vielmehr gerade und nur kraft derselben kann er wirklich der reale und siegreiche Vermittler lebendiger Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott sein. Wie wenig der bloß abstrakt und unpersönlich gedachte „heilige Geist der Gemeine" gegenüber der menschlichen Selbstsucht und Gottentfremdung vermag, das zeigen erfahrungsgemäß die Kreise Derjenigen am meisten, welche sich dabei begnügen zu können glauben. Wie konnte ein solcher auch nur dem Einzelnen Gewißheit und Kraft (R. 8, 16. 26.) geben, gerade in den Momenten, wo er an dem eigenen Glaubensgeiste schwach ist? Ja überhaupt, wie kann die Macht, welche auf göttlich schöpferische Weise das höchste, vollendete persönliche Leben im Menschen gründet und trägt, etwas Anderes sein, als selbst wesentlich göttlicher Natur, ewig und persönlich? Wir haben uns auch bereits in § 18. davon überzeugt, daß das neue Testament uns den Geist bestimmt in derjenigen völlig ebenbürtigen Nebeneinanderstellung mit dem Vater und Sohne zeigt, welche nur dann berechtigt ist, wenn er wie sie eine ewige Persönlichkeit ist.

So sehen wir uns auch hier von dem nächsten ökonomischen Gebiete deutlich auf das verborgene ontologische hingewiesen, finden uns aber freilich hier mehr als bei den anderen beiden Hypostasen noch in einem gewissen Dunkel. Gerade die Bezeichnung dieser dritten als Geist gibt uns weniger faßliche Winke in Bezug auf ihr Verhältniß zu den beiden ersten und ihre wesentliche Eigenthümlichkeit, als bei den vielsagenden bildlichen Ausdrücken „Vater" und „Sohn" der Fall ist. Ja diese äußere Incongruenz des dritten Namens zu den beiden ersten trägt wesentlich dazu bei, uns das trinitarische Gesammtverhältniß auf den ersten Blick dunkler zu machen. Leichter scheint die Anknüpfung des Begriffes πνεῦμα an die anderen bildlichen Bezeichnungen der zweiten Hypostase, λόγος und εἰκών. Wie im Worte des Menschen sein verborgenes geistiges Wesen zum Ausdruck kommt, so wird dasselbe eben dadurch auch erst der Mittheilung und Wirksamkeit fähig, aus dem gesprochenen Worte geht die Kraft des Gedankens für den Anderen hervor und in ihn ein. Ebenso spricht aus dem lebensgetreuen Bilde der Geist des Abgebildeten zu dem Beschauer und setzt ihn, wenn er Jenen nicht leiblich vor sich hat, in eine lebendige geistige Beziehung zu demselben. Ein entsprechendes Verhältniß findet wirklich, wie wir gesehen haben, bei der Wirksamkeit des Geistes in Beziehung zum Sohne und Vater auf dem ökonomischen Gebiete statt. Aber für das ontologisch-trinitarische wird uns auch hierdurch

unmittelbar noch kein klarer und genügender Aufschluß gegeben und wir müssen dabei bleiben, daß wir in dieser Hinsicht am wenigsten deutliche Winke über die dritte Hypostase in der heiligen Schrift haben. Es hängt dies damit zusammen, daß wir überhaupt jetzt noch nicht im Vollendungsaeon stehen, der Geist aber gerade, schon nach seiner dritten, ab- und zusammenschließenden Stellung in der trinitarischen Reihe, eben wesentlich das Princip der Vollendung ist. Dies werden wir dann klarer erkennen, wenn wir selbst der Vollendung theilhaft sein werden, πνευματικοὶ auch metaphysisch, mit dem gesammten Gottesreiche in der Verklärung.

Indessen können wir doch auch jetzt schon durch den Rückschluß vom Oekonomischen, und den darüber in Schrift und Erfahrung vorliegenden Daten, auf das Ontologische, wenigstens der Hauptsache nach ohne Zweifel die Wahrheit erkennen. Der Geist erscheint auf jenem Gebiete als der dienend vermittelnde Fortsetzer oder Ausführer des Werkes, welches der Vater durch den Sohn zum Heile der Welt vollbracht hat und noch fortwährend vollbringt, und ist in allen Stücken nur berufen, zunächst den Sohn in den Menschen zu verklären, wie dieser den Vater. Danach werden wir, so wenig die vermeintlichen, in alter Kirchenzeit strittigen, dicta probantia des neuen Testamentes unmittelbar auf das ontologische Gebiet sich beziehen, gleichwohl mit der Kirche des Abendlandes auch im trinitarischen Verhältniß das Gleiche annehmen müssen. Der heilige Geist geht nicht vom Vater allein aus neben dem Sohne, sondern vom Vater und Sohne. Nur genügt diese Formel für sich allein auch hier noch nicht wahrhaft, sondern wir werden nach unseren Erörterungen über das Verhältniß zwischen den beiden ersten Hypostasen nun auch den heiligen Geist wiederum in derjenigen Unterordnung in der Gleichheit gegenüber dem Vater und dem Sohne zu denken haben, in welcher dieser seinerseits zum Vater steht. In dem bloßen Ausgehen a patre filioque ist diese wieder nur sehr äußerlich, wenn auch an sich gewiß richtig, fixirt, und wir haben auch dies Verhältniß in derjenigen Intensität und Lebendigkeit ergänzend und fortbildend zu fassen, wie das vorerwähnte. Hat dies letztere eine gewisse Analogie mit dem des Weibes zum Manne (1 Cor. 11, 3.), so würde das erstere mit dem des Kindes zu den Eltern verglichen werden dürfen [1]) (s. den folgenden §).

Aber — wenn wir einmal im Bilde fortfahren wollen — das Kind ist auch die Krone des Lebens und der Liebe für die Eltern und soll dereinst der Eltern Leben und Wirken in höherer Vollendung dar-

[1]) Wenn Zinzendorf es in einer gewissen Zeit liebte, den heiligen Geist als »Mutter« zu bezeichnen, so bezog sich das nur auf das ökonomische Verhältniß, in der Art wie etwa Luc. 15. unter dem mit mütterlicher Treue den verlorenen Groschen suchenden Weibe von manchen Auslegern der heilige Geist verstanden wird. In ontologischer Beziehung kann natürlich von einer solchen Fortführung des von der Familie hergenommenen Bildes nicht die Rede sein, und war es auch bei Zinzendorf nicht, vgl. Naturelle Reflexionen VI, S. 62 ff.

stellen. So ist der Geist zunächst ökonomisch als Fortsetzer und Ausführer nothwendig eben auch der Vollender des Heilswerkes; in der allseitigen absoluten Geistigkeit, ethisch und metaphysisch, findet das Reich Gottes im Einzelnen und Ganzen sein Ziel und seine ewige Vollgestalt. Ebenso aber wird denn auch ontologisch der Geist es sein, welcher, indem er der Natur seines Wesens zufolge auch hier das Unterschiedene lebensinnig, umfassend und durchdringend, wiederum einigt, eben damit das geheimnißvolle Liebesleben des dreieinigen Gottes auf abschließende Weise krönt und vollendet. So kommt auch hier in höchster Urbildlichkeit das dem Wesen des Lebens, des Organismus, nach seinem geheimnißvollen Kreis-Gesetze tief eigene Verhältniß zum Vorschein, daß das Letzte wiederum auch ein Erstes, das Niedere zugleich das Höchste ist (vgl. 1 Cor. 12, 22.), und in dieser ebenso paradoxen als tiefwahren Selbstausgleichung der polaren Selbstunterscheidungen des organischen Lebensganzen liegt gerade der deutliche Stempel jener wahrhaftigen immanenten Selbstvollendung desselben, an welchem wir seine Göttlichkeit erkennen.

In diesem Sinne betrachten wir nun das Ganze noch einmal auf Grunde der gewonnenen Schriftresultate abschließend in spekulativer Weise und knüpfen damit an die zu Ende von § 17. gemachten einleitenden Bemerkungen wieder an.

§ 22.

Schluß-Erörterung der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit.

Die kirchliche Dreieinigkeitslehre legt in ökonomischer Beziehung die dreifache Gestalt der neutestamentlichen Heilsoffenbarung schriftmäßig und erfahrungstreu dar und ist in diesem Sinne nothwendig und thatsächlich Gegenstand des gemein christlichen Bekenntnisses. In ontologischer Beziehung gibt sie der gläubigen Gnosis Grundzüge eines ahnenden Verständnisses des verborgenen göttlichen Wesens, welche darum so befriedigend sind, weil sie am meisten uns Gott in seiner ewigen selbständigen Vollkommenheit als die absolute Geistesliebe erkennen lassen, ohne doch dem hier nothwendig im höchsten Sinne geltenden Gesetz vom Stückwerk aller menschlichen Erkenntniß zu nahe zu treten.

Prüfen wir an den aus der Schriftbetrachtung gewonnenen Resultaten die in der Kirche hervorgetretenen verschiedenen Versuche, das Geheimniß der Dreieinigkeit zu fassen, so müssen wir sagen, daß jener sabellianische Modalismus, welcher dasselbe durch Verflüchtigung des Personenunterschiedes zu umgehen sucht, ebensowenig im Rechte ist, als der arianische Subordinatianismus, welcher mit seiner Auflösung der

Wesensgemeinschaft zwischen Vater und Sohn auf andere Weise dasselbe thut. Wenn die alttestamentliche Voroffenbarung bei ihren leisen Andeutungen über dies Geheimniß des göttlichen Wesens, wie wir sahen (vgl. § 18) nicht anders konnte, als in einer ähnlichen Doppelrichtung die Mehrheitlichkeit Gottes zum Ausdruck bringen, so ist dies auf diesem vorbereitenden Standpunkt unvermeidlich und ganz in der Ordnung. Aber theils finden wir dort nun auch beide Momente nebeneinander, und darin ist die Enthüllung der ganzen Wahrheit wenigstens richtig begründet und angebahnt. Anderentheils darf das auf der vollen evangelischen Offenbarung ruhende christliche Glaubensdenken nicht wieder auf jene στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς, am wenigsten in obendrein verstümmelter Gestalt, zurückgehen. Darum hat die Kirche mit vollem Rechte und Grunde die beiden genannten Irrthümer jederzeit abgewiesen. Dieselben bezeichnen nur die zwei Wege, auf welche in den mannigfachsten Formen das menschliche Denken immer wieder gerathen muß, wenn es sich nicht durch das neutestamentliche Schriftzeugniß über seine natürlichen Schranken will hinausheben lassen, zur Strafe dafür aber verirrt es sich auch beidemal so, daß es die tieferen Ahnungen des menschlichen Geistes über das göttliche Wesen ebenfalls unbefriedigt läßt, ja schließlich Dinge behauptet, welche, wie namentlich jener Subordinatianismus, der den Sohn zum obersten Geschöpfe macht, dem doch göttliche Ehre zukommen soll, gegen die Grundaxiome des Gottesbewußtseins verstoßen. Aber auch jene vorwiegende Anschauung der ältesten Kirche von einer Art Zweieinigkeit des Vaters und des Sohnes — im unmittelbaren Anschluß an den vorwiegenden Wortlaut der hieher gehörigen neutestamentlichen Stellen — ist eine noch in sich unvollendete, und genügt so wenig dem allseitig und tiefer erwogenen Schriftzeugniß, wie dem erleuchteteren Denken.

Vielmehr ist es durchaus die volle kirchliche Lehre, wie sie in dem freilich etwas abschreckenden, allzu gerüsthaften „Knochengerippe" des Symbolum Quicunque sich ausgedrückt hat, in welcher wir den Schriftinhalt am reinsten niedergelegt finden. Allerdings geht sie im Einzelnen über das unmittelbar im neuen Testament Gegebene hinaus, namentlich rücksichtlich der dritten Hypostase, und dann bringt sie es gleichwohl nicht zur ganzen Erfassung der Schriftidee in deren Tiefe und Lebendigkeit, besonders in Folge ihrer Leugnung jedes Momentes freier Unterordnung in der Einheit.

Aber was dies Letztere betrifft, so haben wir schon gesehen, daß sich, ohne auch nur im Mindesten von dem Grundprincip der Kirchenlehre abzugehen, dieser Fehler leicht und sicher aus der Schrift und in ihrem Geiste berichtigen läßt. Ebenso müssen wir in Ansehung des ersten Punktes sagen, daß das in der Kirchenlehre bereits ergänzend Hinzugefügte dem Geiste der Schrift eben so sehr entspricht, als den Forderungen eines jeden von ihrem Grunde aus tiefer in diesen Gegenstand eingehenden Denkens. So wird sich dies erhabene Lehrgebäude immer mehr als ein tief wahres, höchst dankenswerthes Theologumenon zur Anerkennung bringen, von dessen ausnahmsloser Annahme freilich nicht, wie das Symbolum Quicunque

fälschlich will, die Seligkeit abhängt, welches jedoch nicht bloß in theoretischer, theologisch-speculativer, sondern wenigstens mittelbar durchaus auch in praktischer Beziehung von reicher und gesegneter Bedeutung ist.

Dagegen sollte sich die Kirche der Anerkennung nicht entziehen, daß die unmittelbar praktische Bedeutung dieser Lehre, wie oben gesagt, allerdings nicht an dieser bestimmt ausgeprägten Gestalt nothwendig und ausschließlich hängt, welche sie im Verlauf der kirchlich dogmatischen Entwickelung erhalten hat, sondern vielmehr wesentlich nur an ihrer zunächst in der Schrift vorliegenden Gestalt, in welcher, wie wir gesehen haben, die Offenbarungstrinität oder die ökonomische so entschieden in den Vordergrund tritt. So fordert es das geheiligte protestantische Schriftprincip auf gebieterische Weise.

In dieser Hinsicht ist der schöne und beseligende Inhalt dieser Lehre der: daß das Eine göttliche Liebes Leben sich dem begnadigten Menschenkinde in seiner reichen Gemeinschaft auf diese Weise mannigfaltig und darum so vollkommen unfriedigend und befriedigend erschließt, als die ewige Liebe über uns, der Urquell alles unseres neuen Lebens durch die uranfängliche Liebeswahl des Vaters; als die zeitlich erschienene Liebe unter uns, der nächste Quell des neuen Lebens in der unerschöpflichen, menschlich nahen und vertraulich zugänglichen Gnadenfülle des Gottes- und Menschen-Sohnes; als die in der Zeit für die Ewigkeit uns vollendende Liebe in uns, ausgegossen in unsere Herzen, lehrend, tröstend und treibend, durch die innige und gemeinschaftliche Inwohnung des heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen, als des persönlichen Lebensbandes zwischen ihnen und dem Vater und dem Sohne einerseits und zwischen ihnen untereinander andererseits. Auf diese selige Liebesgemeinschaft des dreieinigen Gottes gründet Jesus durch die Taufformel den Gnadenstand seiner Jünger, und im Schooße dieser dreieinigen Liebe geborgen durch alle Zeit von Ewigkeit zu Ewigkeit ruhen sie als Kinder Gottes in wahrhaftiger Seligkeit schon in diesem Leben, zufrieden die Süßigkeit dieser dreifachen Liebesquelle zu schmecken und geduldig der Zeit erharrend, wo deren tiefstes Wesensgeheimniß sich ihnen dereinst heller erschließen wird, wenn sie Gott schauen werden, wie er ist. So genügt ihnen die noch unentwickelte Form der Lehre, wie sie das apostolische Symbolum gibt, und nur dieser einfach biblische und praktische Gehalt der Lehre ist es, was den Inhalt des ökumenischen Bekenntnisses ausmacht und zur Seligkeit nothwendig ist, aber nicht die ausgebildete kirchliche Formel, welche mit ihrer entwickelten Ontologie nun einmal hinausgeht über das unmittelbare Glaubensbedürfniß und Glaubensgebiet, und übergeht in das der vermittelten Gnosis des Glaubens.

Auf der anderen Seite aber ist nun außer Zweifel, daß das kirchliche Dogma den vollkommen richtigen Weg zur tieferen Erfassung dieser großen Wahrheit durch ein gläubiges Denken eingeschlagen hat und die Theologie als solche hat durchaus Recht und Pflicht auf diesem Weg fortzubauen. Denn einmal gibt uns die Schrift nach dieser Seite hin doch gerade so viel, als wir bedürfen, um bei allem bleibenden Geheimniß für unser

endlich stückwerkliches Denken demselben einen lebendigen und lichten Blick in diese Lebenstiefen möglich zu machen, und andererseits bestätigt uns jeder neue Versuch der Art immer wieder, daß nur auf dem Boden des kirchlichen Lehrbegriffes Hoffnung auf wirklich befriedigende Resultate gegeben ist. Emanatistische oder theogonische Construktionen, wie eine gnostische Speculation sie versuchte, und auch die letzte Gestalt des Schellingschen Gnosticismus noch versucht, dem biblischen Glaubensbewußtsein gänzlich fremd, können auch dem aus jenem entsprossenen ächten Glaubensdenken nicht geben, was es sucht. Es will nicht Potenzen, sondern Personen, und nicht naturhafte Verhältnisse, sondern ethische, d. h. jene immer von diesen bedingt und vollendet. Und wie es sich nach dieser Seite hin gegen alle pantheisirende Natur-Begriffe zu wehren hat, durch welche die Immanenz Gottes in überspannender Weise zum allbeherrschenden Gesichtspunkte wird, ebenso kann es sich nach der andern Seite hin auch nicht eine Ueberspannung der Transcendenz Gottes gefallen lassen, welche immer auf einer noch unüberwundenen dualistischen Anschauung beruht, wie wenn in platonisch philonischer Weise der Begriff des verborgenen und offenbaren Gottes — und des in seiner Offenbarung bleibend in uns eingegangenen, müßte man hinzusetzen — zum Schlüssel der Trinitätsidee gemacht werden soll. Dies Verhältniß hat in ökonomisch geschichtlicher Beziehung seine volle Wahrheit auch nach der Schrift, bei Johannes in der Logosidee und bei Paulus in seinen Zeugnissen von des Vaters verborgenem Gnadenrath, der durch den Sohn zeitlich offenbar geworden ist und durch den Geist in der Gemeine zur Vollendung geführt wird. Aber in ontologischer Beziehung reicht dies nicht aus, denn eben darin besteht ja auf dem christlich neutestamentlichen Gebiete die Vollendung des väterlichen Heilsrathes, daß in Christo durch den Geist nun auch der Vater uns nicht mehr der unzugänglich verborgene Gott ist, sondern offenbar, nahe und kindlich geliebt. Wäre nur jenes ökonomische Verhältniß die Grundlage des Unterschiedes in Gott, so würde derselbe mit der Vollendung der Offenbarung zugleich sein Ende erreichen, dann wäre er aber auch nie ein realer, personhafter gewesen [1]). Göttliche Personen, die nicht ewig sind, sind überhaupt keine und ein Unding in sich selbst. Das Wahre an jener Idee vom verborgenen und offenbarenden Gott für das ontologische Gebiet ist nur die von uns hervorgehobene Unterscheidung des Urgründlichen vom Vermittelten und Vermittelnden im göttlichen Wesen, welche als metaphysische allerdings auch dann bestehen bleibt, wenn die vermittelnde Offenbarung in ethischer Hinsicht ihr volles Ziel erreicht hat, aber mit der Anerkennung dieses Satzes befinden wir uns auch schon auf dem Boden der biblisch-kirchlichen Lehre. Denn wenn der Unterschied metaphysisch stehen bleibt, so ist er eben nicht mehr der ökonomisch modalistische, und andererseits ist, wenn wir wenigstens ethisch auch dem Vater

[1]) Wie De Wette zu 1 Cor. 15, 28 bemerkt: »man könnte sagen, die Dreieinigkeit werde dann aufhören.« (!)

wahrhaft nahe und vertraut werden, dieser nicht mehr jenes starre abstrakte und bestimmungslose ὄν, von dem die Schrift überhaupt nichts weiß.

Den richtigen Weg werden wir vielmehr nur dann einschlagen, wenn wir, wie bereits in § 17, von der wesentlich gottesbildlichen Beschaffenheit des menschlich-persönlichen Lebens ausgehend, im Lichte der biblischen Selbstoffenbarung Gottes die gehörigen Schlüsse auf dessen entsprechende und doch wiederum unendlich erhabenere Wesenheit machen, und unsere Aufgabe kann da nur die sein, aus jenem Gebiete Analogieen zu suchen für das letztere einmal nach seiner Einheit, die doch eine Mehrheit in sich begreift, und dann nach seiner Mehrheit, die doch zur innigsten Einheit sich zusammen schließt. Nach jener Seite ist es die Beschaffenheit des einzelpersönlichen Geistes, nach der andern die der Geistergemeinschaft in der Liebe, welche wir zu beachten haben, denn dies sind die das beiderseitige Wesen, das göttlich urbildliche, wie das menschlich abbildliche, nach der Schrift constituirenden Grundideen.

Die erstgenannte Aufgabe nun kann man dadurch zu lösen versuchen, daß man, wie in verschiedener Weise Augustin, später Anselm von Canterbury und die meisten Scholastiker und Mystiker des Mittelalters, unter den Neueren z. B. Ebrard, die Dreiheit der psychologischen Grundvermögen [1]) hervorhebt, in deren Einigkeit das mensch-

[1]) Was wir hier unter dem dogmatisch-spekulativen Gesichtspunkt kurz in Eins zusammenfassen, ist dogmengeschichtlich betrachtet allerdings mannigfach verschieden. Aber es würde uns theils zu weit führen, darauf näher einzugehen, theils ist es für den dogmatischen Reingewinn von keiner solchen Bedeutung. Wir bemerken nur kurz folgendes. Die eigentschaftliche Trilogie der Macht, Weisheit und Liebe, welche im Mittelalter — aber nach schon altkirchlichem Vorgange — die am meisten vertretene Anschauung war, und für unmittelbarer in der Schrift gegeben galt, als sie wirklich ist, fällt eben als eigenschaftliche nur indirekt unter unsern Gesichtspunkt. Es liegen ihr zu Grunde die Begriffe des Seins, (und Könnens — Substanz und Potenz), Erkennens und Wollens und die Anschauung ist insofern eine umfassendere, als die eigentlich psychologische. Dennoch berührt sie sich unvermerkbar mit der letzteren. Und das umsomehr, weil die Trilogie der Grundvermögen in unserer neueren Psychologie — das Erkennen, Fühlen, Wollen – in der älteren Zeit überhaupt noch nicht in Geltung war. Der Erste vielmehr, der eine psychologische Analogie für die Trinität gibt, Augustin, fußt dabei noch ganz auf der so äußerlichen und unvollkommenen antiken Trilogie von memoria, intellectus und voluntas, denen dann Vater, Sohn und Geist entsprechen sollen. Ebenso auch noch Anselm. In dieser Gestalt freilich ist die psychologische Construktion des Verhältnisses jener mehr eigenschaftlichen nicht vorzuziehen, denn die kahle memoria ist ein sehr unvollkommener Ersatz eines lebensvollen Begriffes urgründlicher Allmächtigkeit und die auf solchem Grunde gewonnene psychologische Vorstellung von dem Innenleben des persönlichen Geistes, sei es des göttlichen, sei es des menschlichen, wenig genügend. Aber an und für sich ist dieser Weg dem anderen, der psychologische dem eigenschaftlichen, ohne Frage vorzuziehen, noch abgesehen davon, daß in der Trilogie der Macht, Weisheit und Liebe theils Metaphysisches und Ethisches verbunden und unpassend auf die drei Hypostasen vertheilt ist, theils, wenn das Erste als das Sein neben dem Erkennen und Wollen gedacht wird, diese Drei auch nicht einfach coordinirt und nicht so vertheilt werden können. Die psychologische Fassung ist vielmehr darum hauptsächlich die vorzüglichere, weil der ge-

lich persönliche Geistesleben sich vollzieht, das Erkennen, Fühlen und Wollen, oder die Macht, Weisheit und Liebe, wenn man sie weniger als Thätigkeiten sondern eigenschaftlich denkt. Und dies nun so, daß man zwar nicht nach bloß modalistischer Weise in jeder der drei Hypostasen ausschließlich das eine derselben repräsentirt findet, denn dann wären sie eben nicht wirklich Personen, sondern, indem man an sich einer jeden alle drei Vermögen zuschreibt, doch je eines *vorzugsweise* in den einzelnen Personen vertreten sieht. Man wird dann im Vater als dem urgründlich aktiven den Willen oder die Macht, im Sohne entweder mit den Alten das Erkennen, die Weisheit, und dann im Geiste die Liebe finden, die dem Gefühl entspricht, oder in näherem Anschluß an die Psychologie der neueren Zeit im Sohne die dem Gefühl entsprechende Receptivität und im Geiste die Reflexion, das Denken. Und wenn auf diese Weise in Ansehung des Vaters die ursprüngliche Willensthätigkeit fast zu primitiv, ohne den realen Grund einer irgendwie bestimmten Wesenheit, erscheinen will, so würde daran zu erinnern sein, daß, wie im Menschen die dreifache Bewegung jener Vermögen sich ja auf Grunde seiner dreifachen gegebenen Wesensbestimmtheit im physischen, psychischen und pneumatischen Gebiete vollzieht, so auch in Gott irgendwie der Unterschied von Natur und Geist, bestimmter Substanzialität und Potenzenfülle auf der einen und freier Aktivität auf der anderen Seite gesetzt werden muß (cf. § 17). Dagegen dürfte es nicht gerathen sein diese verschiedenen Gebiete, Leib, Seele und Geist, nach der Weise der Theosophie, selbst als Analoga zu brauchen für die drei Personen der Gottheit, erstens, weil keine derselben den anderen, ohne die Grundidee des einen gleichen göttlichen Wesens zu verletzen, so gegenüberstehen kann, wie der Leib der Seele und dem Geiste, weder der Vater noch der heilige Geist, und zweitens, weil diese anthropologische Dreiheit überhaupt ja keine ursprünglich wesentliche, *substanzielle* ist, sondern in dieser Hinsicht in die Dyas von Stoff und Geist zurück zu führen und aufzulösen ist (vgl. Th. II, § 24).

Aber auch in Bezug auf jene Dreiheit der psychologischen Grundvermögen ist doch die Frage, ob sie, zumal so für sich allein genommen, wirklich die passendste Analogie für unseren Gegenstand abgibt. Jedenfalls hat sie in der Schrift keinen unmittelbaren Anhalt, am wenigsten in der auf die neuere Psychologie gegründeten Gestalt. Dagegen hat die andere in neuerer Zeit namentlich noch häufiger gebrauchte *Analogie von der*

sammte Eigenschaftsinhalt des göttlichen Wesens diesem eben in seiner Totalität zukommt, die Merkmale der *μία οὐσία* ausmacht und darum nicht mit Fug auf die einzelnen Hypostasen vertheilt werden darf. Und wenn uns nun auch jene antike psychologische Trilogie nicht genügen kann, so sind wir ja an diese nicht gewiesen, sondern vielmehr an die freilich ebensowenig unmittelbar biblische, der Sache nach aber allerdings in der Schrift tief und fest begründete neuere (vgl. später § 28). Deren Werth gerade hier, bei der Frage über das trinitarische Geheimniß, kann freilich immer nur ein sehr relativer sein, aber ganz abweisen dürfen wir doch diesen Gesichtspunkt schon darum nicht, weil er für den Begriff des menschlich persönlichen Lebens eben ein constitutiver ist.

Dreiheit des persönlichen Selbstbewußtseins wirklich in einem paulinischen Worte (1 Cor. 2, 11) einen biblischen Anknüpfungspunkt, und man kann davon ausgehend nicht ohne Grund sagen, Gott sei als Vater der Wissende, als Sohn der Gewußte, als Geist der sich Wissende, und in dieser dreifachen Selbstgestaltung der absolut persönliche, wie der menschlich persönliche Geist sich in dieser Weise als frei selbstbewußter vollzieht. Freilich darf man sich nun im göttlichen Wesen nicht auf diese bloß formalen oder idealen „Personen" beschränken, sondern muß reale, wirkliche Personen anerkennen, welche als solche wiederum, eine jede für sich, diese Dreiheit besitzen, und wir haben daher hier so wenig als vorher eine Erklärung des Geheimnisses gefunden, sondern immer nur eine niedere Analogie. Vollends kann nicht die Rede sein von der entschieden schriftwidrigen Umdeutung des trinitarischen Grundgedankens, wie sie nach dem Vorgang schon der pantheisirenden Mystik Hegel besonders ausgebildet hat, daß der Sohn oder das Andere Gottes eben die Welt sei. Die Wahrheit daran ist nur die, daß dieselbe in ihm zunächst ihren Grund und ihr Urbild hat, aber ihrer außergöttlichen Existenz nach als geschaffene hat sie mit dem Wesen Gottes und seinen immanenten Verhältnissen nichts gemein. Hier ist die scharfe Grenzscheide zwischen dem Pantheismus und dem christlichen Theismus. Aber auch die gläubigen Theologen, welche, wie z. B. Martensen, von dieser, übrigens ganz richtig und rein gefaßten, Idee aus hauptsächlich die Trinität zu begreifen suchen, werden erstens jedenfalls dahin zu sehen haben, daß Gott nicht immer noch zu sehr nur als die „absolute — wenn auch persönliche — Idee", d. h. als höchstes Denken, als absolute Weisheit erscheine, indem die analoge Trilogie im menschlichen Wesen ausschließlich als die des Selbstbewußtseins gefaßt wird. Selbstbewußtsein ist nicht ohne Selbstsein und Selbstbestimmung, es kann sich wahrhaft nur vollziehen in und mit der freien Selbstergreifung des realen individuellen Wesensinhaltes, wie er ist und sich unmittelbar zu fühlen gibt (vgl. § 17), und diese Trilogie ist daher ebensosehr die des Willens als des Wissens; der Wissende ist auch der Wollende, der Gewußte auch der Gewollte, der sich Wissende auch der sich Wollende. Das Gegentheil ist nur Zeichen des gestörten und darum nicht wahrhaft und gesund, nicht frei persönlichen Lebens, wie beim Menschen in der Sünde. Nur so also gefaßt, ist diese Trilogie wirklich immanente Grundlage eines wahrhaft persönlichen, d. h. sein selbst mächtigen Wesens. Und von hier aus würde sich vielleicht zugleich erkennen lassen, wie diese Trilogie mit der vorher besprochenen der drei Grundvermögen keineswegs ohne nahen inneren Zusammenhang ist, vielmehr nur das Resultat von der centralsten Bethätigung jener in Bezug auf das eigene Wesen und dessen Inhalt, als Objekt des Erkennens, Fühlens und Wollens, die rechte Selbstgeburt der Persönlichkeit kraft der ihr als solcher unveräußerlichen Grundvermögen. Wir dürften wohl wagen zu sagen: der Vater ist Gott als der mit der gefühlvollen Innigkeit ursprünglicher Lebenskraft wollende und erkennende Liebesgeist, — der Sohn

ist Gott als der mit der Freiheit derselben Lebensfülle jenem objektive, gefühlte und erkannte inhaltliche Liebesgeist, — der Geist ist Gott als der mit der ewigen Klarheit desselben Lichtlebens sich selbst innig und frei erkennende und erfassende Liebesgeist. Gedanke und Sprache können hier nur stammeln, ringend mit dem unermeßlichen Abstand zwischen dem armen menschlichen Abbilde und dem ewigen Urbilde, aber doch auf dem festen hoffnungs- und ahnungsreichen Boden der göttlich bezeugten Wesensparallele zwischen beiden und darum sind auch diese Versuche nicht verwerflich noch vergeblich, uns in unmittelbarer und lebendiger Anschließung an die wesentlichen Faktoren der menschlichen Persönlichkeit, bei zunächst auf die Einheit des göttlichen Wesens gerichteter Betrachtung, wenigstens analogisch die zugleich vorhandene Mehrheit der Hypostasen in demselben einigermaßen anschaulich zu machen.

Aber freilich bleibt es immer nur bei der niederen Analogie. Es darf daher zweitens diese gesammte Betrachtungsweise überhaupt nicht als die für sich allein genugsame angesehen werden, was auch von Neueren wie Ebrard und Martensen zu sehr geschieht, sondern es muß nun zu gleichem Rechte auch die andere gebracht werden, welche zunächst auf die Mehrheit der Hypostasen als wirklich selbständiger Personen sich richtet

Diese hat dann die Aufgabe, die nichtsdestoweniger stattfindende Einheit ihrerseits analogisch anschaulich zu machen, und vermag dieselbe in demselben Maße zu lösen, indem sie von der anderen der beiden constitutiven Grundideen alles wahren persönlichen Lebens ausgeht, von der der Liebe, wie jene von der des Geistes. Die erläuternde Analogie bietet da die Liebeseinigkeit zwischen menschlichen Personen, wo sie am innigsten und umfassendsten auftritt, wie im Verhältniß von Vater und Sohn, welches eben in der Schrift selbst in dieser Weise vergleichend gebraucht wird. In gewissen Beziehungen aber ist noch zutreffender das ähnliche Verhältniß von Mann und Weib, und auch hier fehlt, wie oben angedeutet, der Schriftgrund nicht ganz (1 Cor. 11, 3; 3, 23; cf. Eph. 5, 23 ꝛc.), nur daß diese Anschauung namentlich ökonomisch sich nicht so durchführen läßt, und daher nicht weiter ausgeführt wird. Die Schrift braucht sie lieber für das Verhältniß des Sohnes zur Gemeine, aber dies ist eben, bei allem Unterschiede, doch allerdings ein analoges von dem zwischen Vater und Sohn (cf. Joh. 17, 23). Und wir haben hier den Vortheil, von diesem Standpunkte der Betrachtung aus auch das Verhältniß des heiligen Geistes zu Jenen leichter begreifen, also die Totalität der trinitarischen Lebenseinigkeit mehr umspannen zu können. Mit welchem Recht schon Richard von St. Viktor[1]), wenn er die Trinität unter

[1]) Ebenso der Verfasser des ausgezeichneten mystisch spekulativen Dialogs über Joh. 1, 1 ff. aus dem vierzehnten Jahrhundert, herausgegeben von Engelhardt, 1839. Es ist dies ein näherer Beachtung sehr werthes Schriftstück, eine ebenso lebendige als tiefe Darstellung jenes ahnungsvoll frommen, kühnen und doch demüthigen gemeinsamen Glaubensspähens und Forschens nach der höchsten Wahrheit,

diesem Gesichtspunkte der Liebe zu construiren versucht, behauptet, daß dieselbe nicht allein in dem Verhältniß der Gegenseitigkeit, sondern erst in dem der Gemeinsamkeit, vermittelst eines dritten Subjektes sich vollende, das zeigt die unmittelbare Erfahrung gerade im Blick auf die gegenseitige Liebe von Mann und Weib am lebendigsten, indem diese erst in der gemeinsamen zum Kinde ihren vollen und befriedigenden Abschluß findet. Und es bedarf keiner Bemerkung, daß diese Fortführung des Bildes eben durch das oben im Sinne des filioque festgestellte Verhältniß des Geistes zu Vater und Sohn an die Hand gegeben ist. Nur ist freilich der Geist, obwol der von Beiden Abgeleitete, doch auch wieder Beider höchstes Ziel und daher muß zur Ergänzung wiederum eine andere Wendung des Bildes dienen, nämlich die gemeinsame Liebe von Mann und Weib zu Christo, als dem höchsten „Dritten im Bunde"; oder, wenn man wiederum die wesentlich gleiche Göttlichkeit aller drei Hypostasen betonen will, die gemeinsame Liebe zweier Freunde zum dritten Freunde (cf. Joh. 15, 15). — Lauter Brauchbare und Spiegelbilder des Unendlichen im Endlichen, aber reale und vielsagende.

Das Zeugniß der unmittelbaren Erfahrung, wie eines tieferen Nachdenkens bestätigt aber nicht bloß, daß allein in dieser Dreiheit die Liebe erst „befriedigt", vollkommen selig ist, sondern nicht minder, daß sie auch nur so vollkommen heilig wird. Jedes ausschließliche sich gegenseitig in einander Versenken hat in der That noch immer einen Beigeschmack des selbstischen auf sich allein Gerichtetseins. Dies gerade ist ja das Wesen der fleischlich weltlichen Verliebtheit, welche nicht wahre Liebe, sondern nur erweiterte und verfeinerte Selbstsucht ist. Erst durch die gemeinsame Beziehung der Liebenden auf einen Dritten schließt sich der Liebeskreis darum so heilig, d. h. wahrhaftig, selig und beseligend, weil er sich eben dadurch zugleich erschließt nach Außen hin und so die Fähigkeit bekommt, in immer weiteren Kreisen zu immer umfassenderer Entwickelung fortzuschreiten. Was jeder tiefere Blick auf die abbildlichen Liebes- und Lebenskreise nach dieser Seite hin vielfältig bestätigt, das dürfen wir durch Rückschluß mit vollem Rechte auch auf die urbildliche göttliche Liebeseinigkeit anwenden und wenn wir an das ökonomische Immanenzverhältniß des heiligen Geistes zur Gemeine der Gotteskinder uns erinnern, kann uns dies — mutatis mutandis — nur noch mehr in der gewonnenen Anschauung bestärken. Dieselbe wahrt dabei zugleich so vollständig und treu jene aus der biblischen Erörterung resultirenden Bestimmungen des immanenten Verhältnisses der drei Hypostasen zu einander, — die absolute Produktivität des Vaters, die Receptivität

dem obersten metaphysischen und ethischen Guten, dem »einen guten Theil«, wie wir es vorbildlich im sokratisch platonischen Kreise finden, — hier in seiner schönen Pleroſis durch das neuschöpferische Geisteswort der vollendeten Offenbarung Gottes in Christo. Wir sehen da, wie dieser göttliche Lebens- und Lichtkeim, innig ergriffen von dem fruchtbaren Boden des jugendlichen deutschen Gemüthes und Geistes, auf diesem frischen tiefen Grunde die ersten lieblichen Blüthen heiliger Gnosis treibt.

des Sohnes ihm gegenüber und seine Reproduktivität neben der Produktivität des Vaters gegenüber dem heiligen Geiste, endlich dessen Receptivität gegenüber Beiden, und Produktivität nur nach Außen und Unten hin, daß sie sich nach jeder Seite hin abschließend rechtfertigt.

Allerdings ist nun bei dieser Anschauungsweise die Einpersönlichkeit Gottes formell ebensosehr zurückgestellt, als bei der früheren die selbständige Persönlichkeit der einzelnen Hypostasen, und einem abstrakten Monotheismus wird sie daher leicht als an den Tritheismus streifend erscheinen. Aber wir haben darauf der Antwort genug. Zunächst dürfen wir eben nie vergessen, daß diese Fassung nur dann richtig verstanden ist, wenn sie nur als das andere, wenn auch hauptsächlichere, wesentlichere, Bruchstück unserer stücklichen Erkenntniß mit und in jener ersteren festgehalten wird. Denn was in den menschlichen Liebesverhältnissen nothwendig immer noch getrennt bleibt, die individuelle Wesenheit und Natur als substanzielle Basis und Potenz der dynamisch-ethischen, eigentlich persönlichen Einigkeit, das ist hier, bei den trinitarischen Personen, vollständig geeinigt in der Tiefe des, aller hypostatischen Individualisirung voraus, urgründlich einen und gleichen göttlichen Wesens, wie wir es für alle drei Hypostasen der Hauptsache nach gleichmäßig in dem Complex der sogenannten göttlichen Eigenschaften uns auszusprechen suchen (cf. § 24). Und wie die aus diesem gemeinsamen und gleichen Grunde frei sich entwickelnde hypostasische Individualisirung, so ist auch die aus dieser wiederum hervorgehende freie Einigung der Liebe doch nicht frei in dem Sinne, wie menschliche Liebe, nämlich so, daß sie auch unterbleiben könnte, sondern diese ganze Unterscheidung und Wiederverbindung ist ebensosehr zugleich eine nothwendige, weil überhaupt in Gott als der höchsten Vollkommenheit Freiheit und Nothwendigkeit Eines sind (cf. § 23). Aus dem nothwendigen Lebensgrunde und in der organischen Lebensbewegung des gemeinsamen Wesens findet eine freie absolute gegenseitige Durchdringung der Personen statt, ein Verhältniß gleicher urgründlicher Nothwendigkeit und thatsächlicher Freiheit, welches freilich einerseits für uns stets geheimnißvoll bleibt, (das quomodo) aber andererseits (das quid und quare) mit innerer Nothwendigkeit sich unmittelbar ergibt aus der Idee Gottes als des vollkommenen persönlichen Lebens, wie aus dem vergleichenden Blick auf die menschlich abbildlichen Liebesverhältnisse der primitivsten Art, der Familie, der geschwisterlichen und überhaupt der blutsverwandtschaftlichen Liebe. Von diesem Standpunkte aus können wir bei der unverkürzten Hervorhebung der Personen-Mehrheit, soweit solche erforderlich ist, die vollendete gegenseitige Durchdringung der drei Hypostasen, nach dem geheimnißvollen quomodo dieses Verhältnisses, getrost dem kindlichen Glauben für jetzt und dem männlichen Schauen dereinst überlassen. Was wir wissen, ist nur, daß dieselbe kraft der naturinnigsten Wesenseinheit wie der freiesten Willenseinigkeit der drei Faktoren ewig vollzogen ein einheitliches, im wesentlichen Sinne selbst wieder „persönliches“, d. h. personhaftes, im Einzelnen und Ganzen persönlich bestimmtes Leben zum Resultate hat, welches alle Rechte

und Kräfte der Einzelpersönlichkeit theilt ohne deren Schranken. Gott ist ad extra, für die Offenbarung, zumal die elementare außer- und vor-christliche, aber praktisch genommen und effektiv für alle, auch die neutestamentlich erfüllte Offenbarung gleichsam nur Ein persönliches Subjekt, so einig, wie nur je ein Mensch dem anderen gegenüber, oder wie Mann und Weib, wenn es recht ist, in der Gesellschaft als Eine moralische Person dastehen, aber dies schließt im Mindesten nicht aus, daß Gott ad intra, im Verhältniß zu sich selbst und für die Lebensoffenbarung innerhalb seines Reiches oder Hauses, diese seine vollständige Einheit als lebendige Einigkeit organisch ausgestalte in drei persönlichen Subjekten, welche nur durch das gleiche Wesen und gleiche Wollen, metaphysisch und ethisch, so ganz in und miteinander sind und leben, daß dafür kein aus dem geschöpflichen Gemeinschaftsleben hergenommenes Bild, auch jenes innigste physisch-psychische und pneumatisch-ethische der geheiligten Familiengemeinschaft nicht genügt, und wir daher immer zu den von der geschöpflichen Einzelpersönlichkeit entlehnten Analogieen zurückzugreifen genöthigt werden.

Steht nun aber dies fest, daß die Behauptung und Geltendmachung der Mehrheitlichkeit Gottes auf keinen Fall die der Einigkeit desselben außer Kraft setzen kann und soll, so dürfen wir weiterhin mit voller Zuversicht für die erstere alle die Instanzen anführen, welche hier in Betracht kommen können und müssen. Daß wir die Schrift als fundamentalen Zeugen für uns haben, davon hat uns die angestellte biblische Erörterung genugsam überzeugt. Daß das praktische Bedürfniß zunächst des Glaubensbewußtseins und Glaubenslebens in der soteriologisch begründeten Gemeinschaft mit Gott eben dahin weiset, davon legt uns das einstimmige Bekenntniß der christlichen Kirche und gerade der glaubenslebendigsten Zeiten und Gebiete derselben lautes Mitzeugniß ab. Es erhellt aber leicht, wie sehr auch ein rechtes Verständniß der ethischen Lebensaufgaben und Lebensordnungen in dem Haushalte der Gottesgemeine durch diese lebendig erfaßte urbildliche Liebesgemeinschaft in Gott selbst gefördert wird. In welches hohe Licht treten im Blick darauf die natürlichen gottgeordneten Gemeinschaftsformen der Ehe, der Familie, der Freundschaft, nach ihrer Bedeutung auch für das Reich Gottes auf Erden! namentlich aber dies selbst, wie wird es gefördert in seiner Selbsterfassung und Selbsterbauung als Lebens- und Liebesgemeinschaft des Geistes in Christo, wie der Herr selbst sie als Abbild jenes ewigen und absoluten Urbildes in Gott selbst den Seinen zur Aufgabe stellt! (Joh. 17, 21 ꝛc.). Sodann aber haben wir uns auch davon schon durch die bisherigen Betrachtungen überzeugen können, wie ebenfalls das gläubige Denken, bei aller Schwierigkeit, welche ihm gerade dies Ineinander von Mehrheit und Einheit bietet, in keiner Weise die erstere der letzteren kann opfern wollen, wenn es sich selbst recht versteht. Nur so kommt die Idee der absoluten Persönlichkeit in metaphysischer und ethischer Beziehung, die vollkommene Lebendigkeit, Seligkeit und Heiligkeit des ewigen Liebesgeistes zur wahren Vollendung. Nur so wird uns Gott, als

das höchste Gut in metaphysischer und ethischer Hinsicht, in sich selbst ewig genugsam, somit wahrhaft unabhängig von der geschaffenen Welt, und zugleich wiederum wahrhaft fähig und bereit, eine Welt zu schaffen und zu vollenden. Nur so ist er für die geschaffene dann wirklich das absolute Urbild aller Vollkommenheit, Urbild des höchsten geschöpflichen Lebens nicht nur in seiner individuell persönlichen Gestalt an den Einzelnen, sondern auch in seiner persönlich gemeinschaftlichen Vollendung an der Gesammtheit. Er ist nicht nur das reichste und vollendetste Ich, Objekt-Subjekt, wie die geschöpfliche Einzelperson als Geist, sondern zugleich die reichste und vollendetste Einigkeit von Ichheiten, das absolute Subjekt-Objekt, wie die menschliche Geistergemeinschaft in der Liebe (cf. § 17 fin.). So also erst begreifen wir Gott wahrhaft als den vollendeten Geist und die vollendete Liebe, d. h. aber vollständig in derjenigen Gestalt, in welcher seine vollendete Selbstoffenbarung in Christo ihn uns bestimmt und klar vor Augen stellt. So erst ist er uns daher auch wahrhaftig Gott, das höchste unbegreifliche Gut, dessen staunende Anbetung in gleichem Maße wächst mit dem zunehmenden Genuß der Liebes- und Lebensfülle, welche in Christo von diesem unaussprechlichen Wesen auf uns herniederströmt und mit der fortschreitenden Geisteserleuchtung durch das damit zugleich uns verliehene Licht, mit der wachsenden Erkenntniß der Väter von der Herrlichkeit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi, der da ist von Anfang an. (1 Joh. 2, 13; 2 Cor. 4, 6).

---

§ 23.

Die eigenschaftlichen Bestimmungen des göttlichen Wesens.

1. Im Allgemeinen.

Diese sind ebenfalls gegeben in der Grundbestimmtheit Gottes als Geist und Liebe, nach der metaphysischen und ethischen Seite, haben in beiden Gebieten gleichermaßen den Karakter der Nothwendigkeit und der Freiheit, und finden ihren ursprünglichen Ausdruck schon in dem trinitarischen Innenleben Gottes, wovon dann die offenbarungsmäßige Bethätigung derselben im Verhältniß zur Welt nur das Abbild ist.

Wenn wir bei der Betrachtung des dreieinig persönlichen Wesens Gottes darauf geführt wurden, abgesehen von dieser inneren Selbstunterscheidung desselben ebensosehr wiederum eine allen Hypostasen gemeinsame göttliche Wesensbestimmtheit zu behaupten, ein gleiches metaphysisches Sein und Sosein, und ein gleiches ethisches Wollen, so ist unsere Aufgabe nun die, davon eine nähere Beschreibung zu geben. Dies ist die sogenannte Lehre von den Eigenschaften Gottes. Freilich stoßen wir auch

hier allenthalben auf das unvermeidliche Geheimniß des göttlichen Wesens überhaupt, an welches unser Erkennen nie ganz hinanreicht, aber auf der anderen Seite fehlt es uns doch auch nicht an dem für ein wenigstens ahnendes Begreifen erforderlichen Lichte. Wie in Betreff der Grundbestimmtheit Gottes als der absoluten Persönlichkeit, so auch rücksichtlich der besonderen eigenschaftlichen Bestimmungen seines Wesens haben wir volles Recht, von dem Abbilde, dem menschlichen Wesen, zurückzuschließen auf das göttliche, als das Urbild. So können wir uns, via eminentiae et via negationis, durch höchste Potenzirung der Eigenschaften des ersteren und durch Beseitigung aller an diesem haftenden Beschränkungen, eine in der Hauptsache vollkommen richtige Vorstellung von dem göttlichen Wesen nach seinem eigenschaftlichen Inhalte verschaffen. Und das um so mehr, da uns die heilige Schrift in Geschichte und Lehre ein vielseitiges Zeugniß von demselben darbietet, welches, zusammengefaßt und geordnet, ganz dieselben Resultate gibt, wie jene anthropologische vergleichende Betrachtung und ihr zur steten Gewähr dient. Die Schrift redet ja selbst von Gott in lauter Anthropopathismen, und kann gar nicht anders von ihm reden, als so. Zumal was der Sohn aus des Vaters Schooße uns über das göttliche Wesen lehrt, ist geeignet, uns in dessen verborgene Tiefen näher einzuführen, und es gibt sich da ganz von selbst, daß wir wie bisher, so auch hier von keinen anderen Grundbestimmungen desselben ausgehen können, als von den beiden neutestamentlichen Fundamentalaussagen, daß Gott Geist und daß er Liebe ist. Die erste Definition gibt uns die metaphysischen Eigenschaften, die zweite die ethischen und beide zusammen erschöpfen den Gesammtinhalt des göttlichen Wesens insofern, als sie — dem quid s. quale nach — nichts Höheres übrig lassen, was in den Ewigkeiten je noch an Gott könnte erkannt werden, während sie in der Unerschöpflichkeit beider Begriffe selbst — dem quomodo est quantum nach — gleichwohl noch eine Fülle des Geheimnisses übrig lassen, an deren Offenbarung und Entfaltung für unsere Erkenntniß auch der in der Verklärung Gott schauende geschöpfliche Geist durch alle Ewigkeiten einen unergründlichen Stoff finden wird.

Gewöhnlich pflegt man nun die Eigenschaften Gottes nur nach ihrer Bethätigung nach Außen, im Verhältniß zur Welt zu betrachten, und auch wir können diesen Gesichtspunkt nicht umgehen, zumal die Aussagen der Schrift sich hier, wie immer, zunächst durchaus auf dies Gebiet beziehen. So macht denn diese Betrachtung den organischen Uebergang zu der folgenden, deren Gegenstand eben das Verhältniß Gottes zur Welt ist. Andererseits aber liegt es im Begriff der Eigenschaften als solcher, daß sie nicht bloß Eigenthümlichkeiten des Wirkens sind, sondern des Wesens selbst, wie ja alle wahre Wirksamkeit immer nur Ausfluß und Ausdruck des Wesens ist, also die göttliche, als die vollkommene und heilige, am allergewissesten. Darum dürfen wir diese Betrachtung der Eigenschaften Gottes schon hier, wo wir von Gott an sich handeln, nicht unterlassen. Dann leuchtet aber auch sofort ein, daß wir — wie auch

schon mehrfach von Dogmatikern gefordert worden ist [1]) — die Eigenschaften Gottes nicht bloß in Bezug auf sein Verhältniß zur Welt, sondern auch und zuerst an seinem Verhältniß zu sich selbst, d. h. in ihrer innergöttlichen trinitarischen Bethätigung zu erfassen suchen müssen. In diesem innergöttlichen Leben haben wir ja bereits den Ausgangspunkt und das Urbild aller offenbarenden Lebensbethätigung Gottes nach Außen erkannt, und müssen dies also auch hier im Einzelnen geltend machen. Freilich können wir uns nicht verhehlen, daß die Aufgabe uns dadurch um Vieles erschwert wird, und wir, wie in Betreff der Tiefen des Wesens Gottes, hier nur ahnende Blicke in dessen verborgene Bestimmtheiten thun können. Aber an der Hand der dort gewonnenen Resultate, wie auf Grunde der eben behaupteten Wesensparallele zwischen der äußeren und inneren göttlichen Lebensbethätigung, können wir doch den Versuch immerhin wagen und dürfen hoffen, in der Hauptsache wenigstens nicht ganz fehl zu gehen.

Ehe wir nun auf das Besondere der göttlichen Eigenschaften näher eingehen, tritt uns gerade unter diesem Gesichtspunkte des ursprünglich innergöttlichen Lebens zunächst eine allgemeine Bestimmung des gesammten eigenschaftlichen Lebens Gottes um so klarer vor Augen, welche in den dasselbe tragenden Grundbegriffen, des absoluten Geistes und der absoluten Liebe, und nicht minder in dem zusammengefaßten der absoluten Persönlichkeit nothwendig liegt, nämlich die, daß hier in allen Stücken, ebenso wie bei dem trinitarischen Wesen und Leben Gottes, Nothwendigkeit und Freiheit auf geheimnißvolle unlösliche Weise mit einander verbunden sind.

Schon im abbildlich-menschlichen Wesen müssen wir, wenn auch in anderer Weise, beides als die auszeichnenden Vorzüge der Persönlichkeit erkennen, die Nothwendigkeit der Wahrheit und des Guten für unser Denken und Handeln, und die Freiheit des Erkennens und Liebens als persönlicher That. Das Evangelium lehrt uns in diesem Sinne vollkommen begreifen, was die gesetzliche Offenbarung und selbst die gesetzliche außertestamentische Philosophie ahnungsweise bezeugte, daß das höchste Ziel vollkommener Wesensentwickelung für den Menschen kein anderes ist, als dies, daß all' sein Erkennen und Lieben, sein gesammtes persönliches Sein und Leben durch freie That vollständig ein und aufgegangen ist in diese Nothwendigkeit der Wahrheit und des Guten. Der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen als Geschöpf ist nun freilich immer der, daß dem letzteren diese Nothwendigkeit eine von Gott vorweg gesetzte und gegebene ist, während sie für diesen mit seinem Dasein selbst — im Sinne der Aseität — eine frei von ihm selbst geordnete ist, und daher kann denn von einer auch nur relativen Gebundenheit Gottes im Sinne der Ab-

[1]) Vgl. Liebner, die christl. Dogmatik aus dem christol. Princip dargestellt. I. S. 145.

hängigkeit von einem Anderen so wenig je die Rede sein, als es dies darf.

Aber unter dieser näheren Bestimmung müssen wir allerdings gerade im göttlich urbildlichen Wesen diese durchgehende und intensivste Verbindung höchster Freiheit und höchster Nothwendigkeit auf das allergewisseste behaupten. Gott ist die absolute Persönlichkeit, das Attribut der Persönlichkeit im Unterschiede von der Natur ist im eminenten Sinne Freiheit, ebenso aber schließt der Begriff des Absoluten, als des höchsten Vollkommenen, den der Nothwendigkeit unvermeidlich ein. Der Superlativ ist seiner Natur nach nur einer und unveränderlich. Und diese absolute Persönlichkeit ist ihrem Wesen nach in erster Linie der absolute Geist, alles Geistes-Wesen und Leben aber ist auf der einen Seite im Gegensatz gegen die blinde und gebundene, mechanische Bewegung des Naturlebens ein unveräußerlich freies, seinem vollen Begriffe nach selbstbewußtes und sich selbst bestimmendes, und auf der anderen Seite doch, im Gegensatz gegen alle abermals blinde und zufällige, atomistische Willkür, ebensosehr gebunden an die ihm immanente Ordnung vernünftiger Nothwendigkeit der Wahrheit, welche dem göttlichen allwissenden und allweisen Geistesleben am wenigsten gebrechen kann. Endlich ist dieser absolute persönliche Geist in seiner ethischen Selbstvollendung wesentlich Liebe, und Liebe ist bekanntlich im Gegensatz gegen den instinktiven Naturzug ebensosehr das Freieste, was es geben kann, als andererseits wiederum, im Gegensatz gegen schlecht willkürliche Laune, heilig gebunden durch die ihr immanente Ordnung der Wahrheit und des Guten, die selbst im innersten Wesen ja Eines sind.

So ist es denn auch das Zeugniß der Schrift, welches uns dasselbe sagt, in manchen formell einander scharf widersprechenden Stellen, welche vereinzelt aufgefaßt, so oft Mißverstand erregen (vgl. I Sam. 15, 11 mit 29; Jerem. 18, 6 ꝛc. mit Num. 23, 19; Matth 19, 26 mit c. 12, 32; 26, 39. 42; Matth. 17, 20; (cf. Mc. 9, 23.) mit 1 Joh. 5, 16). Und ebenso liegt in dem gesunden Gottes- und Gewissensbewußtsein, welches noch nicht durch die für den zergliedernden Verstand daraus erwachsenden Antinomieen irre gemacht worden ist, auf unmittelbare Weise dieselbe Wahrheit, und macht sich in mannigfachen, an sich einander widersprechenden Aussagen desselben, je nach den einzelnen praktischen Anlässen, mitunter sehr naiv geltend. So kann auch die theologische Glaubensgnosis nicht anders, als von jedem Akte des absoluten persönlichen Liebesgeistes das Doppelte aussagen, ein Anderskönnen einerseits und ein Nichtanderskönnen andererseits, und muß vor diesem Geheimniß sich beugen. Freilich ist dies nun kein beliebiges Ja und Nein, sondern das Anderskönnen ist immer nur ein formales, für unser Denken, der Ausdruck der absoluten Potenz (Röm. 9, 18—21; Marc. 14, 36.) oder der allgemeinen Grundbestimmtheit des göttlichen Wesens an sich (1 Sam. 15, 29.), während das Nichtanderskönnen der reale Ausdruck des jedesmal sittlich bestimmten Verhältnisses ist. Aber

das Geheimniß ist damit doch nicht gelöset, am wenigsten für die Tiefen des göttlichen Wesens und Lebens an ihm selbst, in seiner trinitarischen Bewegung sowohl, als in seiner Einheitlichkeit. Darauf gerade beruht dessen unbegreifliche Vollkommenheit, seine wahrhaftige Herrlichkeit oder Selbstmächtigkeit in metaphysischer und seine wahrhaftige Heiligkeit oder Selbstlosigkeit in ethischer Hinsicht, daß die metaphysischen Eigenschaften, d. h. die vergleichungsweise und besonders in dem einen Theile dieses Gebietes naturartige und insofern nothwendig gegebene Seite seines Wesens, dennoch, weil durch und durch geistig bestimmt, vom Geist durchdrungen und getragen, ebenso wie zuletzt das Dasein Gottes überhaupt wesentlich freie Thatsache sind, und andererseits die ethische Seite des göttlichen Wesens, in welcher dessen Persönlichkeit sich vollendet, in ihren Eigenschaften, obwohl ihrer Natur nach durchaus freies Thun, doch zu gleicher Zeit nicht minder innerlich nothwendig geordnet ist.

Die Anwendung dieses allgemeinen Satzes über das Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit in Gott haben wir zu allererst zu machen auf das innergöttlich trinitarische Leben, die dreifache Selbstunterscheidung Gottes in sich. Sofern die Liebe deren Seele, Grund und Ziel ist, ist sie eine freie, aber sofern ohnehin die Geistesherrlichkeit Gottes nicht zu ihrer vollen Entfaltung und Befreiung kommen könnte, ist sie wiederum eine nothwendige. Die trinitarische Betrachtung hat uns gezeigt, wie der Begriff der absoluten Persönlichkeit mit innerer Nothwendigkeit auf den der Mehrheitlichkeit in Gott hinführt. Wir können also schon in Beziehung auf dieses Verhältniß nicht, ja hier am allerwenigsten, einen solchen Begriff der Freiheit geltend machen, welcher den der Nothwendigkeit nicht einschlösse. Aber dasselbe gilt in anderem Verhältniß auch von dem Wirken Gottes nach Außen, von der Schöpfung der Welt. Gewiß ist diese freie That seiner überströmenden Liebe, und im umfassenderen Sinne frei, als jene innergöttliche Selbstbestimmung, aber doch wiederum auch nicht frei in dem Sinne der Willkür, daß sie eben so gut auch hätte unterbleiben können. Wir kommen hierauf später zurück, müssen es uns aber schon hier im Voraus aussprechen, daß wir dies Geheimniß lebensvollster Durchdringung von Freiheit und Nothwendigkeit mehr nur setzen, — bezeugen und behaupten, — können, als für unser Denken auflösen.

Ebenso wollen wir schon hier daran erinnern, daß dieser wesentlichen Grundbestimmung in Betreff alles göttlichen Wirkens die weitgreifendsten Folgerungen namentlich auch in soteriologisch praktischer Hinsicht entspringen und ein ausschließlich praktischer Standpunkt sich dann oft in die dadurch gewiesenen Wege nicht recht finden kann. Deshalb hebt auch die Schrift, welche ja zunächst auch immer diesen praktischen Gesichtspunkt hat, vorzugsweise die Seite der Freiheit, der Indetermination des göttlichen Waltens hervor. Aber wenn man z. B. die Lehre von der Erlösung oder der Gnadenwahl ausschließlich und einseitig unter diesem Gesichtspunkte construiren wollte, so würde dadurch die von der Versöhnung und deren Nothwendigkeit, welche letztere wiederum die bibli-

sche und kirchliche Lehre mit gutem Grunde und aus gleichem praktischem Interesse so stark hervorhebt, allen Boden verlieren. So liegen schon im Bereich des kirchlich-praktischen Lehrbekenntnisses Punkte vor, an welchen die Nothwendigkeit deutlich zu Tage tritt, die hier behauptete Verbindung von Freiheit und Nothwendigkeit im göttlichen Walten anzuerkennen. Vom Standpunkt des Denkens aber, welches auf dem Grunde der biblischen Centralbegriffe und der Thatsachen des höheren persönlichen und christlichen Bewußtseins mit Klarheit folgerichtig sich durchbildet, muß vollends die Unentbehrlichkeit und tiefe Bedeutung unseres Satzes zur Evidenz kommen. Nur von diesem Punkte aus läßt sich den entgegengesetzten philosophischen Abirrungen gegenüber der christlich-pneumatische Gottesbegriff mit Sicherheit und Erfolg feststellen, und zugleich bewährt sich der Segen der ganzen Wahrheit als solcher immer auch nach der praktischen Seite hin, indem das, was auf den ersten Blick wie ein Hinderniß der rechten Aneignung des lebendigen Gottes und seines Gnadenwirkens erscheinen kann, für den gereiften Glauben das kräftigste Mittel zu derselben wird und selbst dem schwächeren oder angefochtenen dadurch eine Stütze mehr darbietet, daß auf diese Weise jedes Moment unethischer, unheimlicher Willkür aus der in Christo erfüllten Idee Gottes als der absoluten persönlichen Geistesliebe entfernt wird.

---

§ 24.

Fortsetzung. 2. Im Besonderen.

Die metaphysischen Eigenschaften liegen in der Bezeichnung Gottes als Geist: freie Selbstherrlichkeit in Lebendigkeit, Ewigkeit, Allgegenwärtigkeit; Allmacht, Allwissenheit, Allweisheit; die ethischen in dem Begriff der Liebe: freie Selbsthingebung in Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Es liegt in dem Grundverhältniß der beiden Gebiete, des metaphysischen und des ethischen, so innig sie sich auch gerade hier im göttlichen Wesen durchdringen, daß unsere stückliche Betrachtung von dem ersteren zum anderen fortschreiten muß. Und ebenso können wir auf dem metaphysischen Gebiete nicht anders, als trotz der behaupteten Verbindung von Freiheit und Nothwendigkeit zunächst von den Eigenschaften ausgehen, welche vergleichungsweise noch am meisten einen naturartigen Karakter haben, um dann die bestimmt persönhaften folgen zu lassen, welche uns in ihrer Spitze wiederum den Uebergang auf das ethische Gebiet ganz unmittelbar und organisch eröffnen. Dahin weiset uns auch schon der empirische Begriff des Geistes, wie er sich aus der Betrachtung des geschöpflichen Seins, zunächst des menschlichen Wesens in seiner Entwicklung, ergibt. Derselbe

muß früher — logisch und zeitlich — sich als das Leben überhaupt bethätigt und den gesammten Naturorganismus erfüllt, zusammengehalten und durch seine ersten Entwickelungsstadien hindurch getragen haben, ehe er zur wahren Selbstmächtigkeit gelangt. Dagegen ist natürlich im göttlichen Wesen dies Nacheinander nicht ein zeitliches, sondern nur ein logisches, eine nur für unsere Betrachtung nothwendige Form, und an und für sich können schon die ersten eigenschaftlichen Bestimmungen nicht anders richtig gefaßt und wirklich verstanden werden, als wenn sie fortwährend im Lichte der Persönlichkeit Gottes betrachtet werden.

Die Grundbestimmung des göttlichen Wesens nach der metaphysischen Seite ist sonach die, daß Gott, als der absolute Geist, das absolute Leben ist (vgl. 1 Joh. 5, 20), dasjenige Wesen, welches, wie es allem Anderen Dasein und Leben allein verleiht, so zuerst in sich selbst die unerschöpfliche Fülle und Kraft des Seins und Wirkens besitzt. In diesem Sinne bezeichnet sich Gott auf auszeichnende Weise als den schlechthin Lebendigen schon im alten Testament (Deut. 5, 26; Jerem. 10, 10). Der Begriff des Lebens schließt nun das doppelte Moment der Thätigkeit und der Gemeinschaft wesentlich in sich und so finden wir es denn auch hier an dem ewigen Urbilde alles geschaffenen Lebens, in Gott. Sein Leben manifestirt sich zunächst als Thätigkeit auf unvordenkliche Weise schon in der Aseität Gottes, seiner ursprünglichen Selbstproduktion mit ihrem für uns undurchdringlichen Geheimniß. Weiter aber setzt sich, ähnlich wie im Verhältniß zur Welt die Schöpfung in der Erhaltung, diese Aktion in anderer Gestalt immer fort, indem Gott, wie die geschöpfliche Persönlichkeit aus dem Grunde ihres von oben gegebenen, so er seinerseits aus der Fülle seines frei selbstgesetzten Wesens sich als persönlichen fort und fort neuzeugt, setzt. Auch in ihm, als dem Urlebendigen, müssen wir unterschieden denken einmal die absolute, wiewohl keinesweges pantheistisch bestimmungslose, lebensgründliche Substanz und Potenz, und sodann die absolute lebenvollendende Aktion. Hierin liegt wohl die Wahrheit des neuerlich aus dem Gebiet der Theosophie mit so viel Vorliebe wieder hervorgehobenen Satzes von der „Natur" in Gott, die nur freilich weder als eine materielle, noch auch als eine wenigstens unfrei gegebene, oder doch in peripherischem Ansichsein mehr oder weniger verharrende, gedacht werden darf. Sie wird vielmehr bezeichnet werden müssen als die absolute pneumatische Substanz, — ein Begriff, der uns freilich unergründlich geheimnißvoll bleibt, aber nicht mehr, ja noch kaum so sehr, als der der Aseität — welche, die unerschöpfliche Fülle von schöpferischen Kräften in sich tragend und insofern absolute Potenz, doch aktuell fortwährend und vollständig durchwaltet und bestimmt ist von der bewußten und freien Herrschaft des in seiner Persönlichkeit gipfelnden und so sein selbst absolut mächtigen Geistes, der sich dadurch als solcher in und aus jenem Pleroma seiner naturhaften Lebenstiefe fort und fort selbst aktualisirt. So ist Gott allerdings keineswegs actus purus, aber noch weniger mera substantia, sondern actus perpetuus in s. ex substantia, ewige freie Selbstbejahung und Personification in und

aus dem unvordenklich selbstgesetzten Lebensgrunde. Dies ist etwas, was an sich von allen drei Hypostasen, sofern sie alle des gleichen göttlichen Wesens sind, gleichermaßen ausgesagt werden muß.

Eben in diesem trinitarischen Verhältnisse aber vollendet sich erst die absolute Lebensherrlichkeit Gottes, Gott in seinem Wesen als ζωὴ αἰώνιος, indem zu dem Begriff der Thätigkeit zweitens der andere der Gemeinschaft kommt, so daß er nicht nur actus perpetuus, sondern grundwesentlich auch communio perpetua ist. Jede der drei Hypostasen setzt sich nicht für sich selbst allein — das wäre ganz eigentlich Tritheismus und, wenn nicht ein Ungedanke in sich selbst, das grauenvolle Urbild des Selbstsuchtskampfes der gefallenen Creatur! — sondern wesentlich und zuletzt für die anderen, ohne die sie nicht sein will und kann. Und wenn in Bezug auf die sich selbst setzende Thätigkeit als solche dem allgemeinen Begriffe nach von allen Dreien das Gleiche gilt, weil alle Drei gleichermaßen Gott und Person sind, so vollendet sich hier die Lebendigkeit auch über die bloße Mehrheit hinaus als reiche unterschiedene Mannigfaltigkeit, indem das sich selbst Setzen doch bei den drei Hypostasen ohne allen Zweifel seiner realen Gestaltung nach zugleich ein mannigfaltig bestimmtes, nicht sowohl coordinirtes, als vielmehr subordinirtes, d. h. lebendig organisch-genetisches ist. Der Vater als die absolute Produktivität im Verhältniß zu den beiden anderen Hypostasen hat zunächst sein Wohlgefallen darin, alle Fülle seiner Herrlichkeit in den Sohn auszugießen, und ihn so zu „zeugen", d. h. nicht ihm das Dasein zu geben, — denn dies, rein physisch gedacht, ist in dem Fundamentalverhältniß der aseitas Gottes schon unvordenklich gegeben — sondern ihn hypostatisch zu verherrlichen, wie hernach ökonomisch, so hier ontologisch (vgl. Acta 13, 33). Der Sohn als die absolute (receptive) Reproduktivität empfängt jene Gabe der Lebensherrlichkeit nur (Joh. 5, 26), um sie mit dem Vater und aus dessen Urkraft wieder zu bethätigen an dem von Beiden ausgehenden Geist, als der absoluten Receptivität gegenüber Vater und Sohn, welche Beide er wiederum ewig verherrlicht, indem er die in ihm zur vollendeten Ausgestaltung gebrachte Lebensfülle des göttlichen Wesens frei in sie zurückströmt. So sind alle Drei in bestimmt geordneter Gegenseitigkeit und innigster Gemeinschaft auf einander bezogen und bringen eben so die absolute Lebendigkeit des göttlichen Wesens zu ihrer allseitigen intensiven Vollziehung.

Daß der dreieinige Gott in dieser Eigenschaft als der absolut Lebendige in sich selbst denn auch ausschließlich und vollkräftig der Ursprung alles Seins und Lebens außer ihm, in der geschaffenen Welt nach ihrem Dasein und Sosein ist, versteht sich danach ganz von selbst, und wird späterhin zur näheren Ausführung kommen.

Noch abgesehen davon aber liegt es nun in der Natur dieses urgründlichen immanenten Lebens der Gottheit, das dasselbe, daß also Gott ewig ist (Gen. 21, 33 אֵל עוֹלָם; Ps. 90, 2; 102, 13. 25; Jes. 40, 28; Röm. 16, 26 ὁ αἰώνιος θεός; cf. 1, 23; 1 Tim. 6, 16

ἀφθαρσία) das schlechthinige Sein, ohne Anfang und ohne Ende, außer oder richtiger über aller Zeit unwandelbar bestehend. Das heißt negative: Er ist von keiner zeitlichen Schranke eingeschlossen und unfrei bedingt, z. B. von einer Gegenwart, der eine noch fremde, dunkle Zukunft gegenüberstünde, oder hinter welcher eine schon wieder ins ferne Dunkel sich verlierende Vergangenheit läge, Gott ist außerzeitlich. Aber eben wenn er dies wahrhaft und in lebendiger Weise ist, ist er auch von keinem Zeitraum ausgeschlossen, nicht nur im Wissen sondern auch im Sein. Insofern besagt der Satz von der Ewigkeit Gottes zugleich positive: Er ist in aller Zeit, den Aeonen der Aeonen mit freier Herrlichkeit gegenwärtig und sie ihm, — er ist nicht außerzeitlich in dem unvollkommenen Sinn, daß kein Bewußtsein von dem zeitlichen Nacheinander für Gott existirte, sondern so, daß er eben frei außer und in, d. h. über jedem Zeitmaße als solchem ewig ist und wirkt. So bezeichnet sich Gott selbst auf nachdrucksvolle Weise an Mose, als den der da ist, den schlechthin Seienden über aller Zeit, aber zugleich als den in der zeitlichen Geschichte lebendig und wirksam Gegenwärtigen, als Jehovah, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Exod. 3, 14. 15). Als solcher hat er von Ewigkeit zu Ewigkeit durch die Aeonen hindurch den freiesten Ueberblick über alles geschaffene Sein und seine darauf gegründete allumfassende Offenbarungswirksamkeit nach Außen an seinem ganzen Reiche, Engeln und Menschen, nach dem uranfänglichen, auf die verschiedenen Zeitpunkte berechneten Plan seiner unerforschlichen Weisheit (Eph. 3, 1 ff.), in welchem alle, auch die höchstbegabten Geschöpfe, doch nur Glieder eines großen Lebensorganismus (οἰκονομία) sind, welcher in dem ewigen Gott Grund und Ziel hat.

Nach Innen, im trinitarischen Verhältnisse, ist auch diese Eigenschaft nun natürlich nicht das unterscheidende Eigenthum einer Hypostase, z. B. des Vaters, wodurch der Sohn und Geist aufhören würden Gott zu sein, sondern vielmehr Grundbestimmtheit des wesentlich gleichmäßigen göttlichen Seins aller Drei. Keiner ist früher als der Andere, Keiner überdauert den Anderen, aber Keiner ist auch von irgend einem Punkte des Daseins, der „Geschichte", des Anderen ausgeschlossen, sondern eben so stetig als lebendig auf dasselbe bezogen. Wiederum wird aber auch hier zu sagen sein, daß die wesentlich gleiche Eigenschaftsbestimmtheit sich in modaler Hinsicht näher bestimmt durch die trinitarische Unterscheidung in Gott. Im Vater wird sich die Ewigkeit am meisten manifestiren als reine Außerzeitlichkeit, im Sohne potentiell und aktuell am meisten als lebensvolle Innerzeitlichkeit, im Geiste als die vollendete Identität beider Momente, sofern er es ist, welcher alles aus den Tiefen des väterlichen ewigen Denkens und Wollens durch den Sohn in die Zeit Gesetzte und zeitlich Bestimmte vollendend und verklärend wiederum zurückführt in die Ewigkeit als freie Ueberzeitlichkeit. Wenn aber das gesammte trinitarisch unterschiedliche Verhältniß Gottes zur Welt doch nur das Abbild eines parallelen rein innergöttlich hypostatischen ist, so werden wir auch hier sagen dürfen, daß die Ewigkeit des Vaters als Vater eben die wenigstens

begrifflich ursprüngliche und unbedingte ist, die des Sohnes und des Geistes in demselben Sinne die abgeleitete und bedingte. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß unsere Begriffe an diese Geheimnisse nicht hinanreichen.

In demselben Sinne werden wir nun auch die Unveränderlichkeit Gottes aufzufassen haben (Ps. 102, 27. 28; Jac. 1, 17), welche, was das Dasein betrifft, in der Ewigkeit schon mit begriffen ist, in Ansehung des Soseins aber als eine besondere Eigenschaft auftritt. Und hierauf geht der Begriff zunächst. In Beziehung auf Gottes Ansichsein bezeichnet derselbe erstens die unwandelbare Festhaltung des einmal unvordenklich selbstgesetzten und bestimmten Wesens in metaphysischer und ethischer Hinsicht, zunächst in dem Sinne, wie es dem allgemeinen Gottesbegriffe nach allen Hypostasen gleichermaßen zukommt. Sodann aber liegt rücksichtlich des trinitarischen Innenlebens dies in dem Begriffe, daß jede Hypostase mit unwandelbarer Treue ihre Eigenart und Bestimmtheit im Gesammtwesen und -leben bewahrt, und so dessen herrliche und heilige Grundordnung fortdauernd tragen hilft. Das Gegentheil wäre wiederum das Urbild der sündlichen Lebenszerrüttung im Organismu des geschaffenen Seins. Im Verhältniß zu diesem gilt für das gesammte Offenbarungsleben Gottes ebenso das Doppelte, das Gesammtheitliche und das Hypostatische, und darauf beruht alles geschöpfliche Glaubensvertrauen zu Gott, welches nur so inmitten der Wandelbarkeit des Geschaffenen als solchen an Ihm, als dem ewig sich selbst Gleichen und Getreuen, seinen unveränderten Grund und sein gewisses Ziel hat. Nur müssen wir uns hier wohl hüten, den Begriff der Unveränderlichkeit Gottes überhaupt und zunächst in besonderer hypostatischer Beziehung auf den Sohn so zu fassen, daß wir uns dadurch die Möglichkeit abschneiden, dessen Menschwerdung, die höchste Offenbarungsthat der göttlichen Allmacht und Liebe, zu begreifen und dadurch im vermeintlichen Interesse dieser niederen Eigenschaft dasjenige jener höheren zu verletzen (vgl. § 61). Die Unveränderlichkeit ist nicht, wie wohl aus einer unbegründeten Furcht vor atomistischer Flüchtigkeit oder pantheistischer Flüssigkeit im göttlichen Wesen geschieht, bloß negativ und somit mechanisch äußerlich zu fassen, als eine Schranke für die freie Lebensbewegung und Wirksamkeit Gottes, sondern wiederum zugleich und wesentlich positiv zu bestimmen als die organisch-freie Selbigkeit, welche mit der vollendeten Herrschaft über den gesammten Inhalt des eigenen Wesens gegeben ist und in ihrer Centralität auch da besteht, wo jene in ihrer königlichen Freiheit und Macht eine reiche Fülle der Selbstbewegung und Selbstgestaltung möglich und wirklich macht, welche immer ihren doch nur peripherischen Karakter behält. Der innerste Kern, die freie Krone des göttlichen Lebens ist aber seine ethische Selbstbestimmtheit als die heilige Liebe, während die metaphysische Naturbestimmtheit des göttlichen Wesens dafür nur Voraussetzung und Werkzeug bleibt, und von jener in freier Herrschaft zu ihren höchsten Zwecken bestimmt werden kann. Wäre freilich das göttliche Wesen ein schlecht einhaftes, so könnte eine so freie Selbstgestaltung, beziehungsweise Umgestaltung, nicht statt-

finden, weil eine solche dann nicht nur die gesammte Existenz der geschaffenen Welt in metaphysischer Hinsicht sofort aufheben würde, während doch nur in dieser geschaffenen Welt die ethischen Zwecke liegen können, welche sie veranlassen, sondern auch das dann geltende (freilich vermeintliche!) höchste Gute selbst temporär aufheben, metaphysisch negiren würde, um es ethisch zu bewähren.

Aber Gott ist eben nicht schlichte Einheit, und wir erkennen hier aufs Neue, wie er es auch nicht sein kann, wenn er anders wahrhaft Gott sein soll. Die trinitarische Mannigfaltigkeit im göttlichen Wesen dagegen, wie sie überhaupt die gesammte Offenbarung desselben nach Außen in Schöpfung und Erhaltung erst begründet und vermittelt, gibt nun auch die Möglichkeit zu solchen Selbstbestimmungen und Wandelungen Gottes, welche, allen Zwecken der Offenbarungsökonomie entsprechend, ihn nach der ethischen Seite erst vollkommen verherrlichen. Auch bei dieser Eigenschaftsbestimmung werden wir daher die trinitarische Unterschiedenheit in Betreff der einzelnen Hypostasen durchaus nicht übersehen dürfen. Der Vater ist es hier, welcher, als der αὐτόθεος im urgründlichen Sinne, die metaphysische Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens repräsentirt, ohne doch seinerseits von derselben unfrei gebunden zu werden, weil im Sohn ja auch der Vater ist und wirkt. Der Sohn ist dagegen seiner hypostatischen Natur und Stellung zum Vater gemäß zur freiesten Selbstbewegung und äußeren Wandelung angethan, und ebenso nach Beider Willen der Geist, in seiner Weise. Nur daß die äußere Veränderung in metaphysischer Hinsicht, rücksichtlich der Seinsweise, nicht das innerste überhaupt göttliche ethische und das speciell hypostatisch geordnete Sein und Wesen des Sohnes oder Geistes alteriren darf. Daß dies bei der Sendung des Sohnes, auch in der tiefsten und vollständigen κένωσις, wie bei der damit verbundenen Offenbarungsstellung des Geistes nicht der Fall ist, hat eine spätere Betrachtung auszuführen. Hier genüge die Zurückweisung auf die obige biblische Begründung der Trinität im ökonomischen und ontologischen Sinne, welche uns allenthalben die tiefwesentliche Parallele zwischen beiden Beziehungen, und zwar für jede Hypostase in ihrer Eigenthümlichkeit, zeigte, ebenso ahnen ließ, wie die Ewigkeit der himmlischen Seinsweise des Sohnes durch seinen Eintritt in ein zeitlich unschränktes Dasein nicht aufgehoben und mechanisch unterbrochen sei, sondern nur auf geheimnißvolle Weise eingesenkt in die zeitliche Entwickelungsform des irdischens Lebens (vgl. Joh. 3, 13, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ: und vorher: „die Ewigkeit nicht außer, sondern (über und) in der Zeit;“ vgl. Liebner: „die Zeit, auseinandergelegte Ewigkeit“ —). Es ist damit wie mit dem trinitarischen Ineinander der Hypostasen, welches ebenfalls nicht aufgehoben ist, sondern nur formell modificirt, wesentlich aber conservirt ist in dem gesammten ökonomischen Sein und Wirken des Sohnes und Geistes.

An diese wesentliche Erhabenheit Gottes als des Ewigen und Unveränderlichen über allen Wechsel und alle Schranken von Zeit und Zustand schließt sich unmittelbar die gleiche Freiheit von jeder Schranke des

Raumes, die Unräumlichkeit, oder positive die Allgegenwart Gottes (1 Kön. 8, 27; Jes. 66, 1; Ps. 139, 7 ꝛc.; Act. 17, 24 ꝛc.). Auch dies ist eine allgemeine göttliche Wesensbestimmtheit, welche mit der Grundbestimmtheit als Geist (gerade nach der nächsten Beziehung in Joh. 4, 21 — 24.) gegeben ist; negativ: er ist nicht eingeschlossen in irgend welchen begrenzten Raum, weder in einen solchen Leib, noch in einen solchen „Himmel", und damit ausgeschlossen von irgend einem anderen Raumgebiete, der Erde, oder der Welt als sichtbarer überhaupt. Vielmehr ist er positive: erhaben über allen Raum, aber — eben deshalb — allem Raume frei inwohnend, das All durchdringend und erfüllend (Eph. 1, 23; 4, 10 neben Col. 1, 19. 2, 9.), und zwar, weil er das absolute Leben ist, mit Leben Alles allgegenwärtig erfüllend und tragend, Allem, was da ist, Leben und Bestehen gebend. Dies Verhältniß nach Außen hat aber wieder seinen Grund und sein Urbild in dem innergöttlichen, wonach die drei Hypostasen in ihrer gemeinsamen absoluten Geistigkeit zunächst einander gegenseitig vollständig durchdringen, eine jede ihr Bestehen und Leben zwar in sich, als selbständige Person, hat, aber zugleich mit der ganzen Fülle ihrer Wesensbestimmtheit auch in die anderen frei eingeht. Keine geht auf in der anderen, aber keine ist auch ausgeschlossen von den anderen, sondern es herrscht hier auch metaphysisch das Verhältniß eines Ineinander der Geister, wovon uns im Reiche der Gnade für die Zeit nur ethisch, durch die Liebe, eine Ahnung gegeben ist, und im Reiche der Natur das physisch organische Gemeinschaftsverhältniß der Stoffe und Potenzen ein niederes Analogon aufweist. Zugleich aber gibt uns die schriftmäßige und begriffliche Ordnung dieses trinitarischen Verhältnisses auch die nähere hypostatische Bestimmung in Betreff jenes allgegenwärtigen Seins, sowohl nach Innen als auch im Verhältniß zur Welt. In ersterer Beziehung werden wir zu sagen haben, daß die Fülle der väterlichen Herrlichkeit zwar vollständig, aber in mitgetheilter Weise dem Sohne inwohnt, dieser also wesentlich receptiv den Vater durchdringt, und der Geist wiederum in dem gleichen Verhältniß zum Vater und Sohne steht. Analog dann im Verhältniß Gottes zu der Welt: der Vater ist ihr allgegenwärtig in dem Sohn und wenigstens im Reiche der Gnade sind Beide es wiederum durch den heiligen Geist und in demselben und werden es in der Vollendung, der παλιγγενεσία der Welt, in noch höherem Grade, nach allen Seiten hin und absolut sein. Auch während der Erniedrigung des Sohnes, wo diese Ordnung des Verhältnisses allerdings in Bezug auf die Welt überhaupt eine formelle Modification erleidet, blieb sie im Verhältniß zwischen Vater und Sohn selbst doch wesentlich gewahrt, sofern der Vater aktive im Sohne und der Sohn receptive im Vater war (Joh. 10, 30. 37. 38). Eine solche freie Modification ist aber auch hier wiederum deshalb möglich, weil diese göttliche Eigenschaft, ebenso wie die bisher erörterten, obwohl der äußeren Erscheinung nach noch am meisten naturhaftig, doch in Wahrheit durchaus von der freien Selbstherrlichkeit der Persönlichkeit getragen und durchdrungen ist. Wenn die pantheistische Anschauung auch

von ihrem sogenannten Gott ebenfalls die absolute Lebendigkeit, Einigkeit, Unveränderlichkeit und Allgegenwart aussagt, so ist dies wesentlich doch etwas total Anderes, und was für eine solche höchste „Natur“ unmöglich bleibt, ist nicht unmöglich für den persönlichen, lebendigen, ewigen, unveränderlichen, allgegenwärtigen Gott in seiner dreieinigen Vollkommenheit.

Noch viel unmittelbarer und klarer aber als in dieser ersten Gruppe von metaphysischen göttlichen Eigenschaften, welche am meisten naturartig erscheinen, tritt allerdings diese Voraussetzung vollständiger Selbstmächtigkeit zu Tage in der zweiten, welche insofern von jener immerhin wenigstens im formalen Interesse unterschieden werden kann. Unter den drei hier hervorzuhebenden Momenten ist das erste die Bestimmung Gottes als des Allmächtigen, denn wer nicht zuerst sein selbst Herr ist kann niemals eines Anderen wirklich Herr sein. So besagt denn diese Bezeichnung, wenn wir sie zuerst nach Innen, auf Gott an sich, beziehen, eben gerade dies, daß er der absoluten Fülle der Potenzen, welche sein Wesen umfaßt, vollständig und frei mächtig ist, und dies gilt hier wiederum insofern von allen Hypostasen gleichermaßen, als eine jede ihr eigenthümliches Wesensgebiet selbständig beherrscht und bestimmt, sodann aber im geordneten Unterschied von den einzelnen so, daß der Vater als die urgründliche Allmacht dem Sohne zugleich mit seiner eigenen Wesensfülle auch Theil gibt an der Herrschaft über dieselbe, und beide wiederum auf gleiche Weise dem Geiste. So hat der Sohn die freie Macht über den gesammten göttlichen Wesensinhalt, aber als empfangene, abgeleitet, und der Geist seinerseits ebenso als empfangene, abgeleitet und vermittelt durch den Sohn. Beide, der Sohn und der Geist, sind es nun auch, welche diese innergöttliche Selbstmacht fortleitend und vermittelnd hinauswärts offenbaren als die schaffende und erhaltende, leitende und vollendende Allmacht Gottes gegenüber der Welt, so daß auch hier der Vater durch sie und in ihnen wirkt. Die negative Bestimmung dieser allmächtigen Wirksamkeit Gottes ist die, daß keine andere Macht, sie sei, welche sie wolle, Person oder Natur, auf ihn irgend einen unfrei bestimmenden oder beschränkenden Einfluß haben kann, sondern jedes Andere, wie es ihm allein das Dasein verdankt, ihm auch absolut unterworfen ist. Dem entspricht das Positive: daß seine freie Selbstbestimmung und Kraft zu allen schöpferischen Hervorbringungen, Ordnungen und Wandelungen in Beziehung auf dieses Andere eine in sich unerschöpfliche und unbegrenzte ist. Beides, das Negative und das Positive, ist Zeugniß der heiligen Schrift wie des Gottesbewußtseins (Gen. 18, 14; Matth. 19, 26. Ps. 33, 9; 135, 6; Jerem. 32, 17; Röm. 1, 20; Eph. 1, 19). Weil aber diese Allmacht so durchaus keine blind naturhafte, sondern ganz und gar persönlich frei ist, und wie sie daher in sich selbst schon auf die bezeichnete Weise metaphysisch und ethisch sich trinitarisch ordnet und gliedert, so ist durch den negativen Satz für ihre Offenbarung nach Außenhin dies keineswegs ausgeschlossen, daß Gott im ethischen Interesse sich frei selbst beschränkt, und indem

er mit dem nach seinem Bilde geschaffenen persönlichen Geschöpfe eine persönliche Gemeinschaft eingeht, sich von dessen Verhalten *frei bestimmen* läßt in dem seinigen (Jerem. 18, 6 ff.). Und ebenso ist der positive Satz nicht so zu verstehen, daß Gott nicht die an sich unbegrenzte Macht seiner metaphysischen Produktionskraft durch und durch ethisch normirte, vielmehr ist ja im innersten Grunde das metaphysische und das ethische Gute so eines und auf einander angelegt, daß überhaupt nur das ethisch bestimmte Sein auch an sich herrlich und lebenskräftig, also allein der Erschaffung und Erhaltung werth ist. Dagegen zeigt sich die absolute Erhabenheit und Freiheit der selbstmächtigen Allmacht Gottes in der heiligsten Gestalt eben darin, daß er auch nach der Störung seiner ersten Schöpfung durch die Sünde auf eine metaphysisch und ethisch ebenso wunderbare als zu innerst doch durchaus wesensgetreue und somit seiner wurdige Weise im Gottmenschen und dem gottmenschlichen Lebensreiche den ursprünglichen Weltplan gleichwohl zu seinem Ziele zu führen weiß (vgl. Eph. 1, 19 — 2, 10).

Hierin kommt aber nicht nur sein absolutes Können zur höchsten Erscheinung, die „Kraft seiner Stärke", sondern auch seine „mannigfaltige Weisheit", sein absolutes Erkennen und Denken (Eph. 3, 10; Röm. 11, 33). Diese intellektuelle Vollkommenheit des *θεὸς πνεῦμα* tritt zunächst in allgemeiner Gestalt auf als die *Allwissenheit* Gottes, in unmittelbarer Parallele mit der Allmacht, wie diese auf der Allgegenwart ruhend, zugleich aber die innere Voraussetzung der ersteren, der Allmacht, in allen aktuellen Erweisungen derselben. Denn eine Allmachtswirkung, die nicht von der Allwissenheit getragen wäre, würde eine blind naturhafte sein. Aber freilich dürfen beide auch nicht im Sinne einer einseitigen Transcendenz als ein Erkennen und Wirken von Außen herein gedacht werden, wenn sie nicht beide völlig unbegreiflich werden sollen, sondern ihre Wurzel in der Allgegenwart muß klar erfaßt (vgl. Ps. 139, 1—4 neben v. 5, auf Grunde von v. 7 — 12) und Gottes Allwissen und allmächtiges Wirken als ein wesentlich immanentes verstanden werden. Dies nun zwar wiederum nicht in dem einseitigen Sinne pantheistischer Immanenz, welche in ihrer naturhaften Gebundenheit die Transcendenz aufhebt, und damit auch die lebendige Wahrheit, d. h. die freie Personhaftigkeit des Wissens und Wirkens, wohl aber so, daß in ihnen wie in der beiden zu Grunde liegenden Allgegenwärtigkeit Gottes beides, *die selbständige Transcendenz wie die lebendige Immanenz Desselben in ihrer geheimnißvollen aber unerläßlichen organischen Verbindung*, festgehalten wird. Nur so begreifen wir richtig die göttliche Allwissenheit um die Welt und Alles in ihr, das Kleinste wie das Größeste, das Einzelne wie das Allgemeine, als ein ebenso frei überzeitliches und überraumliches, wie lebendig innerzeitliches und innerräumliches Erkennen, ein so umfassendes als durchdringendes *Schauen*, ein Sehen und Verstehen alles Seienden nach dessen ganzem Umfang und bis in seine tiefsten Gründe, wie die Schrift uns davon in ihren einzelnen aber vielsagenden Zeugnissen Kunde gibt

und damit die Ahnung jedes lebendigen Gottesbewußtseins und Gewissens bestätigt (Ps. 139, 15; Jerem. 1, 5; Jes. 42, 9; Acta 15, 18; Hebr. 4, 13; Matth. 10, 29. 30).

Das Urbild von diesem Verhältnisse der göttlichen Allwissenheit zur Welt ist auch hier das innergöttlich trinitarische. Wie hier die gegenseitige Durchdringung der Hypostasen im Sein, bei vollkommner Bewahrung der Selbständigkeit, die aller intensivste ist, — jenes organische „ungetrennt und unvermischt" im ursprünglichen und vollsten Sinne, — so findet, weil alle drei eben persönliche Geister sind, auch das vollständige gegenseitige Wissen um den Inhalt des Wesens und Lebens der Anderen bei jeder Hypostase statt (cf. I Cor. 2, 11; cf. Matth. 11, 27 ꝛc.), nur daß ohne Zweifel auch in dieser Beziehung die durchgehende Grundordnung des trinitarischen Lebens nicht aufgehoben ist, wonach des Sohnes Wissen vom Vater ein empfangenes, abgeleitetes ist und das des Geistes von Sohn und Vater, durch Jenen vermittelt, ebenso. Aber dies bezieht sich nur auf den Modus, nicht auf den Inhalt. Was in Hinsicht auf diesen der Sohn in der Erniedrigung von sich sagen konnte und mußte (Mc. 13, 32), das hat im trinitarischen Leben als solchem keine Statt, und doch ist dessen innerster Grundkarakter auch durch jenes zeitliche Nichtwissen des Sohnes nicht aufgehoben, weil dasselbe eben theils ein mit Freiheit für die Zeit eingegangenes, anderentheils ein immer nur peripherisches, endlich ein selbst wiederum ihm klar bewußtes und auch für jetzt frei anerkanntes, gewolltes ist.

Es liegt in dem Begriff dieses absoluten göttlichen Wissens um alles Seiende in der Ewigkeit wie in der Zeit, daß dasselbe, eben als Erkennen eines Objektiven, diesen seinen Gegenstand nothwendig zur Voraussetzung hat. Dies ist auch die eigenthümliche Bedeutung der termini γνῶσις, ἐπίγνωσις, wie sie sowohl von Gott als vom Menschen in der Schrift gebraucht werden. Sie ist es aber auch, welche uns zugleich auf das Bestimmteste bezeugt, was eben so unmittelbares Postulat des Gottesbewußtseins ist, daß dieses absolute Wissen Gottes eben nicht bloßes Wissen bleiben kann, sondern für unseren Begriff sich nothwendig zum ebenso vollkommenen Denken entfalten muß, wie es an und für sich vielmehr auf demselben ruht. Denn was die Welt betrifft, so hat Gott zuerst gedacht, dann geschaffen und weiß oder schaut erst in Folge davon das Seiende als ihm Objektives. Und selbst in Bezug auf den Inhalt und die Bestimmtheit des göttlichen Wesens selbst, muß, wenn dies seinem Begriffe nach das urgründlich von ihm selbst gesetzte ist und doch nicht ein bewußtlos oder gedankenlos blind gesetztes sein kann, wenigstens logisch ein göttliches Sichselbstdenken als prius des Sichselbstsetzens behauptet werden, so unbegreiflich uns dies freilich ist und bleibt. Dies führt uns weiter zu dem Begriffe der göttlichen Allweisheit, als des freien und schöpferischen, nicht schon durch ein objektives Sein bedingten, sondern in dieser Beziehung unbedingten Denkens. So unterscheidet auch das neue Testament von der γνῶσις die σοφία in Bezug auf Gott, seine absolute Weisheit, durch welche

erst seine Allmacht eine wahrhaft gotteswürdige, persönlich freie Selbstbestimmung wird. In dieser Allweisheit Gottes erst, welche Alles zu bestimmten Zwecken in gehörigen Mitteln vernünftig ordnet, auch da wo ihm dem „Alleinweisen" (Röm. 16, 27; 11, 33. 34; Jes. 40, 13. 14; Ps. 104, 24) ein endliches Denken nicht nachrechnen kann, findet die Allwissenheit und die Allmacht ihren gründenden Ausgangspunkt und vollendenden Zusammenschluß. Daher ist auch die Erkenntniß des göttlichen Wesens als der höchsten Vernünftigkeit oder Weisheit, (νοῦς, σοφία, λόγος) der Gipfel einer Gottesbetrachtung, welcher das Herz Gottes noch nicht erschlossen ist, wie der heidnischen, oder doch nicht in seiner Tiefe, wie dem reflektirenden Denken auch auf alttestamentlichem Gebiet, z. B. im Koheleth, den Proverbien, oder dem apokryphischen, aus heidnischen und jüdischen Elementen gemischten, wie das alexandrische im Buche der Weisheit und bei Philo. Eben darum wird auf einem solchen Standpunkte und namentlich dem heidnischen diese Weisheit auch, um sich gegen eine neidische oder grausam zweckmäßige Allgewalt zu sichern, eben als höchste „Vernünftigkeit", immer mehr oder weniger so gedacht, daß sie in eine starre logische Nothwendigkeit nach endlich beschränktem Maße gebannt erscheint. Wir dagegen müssen die persönliche Freiheit bei der Bestimmung der Zwecke in ihrer absoluten Unbeschränktheit von der einen Seite durchaus stehen lassen, und behaupten hier zunächst nur die absolute Intelligenz Gottes, mit welcher er Alles zur Hinausführung dieser seiner Zwecke weise ordnet und leitet.

Auf der anderen Seite aber ist dies freilich bloße Abstraktion, und nicht die volle Lebenswahrheit. Wir haben bereits erkannt, wie Freiheit und Nothwendigkeit, Herrlichkeit und Heiligkeit, Geist und Liebe ihrem innersten Wesen nach untrennbar zusammengehören und in dem göttlichen urbildlichen Wesen auf das Innigste wirklich zusammenhängen. Danach darf denn auch der Begriff der höchsten Weisheit in Gott auf keine Weise herabgedrückt werden zu dem einer bloßen, möglicherweise auch ganz selbstsüchtigen, Klugheit, und er kann es im tiefsten Grunde nicht, denn Sünde und Lüge, Selbstsucht und Thorheit hängen ebenso unlöslich zusammen, wie auf der anderen Seite Weisheit und Heiligkeit, Erkenntniß und Liebe, Licht und Leben. Dies liegt nothwendig begründet in jener urwesentlichen Einheit des ethischen und metaphysischen Guten, von welcher wir uns ebenfalls schon überzeugt haben, und welche ja eben hier bei dem höchsten Guten in beiderlei Beziehung, dem göttlichen Wesen und seinen Eigenschaften, in der vollendetsten Gestalt vorhanden sein muß. So ist denn dieser organische Zusammenhang auch in unserer ganzen bisherigen Betrachtung der metaphysischen Eigenschaften Gottes theils deutlich zur Sprache gekommen, wie namentlich am Anfang, bei dem Begriff der Lebendigkeit, welcher ohne seine Erfüllung in der Liebe gar nicht wirklich erfaßt werden kann, theils doch allenthalben Voraussetzung gewesen, wie namentlich bei dem Begriff der Allmacht, welcher sonst ein entsetzlicher sein würde. Am bestimmtesten und unmittelbarsten aber befinden wir uns hier,

bei dem Begriff der Allweisheit Gottes, auf dem organischen Verbindungspunkt der metaphysischen und ethischen Eigenschaften. Diese, als die Blüthe und Krone des Geistes, d. h. des selbstbewußten und freien, des persönlichen Lebens, weiset unausweichlich und unmittelbar hinüber auf die Liebe, die freie Selbsthingebung dieses Lebens, zu dem Herzen, welches im letzten Grunde die Ziele bestimmt, welche dann in der wunderreichen Hand der *πολυποίκιλος σοφία* zu einem absichtvollen und harmonischen Ganzen sich ordnen, und der Gemeinbegriff, welcher beide urgründlich-organisch zusammenschließt, ist der der Wahrheit, als noëtischer und ethischer, des Denkens und des Seins. Die Weisheit ist das nach Inhalt und Form vollkommene Denken, und diese Vollkommenheit besteht in der Wahrheit desselben, d. h. darin, daß es eine Erkenntniß und Würdigung der Dinge ist, welche dem wirklichen Sein derselben entspricht, oder wenn es sich um praktisches Denken handelt, wie hier bei der schöpferischen göttlichen Weisheit ganz eigentlich und im höchsten Sinne, so hat dies seine Wahrheit darin, daß es nur solche Dinge setzt, welche wirklich sein und bestehen können. Dies kann aber nur das Gute, weil dies seinem Begriffe nach eben dasjenige Sein an sich oder metaphysische Sein ist, welches nicht in seiner isolirten Existenz verharrt, sondern sich in irgend einem Maße, je nach seiner Beschaffenheit, frei auf ein Anderes beziehen läßt, oder selbst bezieht, dadurch organisch oder, im höchsten Gebiete, ethisch sich vollendet und so in seiner wirksamen Wirklichkeit als Leben, lebendig und lebenskräftig sich erweiset. Dies und nur dies Sein ist das wahre, „wahrhaftige" (*τὸ ἀληθινόν*) und seine Wahrheit besteht darin, daß es der nothwendig gegebenen Idee des Seins und Seinkönnens entspricht. Sonach kann nur das Gute als die Wahrheit im Sein oder die ontologische Wahrheit Objekt und Inhalt sein des wahren Denkens als positiven, freithätigen, oder der intellektuellen Wahrheit, nur die Geistesliebe Ziel und Norm der Geistesweisheit in ihrer Selbstbethätigung. Dieser innige Lebenszusammenhang zeigt sich denn auf das unmittelbarste und vollendetste da, wo die Weisheit der göttlichen Liebe ursprünglich und ausschließlich, ungestört durch irgend ein anderes Sein oder Wollen, sich entfaltet, im trinitarischen Verhältniß. Auch für dies Gebiet ist in ihr der frei ordnende Faktor gegeben, in dessen Licht die ganze Fülle des Geisteswesens Gottes sich zusammenfaßt, um sich zu unterscheiden, und wiederum nur unterscheidet, um sich erst recht, auf vollendende Weise, wieder zu verbinden. So bethätigt sich Gott als der wahrhaftige, — dessen Wesen der höchsten Idee des vollkommenen Seins entspricht, — sowohl gesammtheitlich, als in jeder einzelnen Hypostase, indem eine jede gerade das und nur das mit freiem Bewußtsein und Willen ist und thut, was ihr in dem gemeinsamen Wesen und Leben zukommt, weil sie weiß, daß darauf dessen gesammte selige und heilige Herrlichkeit beruht.

Dieser urbildlichen Selbstordnung des göttlichen Wesens in seiner Wunderweisheit entsprechend ordnet diese nun auch alles Wirken Gottes nach außenhin, nicht nur so, daß in der Art und Weise dieses Offenbarungs

wirkens die feinen aber festen Linien der hypostatischen Verhältnißbestimmung allenthalben treu und lebendig festgehalten bleiben, sondern auch so, daß das Gewirkte, alles geschaffene Sein und Leben, abbildlich nach jenem Grundtypus allenthalben angelegt und bestimmt wird, wie in seinen Zielen, so in seinen Entwickelungswegen zu denselben hin, wie im Einzelnen, so im Ganzen. Und wenn dabei eine mögliche Störung dieses Planes durch ein falsches Verhalten der freien Geschöpfe mit vorausgesetzt werden muß, ja vermöge der göttlichen Allwissenheit thatsächlich „voraus" gesehen wird, so besteht der Triumph der göttlichen Liebesweisheit — wie früher in Bezug auf die Allmacht schon bemerkt wurde, hier aber noch tiefer gilt — eben darin, daß auch so noch, und gewissermaßen nur um so herrlicher, das Ziel erreicht wird.

Die eigentliche Seele aber, das bestimmende Motiv und den erfüllenden Inhalt, gibt nun diesem gesammten Walten der Weisheit, in welchem das persönliche Geistesleben Gottes sich zusammenfaßt, die Liebe, in welcher die ethischen Eigenschaften Gottes eben so ihre Wurzeln haben, wie die metaphysischen in dem Vollbegriffe des Geistes. Die Schrift erlaubt uns nicht, wie dies so lang geschehen ist und noch immer von Vielen geschieht, irgend eine andere der ethischen Eigenschaften Gottes der Liebe zu coordiniren, weil sie, wie wir gesehen haben, durchaus nur von dieser sagt, daß Gott sie nicht nur hat, als einzelne Eigenschaft, sondern daß er schlechthin Liebe ist. Liebe ist also die absolute Grundbestimmtheit seines Wesens nach der ethischen Seite hin, von welcher alle anderen dahin gehörigen Wesensbestimmungen als relative und untergeordnete abgeleitet werden müssen. Und ebenso liegt es in der auf Grunde dieser Schriftzeugnisse oben von uns versuchten Construktion des göttlichen Wesens als Geist und Liebe, daß zu diesen dasselbe nach der metaphysischen und ethischen Seite hin vollständig erschöpfenden Grundbestimmungen andere einzelne gar nicht mehr hinzukommen können. Dagegen versteht sich freilich von selbst, daß der Begriff der Liebe nun eben auch in der Tiefe und Weite gefaßt werden muß, wie die Schrift es uns zu thun anweiset, und dem gemäß auch von uns geschehen ist. Namentlich muß hier jenes in Beziehung auf das göttliche Wesen überhaupt und alle seine eigenschaftlichen Bestimmungen als so unlöslich erkannte heilige Ineinander von Freiheit und Nothwendigkeit wohl im Auge behalten, und der unvollkommne anthropopathische Begriff von der Liebe, als einer mehr naturhaften, pathologischen, oder subjektiv individuellen, willkürlichen Güte, welche mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit in Conflikt kommen kann, ein für allemal beseitigt werden. Die Liebe ihrem wahren Begriffe nach ist von vornherein und allenthalben nur die heilige Liebe, denn sie ist die Lebensvollendung des persönlichen Geistes, da derselbe in seiner vollen, wissenden und wollenden Selbstherrlichkeit sich, frei und nothwendig zugleich, über sich selbst hinaushebt, sich befreit und erfüllt, indem er, vermittelst der Selbsthingebung an ein Anderes, dessen Lebens-

inhalt in sich aufnimmt, mittheilend und theilnehmend. Weil aber dies Andere ebenfalls nur ein persönliches sein kann, wenn dieser Zweck überhaupt erreicht werden soll, so ist auch die dadurch gegründete Gemeinschaft nothwendig eine solche, welche die beiderseitige Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit, je nach ihrem Maße, nicht vernichtet, sondern aufs Bestimmteste bewahrt. Sonst würde ja die Liebe in ihrer Vollendung auch ihr Ende finden, und der Tod unterschiedloser Einerleiheit, schlechte Einhaftigkeit statt lebendiger Einigkeit eintreten, das pantheistische Afterbild von diesem Grundprincip des lebendigen Theismus, welches nicht besser ist als der atomistische Monismus eines abstrakten Monotheismus, ja noch schlechter als dieser.

Die beiden constitutiven Momente heiliger Liebeshingebung sind danach die Bewahrung des eigenen Wesens und die Bewahrung des Anderen in seiner Wesenheit, und jene ist die Heiligkeit der Liebe, diese ihre Gerechtigkeit. Beide Eigenschaften werden in der heiligen Schrift, namentlich im alten Testamente, wo die volle Idee des Liebeswesens Gottes noch verhüllt bleibt, auf auszeichnende Weise von ihm ausgesagt, und besonders die erstere im umfassendsten Sinne, so daß die Heiligkeit Jehovahs mehrfach geradezu als die absolute Wesensbestimmung erscheint, wie im neuen Testamente die Liebe (vgl. Jes. 6, 3). Und sie ist dies auch in gewissem Sinne in der That, wie sich uns von dem eingenommenen Standpunkte aus leicht erläutert, wonach wir ebenfalls die gesammte ethische Lebensbestimmtheit Gottes im Unterschiede von der metaphysischen oder Geistes-Herrlichkeit als seine Liebes-Heiligkeit bezeichneten. Denn die Selbstbewahrung ist ja mit Nothwendigkeit eben nicht bloß eine relative Thätigkeit neben der Bewahrung des Anderen, und weiterhin eine negative gegenüber einem möglicherweise gegensätzlichen Anderen, sondern immer auch und zunächst eine positive, d. h. Selbstbewährung und somit, wenn einmal die Geistesherrlichkeit nur in der Liebeshingebung sich vollendet, von der Selbsthingebung gar nicht zu trennen. Die Selbstbewahrung ist Heiligkeit nur in der Selbsthingebung, durch welche der vollendete Geist seine immanente Grundtendenz, nicht in sich verharren zu können und zu wollen, frei bethätigt, bewährt. Die ausschließende negative Selbstbewahrung des in sich abgeschlossenen Ich ist dagegen das Kennzeichen der unheiligen Selbstsucht, der Geistessünde.

In diesem Sinne ist denn im alten Testamente und in der Schrift überhaupt die Heiligkeit Gottes, auch wo sie am meisten negativ auftritt, doch immer nur von ihm als Dem bezeugt, welcher sich eben doch offenbart, an die Menschheit herablassend hingibt, und nur dabei wiederum selbstverständlich von seiner ursprünglichen Wesensbestimmtheit nie lassen kann. So verstanden, kann der Begriff der Heiligkeit wirklich in einer so umfassenden Beziehung gebraucht werden und wenn er dann auf der anderen Seite auch den der Gerechtrgkeit nicht neben, sondern unter sich zu haben scheint, ja, wie in so manchen Stellen der Schrift fast in diesen übergeht, so erläutert sich auch dies leicht. Denn ganz abgesehen davon, daß der Sünde gegenüber beide gleichermaßen von der negativen

Seite auftreten, wo die Gerechtigkeit dann mehr als die praktische Geltendmachung der Heiligkeit des Wesens erscheint, ist es ja im Allgemeinen schon begrifflich gegeben, daß beide von einander wesentlich untrennbar sind, weil wer sich selbst nicht bewahrt, eo ipso auch den Anderen nicht bewahrt. Entweder greift er in den Anderen über und beeinträchtigt so dessen Gebiet, oder er wirft sich an ihn weg, und führt ihn so über dasselbe hinaus, beides zum Verderben Beider und ihrer Gemeinschaft, unheilig und ungerecht zugleich.

Unter diesen Umständen könnte die am Anfange gegebene Bestimmung der Heiligkeit als Selbstbewahrung in der Selbsthingebung und neben der Bewahrung des Anderen als der Gerechtigkeit, allerdings nach beiden Seiten zu eng erscheinen, und ist es in gewissem Sinne wirklich, aber es liegt dies doch nur an der innig organischen Einigkeit dieser verschiedenen Beziehungen, wonach immer in dem Einen auch das Andere und somit das Ganze schon miteuthalten ist. Die wissenschaftlich zerlegende Betrachtung in ihrem formellen Interesse muß jedenfalls hier unterscheiden und da dürfte die gegebene Begriffsbestimmung sich immerhin als die einfachste und sachgemäßeste rechtfertigen.

Aber auch auf die Sache selbst gesehen, erhellt leicht, wie die neutestamentliche Hervorhebung der Liebe als des Centralbegriffs, in dem die anderen zusammenfaßt sind, entschieden den Vorzug hat vor der alttestamentlichen Betonung der Heiligkeit, wenn man diesen Begriff auch in dem vorher erörterten umfassenden Sinne nähme. Denn derselbe hat der nächsten Wortbedeutung nach — heil, unverletzt — zunächst immer die negative Färbung, welche im alten Testamente auch am meisten hervortritt, und bekommt den volleren Sinn nur dadurch, daß der Begriff des sich selbst unverletzt Bewahrens auf die ethische Grundbestimmtheit der Persönlichkeit zur Selbsthingebung angewendet wird. Diese Selbstmittheilung an das Andere ist aber der Grundbegriff der Liebe und dieser neutestamentische Ausdruck für die ethische Vollkommenheit des absoluten Geistes, inhaltlich betrachtet, eben darum der angemessenere und tiefere. Insofern haben wir formell und materiell ein gutes Recht, die Heiligkeit im engeren Sinne von der Gerechtigkeit auf die angegebene Weise zu unterscheiden und beide als untergeordnete Begriffe der ethischen Fundamentalbestimmung Gottes als des θεὸς ἀγάπη zu subsumiren.

Zunächst freilich, wenn wir unseren Blick wieder auf das urbildliche trinitarische Liebesleben Gottes richten, müssen wir gerade von der intensivsten Einigkeit seiner Beziehungen Anwendung machen, da hier die Unterschiede, so real sie sind, doch auch wieder auf jedem Punkte so ganz aufgehen in die Einigkeit. Jede Hypostase gibt sich in der einmal gegründeten weisen Ordnung, vom Vater zum Sohne, von beiden zum Geiste, und von diesem wieder zu Beiden zurück, den anderen vollkommen hin, leert sich aus in sie in der vollständigsten Selbstmittheilung und bewahrt doch ebenso vollständig sich als die anderen in ihrer bestimmten hypostatischen Eigenthümlichkeit, heilig und gerecht in aller freien Fülle des überströmenden Liebeslebens, damit dieselbe nicht in ein uferloses Nichts verlaufe.

Wie es auf der einen Seite eben nur diese lebensvolle trinitarische Mehrheitlichkeit in Gott ist, kraft welcher dessen ethische Wesensvollendung als die heilige Liebe zur Verwirklichung kommt und kommen kann, eben so sehr gilt auf der anderen Seite, daß dies wiederum nur möglich und wirklich ist innerhalb dieser bestimmt abgeschlossenen und geordneten persönlichen Dreiheit und nicht bei einer pantheistisch grenzenlosen Fülle theogonischer oder emanatistischer Selbstgestaltungen Gottes ohne Maß und Ziel. Das alttestamentliche Heilig, heilig, heilig, als anbetendes und bekennendes Zeugniß derer, die Ihn schauen, von Gott als dem höchsten Gut, so gewiß es, richtig verstanden, im neutestamentlichen Sinne mit gutem Rechte in ein: Liebe, Liebe, Liebe! umgewandelt werden kann und muß, behält seine Wahrheit wesentlich eben auch gerade als dies Dreimal — heilig, dessen tiefe Bedeutung die neutestamentliche Gotteslehre uns dann erst ganz enthüllt.

Ebenso kommt in derselben, obwohl an sich nach dem Gesagten diese ethische Grundbestimmtheit im Allgemeinen nothwendig jeder der drei Hypostasen gleichermaßen eignet, doch auch der hypostatische Unterschied in dieser Beziehung zu seinem geordneten Rechte, wie in der organischen Ordnung des trinitarischen Liebeslebens selbst, so denn auch in dessen Offenbarung nach Außen. Im Vater erscheint die heilige Liebe am meisten in ihrer schöpferischen Ursprünglichkeit und ewig unwandelbaren Grundbestimmtheit; im Sohne mehr in ihrer vielgestaltigen, in die gegebenen Verhältnisse innig eingehenden Beweglichkeit und Fülle — er ist Retter und Richter zugleich im nächsten, geschichtlich bestimmten und zeitlich bedingten Sinne — im heiligen Geist als die in aller Mannigfaltigkeit der Offenbarung und individuellen Ausgestaltung im Reiche Christi wiederum alleinigende, im festen Centrum zusammenhaltende, das Viele unter sich und mit Gott verbindende. In diesem Sinne redet das neue Testament von der Liebe Gottes (beide Ausdrücke nicht exclusiv, sondern intensiv gemeint), der Gnade des Sohnes, und der Gemeinschaft des heiligen Geistes. In diesem heilig geordneten trinitarischen Liebesleben Gottes haben und finden dann vermittelst seiner Offenbarungsmittheilung in Christo all' die abbildlichen heiligen Ordnungen und Rechte des geschöpflichen Liebeslebens ihr Urbild, in welchem allein für die verschiedensten Gestalten desselben das bewahrende Princip liegt vor der Verirrung in scheußliche und schandbare Mißformen, wie sie da auftreten, wo die Sünde und Gottvergessenheit umfassender und dauernder ihre Herrschaft entfaltet hat.

In diesem Verhältniß Gottes zur Menschenwelt nun tritt die Verschiedenheit der Beziehungen in der Selbstbethätigung der heiligen Liebe schon deutlicher heraus. Zunächst also die Heiligkeit in dem bezeichneten engeren Sinne als die Selbstbewahrung Gottes in seiner eigenen unabänderlichen ethischen Wesensbestimmtheit, welche er unverletzt, heil erhalten muß auch in aller seiner Wirksamkeit nach außen. Sofern hier dem sündigen Weltzustande gegenüber die negative, abstoßende Seite dieses Verhaltens am meisten hervortreten muß, ist es diese, welche wir,

namentlich im alten Testamente, vorwiegend in dem Begriffe der Heiligkeit ausgedrückt finden. Der Heilige ist der sich Absondernde vom Gemeinen, Unreinen, der ethisch Gesunde, welcher die Ansteckung durch Krankheit und Tod flieht (Lev. 11, 44 ꝛc.; 1 Petri 1, 16; Hebr. 7, 26 und öfter). Aber es fehlt doch auch nicht an Stellen, in welchen die andere, positive, Seite die Selbstbewahrung als Selbstbewährung, und zwar eben in der hingebenden Grundbestimmtheit der göttlichen Lebensherrlichkeit, hervortritt. Da ist der Heilige der dem Verwandten, Empfänglichen, Gehorsamen sich Erschließende, Mittheilende und Theilnehmende, der „Heilige in Israel" als auserwähltem Volk, der auch heil, gesund erhält und macht, der Heiland (Ps. 22, 4; Jes. 43, 3. 15; 54, 5; cf. Joh. 17, 11. 17). Als solcher erweiset er sich insonderheit als der Barmherzige Jes. 29, 19 ꝛc.; 41, 14.), insofern er sich von seiner gnadenreichen Selbstmittheilung auch durch die Verlassenheit und Verkommenheit der Menschen nicht abhalten, ja durch dieselbe sich am allermeisten dazu treiben läßt; als der Geduldige (Exod. 34, 6. 7.), der sich auch durch die Wandelbarkeit und Untreue der menschlichen Schwachheit in seiner Hingebung nicht irre machen läßt; als der Treue (Jes. 49, 14 ꝛc.; Jer. 31, 20. 35 ꝛc.), welcher vielmehr das einmal gegebene Versprechen seinerseits unwandelbar festhält, das einmal Angefangene auch zum Ziel führt, also seinem Wort und Werk, zuletzt seinem Wesen getreu bleibt, es treu bewahrt und bewährt als die ewige Liebe. Allein diese im neuen Testamente vollständig erschlossene Herrlichkeit des Liebeswesens Gottes erscheint in den genannten Theilbestimmungen nur noch in ihrer vereinzelten Ausgestaltung und kommt so zu einer auch nur bruchstücklichen Erkenntniß für den Glauben.

Alle diese Eigenschaften setzen nun aber für ihre freie Bethätigung ein Verhalten des Menschen voraus, welches dieselbe ethisch möglich macht, eine bei aller thatsächlichen Verdorbenheit doch noch nicht eigentlich principielle Feindschaft wider Gott. Dieser, überhaupt der menschlichen Sünde als solcher gegenüber muß die heilige Liebe um ihrer selbst willen in jene negative Gestalt eintreten. Ebenso fordert von der anderen Seite die bewahrende Achtung des Anderen als eines persönlichen Wesens, daß ihm solches Thun nicht ignorirt hingehe, sondern vielmehr ein solches Gegenverhalten Gottes zu Theil werde, wie es diesem seinerseits eingeschlagenen entspricht. Dies ist die göttliche Gerechtigkeit, zunächst wieder von ihrer negativen Seite als Strafgerechtigkeit. Auch sie aber hat ebensowohl ihre positive Seite, nach welcher Gott dem, welcher im Gehorsam gegen ihn verharrt, seinen Lohn ertheilt, und beide Seiten werden, wie schon im ganzen Verlauf der Welt- und Offenbarungsgeschichte, so abschließend und vollkommen am Ende derselben, beim Weltgerichte zum Ausdruck gelangen (Röm. 2, 6 ꝛc.; 2 Cor. 5, 10; 2 Thess. 1, 5—7; Joh. 17, 25). Gott nimmt in dieser Eigenschaft das Geschöpf und sein freies Verhalten, wie es ist und sich ihm gibt, und indem er so dessen relative Selbständigkeit als solche achtet, macht er

sein eigenes Verhalten jenem streng adäquat, gibt also „Jedem das Seine“, im höchsten Sinn, dem Gehorsam seinen Lohn, dem Ungehorsam seine Strafe, welche aber beide nichts anderes sind als die Frucht und Folge des menschlichen Thuns selbst, nach dem nothwendigen organisch ethischen Lebenszusammenhang, in welchen das Geschöpf von Gott gesetzt ist. Darum schließt dieser Begriff der Gerechtigkeit und des Lohnes auch da, wo dieser allein eintreten kann und wirklich eintritt, d. h. für den Gehorsam rechter Art, in keiner Weise den Begriff des Verdienstes auf Seiten des Menschen ein, wie später näher zu erörtern sein wird. Was er sagt, ist nur dies, daß die Willkür, nach der einen wie nach der anderen Seite hin ausgeschlossen ist, indem auch hier Freiheit und Nothwendigkeit, wie im gesammten göttlichen Wesen und Wirken, aufs Innigste miteinander verbunden sind. Alle jene uneigentlichen, concreten Ausdrücke der Schrift, besonders des alten Testamentes, welche nach der einen oder nach der anderen Seite hin dagegen anzugehen scheinen (Ex. 33, 19; cf. Röm. 9, 15. 18; Ex. 32, 10; 19, 24.), finden ihr genugsames Correktiv in anderen, zumal im neuen Testament an einzelnen Stellen sowohl, (s. ob.) als nach dessen allgemeinen Grundideen, wie sie in dem Fundamentalzeugniß von Gott als der absoluten persönlichen Geistesliebe zusammengefaßt sind. So kehrt der Schluß unserer Betrachtung der gesammten eigenschaftlichen Wesensbestimmungen Gottes wieder zu seinem Anfang zurück (cf. § 23), und zugleich sehen wir uns nun unmittelbar hinübergeführt zu der näheren Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt überhaupt, dem Gegenstande des folgenden Abschnittes.

Zweiter Abschnitt.

Gott im Verhältniß zur Welt.

§ 25.

Allgemeine Grundbestimmungen.

Da an und für sich das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen uns ebenso unbegreiflich ist, als das Wesen des ersteren, so können wir hier nichts thun, als nach Schrift und christlichem Bewußtsein den Grundsatz, mit seinem Geheimniß bezüglich des quomodo, unverbrüchlich festhalten: daß das endliche Sein, Wesen und Leben, der geschaffenen Welt, aus dem absoluten Willen des Schöpfers hervorgegangen, nun mit freier Bezogenheit und nothwendiger Abhängigkeit zu gleicher Zeit *in* demselben besteht und seinem gottgesetzten Ziele zugeführt wird. Die kirchliche Dreieinigkeitslehre bietet uns dabei hülfreiche Hand auf Grunde der Schrift.

Hat uns schon die Betrachtung des göttlichen Wesens an sich zur Genüge davon überzeugt, daß unserem endlichen Denken immer nur eine stückwerkliche Erfassung der Fülle und Tiefe desselben möglich sei, so gilt dies um nichts weniger hier, wo wir zugleich in das Bereich des endlichen Seins treten, weil dies sein Dasein und Bestehen eben nur in Kraft des Wesens und Wirkens Gottes hat, und dieses daher mit seinem Geheimniß fort und fort in unsere Betrachtung des Endlichen und seiner Beziehung zu Gott durchgreifend und bestimmend hereintritt. Wollen wir dies nicht anerkennen und suchen von Kategorieen aus, welche von dem endlichen Lebensgebiete und dessen äußerlich empirischer Betrachtung abgezogen sind, das Verhältniß zwischen Gott und der Welt zu construiren, so gerathen wir mit Nothwendigkeit in die Alternative des *Pantheismus* oder des *Deismus*, deren Einflüssen auch ein dem Princip und der Absicht nach theistischer Standpunkt, welchem es an der klaren Orientirung und daher an der strengen Durchführung seines Princips gebricht,

so vielfach verfällt. In dem einem Falle leugnet man, mit dem Pantheismus, das wirkliche Selbstsein der Welt und denkt sie als eine in irgend einer Gestalt ewige, von Gott nicht wirklich unterschiedene, macht also, mittelbar oder unmittelbar immer Gott zur Welt, damit aber in letzter Instanz vielmehr die Welt zu unserem Gott, — das atheistische Endziel alles Pantheismus, wie es sich in seinen leisen Fernwirkungen in theoretischer und praktischer Hinsicht selbst bei einem Mann wie Schleiermacher wohl nicht verkennen läßt, allem tieferen und besseren Wollen und Thun zu Trotz. Im anderen Falle behauptet man mit Nachdruck die Selbständigkeit der Welt, aber man bestimmt dafür ihr Verhältniß zu dem absoluten Wesen Gottes entweder gar nicht näher, oder muß dasselbe, wenn der Versuch gemacht wird, so bestimmen, daß die Absolutheit des göttlichen Wesens schon in seiner ewigen Unwandelbarkeit, ausschließlichen Grund-Ursächlichkeit und schließlichen Allmacht, noch mehr aber in seiner alldurchdringenden Inweltlichkeit auf bedenkliche Weise beeinträchtigt wird, und das Ende davon ist auch hier ein nur anders gearteter Atheismus, wie dies die praktischen Ausläufer jenes oberflächlichen Rationalismus zur Genüge zeigen, welchen Schleiermacher, indem er nach der entgegengesetzten Richtung neigte, ebenso erfolgreich auf der einen, als ohne den rechten Erfolg auf der anderen Seite bekämpfte. Aber auch der moralische Supernaturalismus jener Zeit hatte an demselben wesentlichen Mangel genugsamer Tiefe und Lebendigkeit gekrankt. — Die praktische Consequenz beider Richtungen ist immer, das einemal ein starrer Determinismus, das anderemal ein oberflächlicher Indeterminismus, denn beiden bleibt das freie Hervorgehen eines Endlichen aus dem Unendlichen und ein lebendiges, organisch ethisches Verhältniß beider zu einander, d. h. jenes geheimnißvolle Verhältniß geordneter, aber freier Wechselwirkung, auf welchem alles Leben und das persönliche zumal beruht, darum stets eine fremde Vorstellung, weil weder die eine noch die andere Richtung vor dem Geheimniß sich beugen will, welches hierin allerdings für uns liegt.

Wird dagegen von vornherein von ganz anderen Voraussetzungen ausgegangen, wie die heilige Schrift und das gesunde — heile — christliche Bewußtsein sie an die Hand geben, so vermag ein lebendig intuitives, organisches Denken, so wenig es den Schleier jenes Geheimnisses lüften kann, doch eben so wenig sich bei einem anderen Resultate zu beruhigen, als bei dem, welches, die beiden genannten Abwege vermeidend, den vollen Inhalt des biblischen und erfahrungsmäßigen Glaubensbewußtseins treu und unverkürzt in seiner lebendigen Einheitlichkeit wiedergibt.

Daß die Schrift, alten und neuen Testamentes, jenen mechanischen Determinismus zunächst in keiner Weise lehrt, bedarf wohl keines Beweises. Der heilige, Zeit und Ewigkeit umspannende Ernst, mit welchem in ihr überall das freie ethische Verhalten der Menschen behandelt wird, im Urstande sowohl, als nach dem Sündenfall, durch die ganze Geschichte hindurch bis zu denen, welche das Ende derselben erleben, ist Beweises genug (Gen. 3. 4, 7; 1 Joh. 3, 10; Matth. 25, 31 ꝛc.;

Röm. 2, 6). Die wenigen entgegengesetzt lautenden Stellen werden wir später (§ 38) erörtern. Wie fern vollends die Schrift von einer pantheistischen Vereinerleiung Gottes mit der Welt in metaphysischer Hinsicht ist, davon zeugt noch ausnahmsloser der durchgehende Ton absoluter Erhabenheit, in welchem das Verhältniß Gottes zu den Menschen sowohl, als zu den höchsten Engeln überall karakterisirt wird. (Hiob. 4, 18; Jes. 6, 1; 40, 6. 15; Eph. 1, 19 ꝛc.; Phil. 2, 10 ꝛc.). Wo in ihr irgend eine deterministische Leugnung der geschöpflichen Selbständigkeit und Freiheit vorzukommen scheint, da ist es nicht sowohl im Sinne mechanischer Naturordnung, als vielmehr in dem einer willkürlichen Herrscherallmacht, welche, transcendent und immanent allbestimmend, das Geschöpf, auch das persönliche, nur als Stoff oder Werkzeug betrachtet. Aber es ist dies, wie erwähnt, nur Schein, und wir sehen wie aus dem Gesammtzeugnisse der Schrift, so namentlich auch aus solchen Stellen vielmehr nur dies, daß ihr allerdings auf der anderen Seite jeder atomistische Indeterminismus so fern liegt, als ein mechanischer Determinismus. Eine solche todte deistische Transcendenz Gottes kennt sie nicht, welche die Schöpfung entweder irgend einem niederen Wesen, als Demiurgen, zuschreiben muß, oder sie in die bloß äußerliche Ordnung eines bereits vorhandenen Chao verwandelt, und die Erhaltung und Leitung der Welt nur so oberflächlich denkt, daß Gott in beiden sich höchstens um das Große und Ganze, das Allgemeine und Hauptsächlichere, kümmere, im Einzelnen und Kleinen aber dem Zufall und der menschlichen Freiheit einen unberührten Spielraum lasse. Diese Vorstellungsweise ist eine zu allen Zeiten bei oberflächlicher Reflexion sehr häufige und auch in der kirchlichen Theologie kommt sie vor, wie z. B. selbst Hieronymus sich einmal dahin äußert, daß es Gottes unwürdig sei, mit allem Einzelnen in der Schöpfung sich speciell zu befassen. Aber es ist nicht die biblische Darstellung des Verhältnisses. Vielmehr zeigt die Schrift uns Gott, bei all seiner freien Erhabenheit über die Welt allenthalben so lebendig zugleich inweltlich, wie wir dies schon bei der Erörterung der Eigenschaften uns aussprachen, daß absolut Nichts in der Welt ist und geschieht ohne Ihn (Matth. 10, 29. 30). Das Verhältniß beider zu einander ist überall das einer lebensvollen und freien, organischen gegenseitigen Beziehung, gleichweit entfernt von allem Mechanismus und Atomismus, für uns allerdings geheimnißvoll und unbegreiflich, aber nichtsdestoweniger gerade so innerlich nothwendig gegeben, und übereinstimmend bezeugt im unmittelbaren Gottesbewußtsein und Gewissen, welches die Schrift nur reinigt und erfüllt. Freilich dürfen wir auf außertestamentischem Gebiete keine reine und klare Bestimmung und Unterscheidung der Begriffe der Schöpfung, wie der Erhaltung und Leitung der Welt durch Gott zu finden erwarten. Dazu ist die Gottesidee vielzusehr in naturhafte Vorstellungen aus dem das Gemüth beherrschenden Weltbewußtsein vereinzelt und verknöchert. Aber in tieferen Gemüthern, und in bewegteren Momenten auch bei der Masse macht sich gleichwohl auf oft überraschende Weise das Doppelte geltend: die absolute

Abhängigkeit alles Irdischen und Menschlichen von der höchsten göttlichen Ursächlichkeit und Macht, und die gleichwohl stattfindende Freiheit und Verantwortlichkeit der Persönlichkeit auf sittlichem Gebiete, und es fehlt nur an der durchgeführten Anerkennung jeder einzelnen von beiden Wahrheiten an ihrem Theil, wie an der rechten Bestimmung des Verhältnisses beider zueinander. Die erstere finden wir dann lebendiger und kräftig auf dem Gebiet des christlichen Gemeinbewußtseins, kraft des aus der Schrift empfangenen Lichtes, die letztere genauer zu geben wird auch hier meist nicht versucht, weil die heilige Schrift, selbst das neue Testament, nicht eine einheitliche zusammenschließende Formel darüber aufstellt, sondern je nach Bedürfniß bald die eine, bald die andere Seite hervorhebt und, wie gesagt, dabei im Einzelnen des Ausdrucks gegen mögliche Mißverständnisse sich keineswegs ängstlich verwahrt.

Fassen wir aber ihre verschiedenen Aussagen zusammen und suchen, wie die Wissenschaft es muß, nach einer umfassenden Formel, so wird es die unserer gegenwärtigen Erörterung vorangestellte sein müssen, welche 1) die grundlegende Thätigkeit Gottes als unbedingte und ausschließliche göttliche Wirksamkeit, oder die Schöpfung bestimmt unterscheidet von der fortführenden, oder der Erhaltung und Leitung der Welt, und 2) auf letzterem Gebiet ein durchgängiges Ineinander göttlicher und menschlicher Freiheit behauptet (Acta 17, 28; Röm. 11, 36), welches uns freilich Geheimniß bleibt, aber nichtsdestoweniger vorhanden ist und allein dem übereinstimmenden Geisteszeugniß im Buche und im Herzen des Menschen genügt. Und auch vom Standpunkt des gläubigen Denkens aus dürfen wir im Grunde nichts Anderes als dies erwarten, sondern müssen vielmehr gerade dies fordern. Denn nur so ist die Welt nicht nur in sich als Gesammtorganismus des endlichen Lebens, als κόσμος, wie die Schrift von ihr bezeugt, das von Gott selbst frei gesetzte Abbild seines Wesens in dessen ursprünglicher Lebensherrlichkeit, sondern auch in ihrem Verhältniß zu Gott auf die Grundordnung basirt, welche, wie wir gesehen haben, die göttlichen Personen untereinander verbindet, das freie, naturhafte und persönliche Ineinander organischer Wesens- und Lebensgemeinschaft. Dies ist zunächst in der Form der Fall, wie das Verhältniß zwischen dem Vater und dem Sohne sich gestaltet, weil die Welt von jenem durch diesen, nach dessen Bilde zunächst geschaffen ist und in derselben Weise erhalten und geleitet wird. Freilich ist diese Parallele nun eine sehr bestimmt nur relative, weil eben Freiheit und Nothwendigkeit, welche in dem göttlichen Wesen zusammengehen, im Verhältnisse des Geschöpfes zum Schöpfer auseinandertreten, und wir werden deshalb bei der folgenden näheren Betrachtung die erforderlichen weiteren Bestimmungen zu dem allgemeinen Grundbegriff des behaupteten organischen Ineinander machen müssen, ohne welche das geschöpfliche Böse niemals richtig gefaßt werden könnte. Aber wir werden auch sehen, daß durch dieselben der hier gelegte — ob auch uns geheimnißvolle, — Grund nicht wieder aufgehoben werden darf, wenn wir uns nicht ebensoweit von der Linie der lebendigen Wahrheit entfernen und aus

Furcht vor einem unethischen Pantheismus in metaphysisch ungründlichen Deismus hineingerathen wollen. Halten wir denselben aber fest, so tritt uns das gesammte Sein, Wesen und Leben der Welt im Verhältniß zu Gott in das rechte Licht lebendiger Abbildlichkeit von dem Wesen des Sohnes und seinem Verhältniß zum Vater. Die Welt ist uns nicht der Sohn Gottes, aber in und an demselben, er ihr nächster, immanenter Verursacher und Träger, ihr nächster Führer und Vorbild, ihr unmittelbares Haupt. Das ewige ontologische Verhältniß zwischen Vater und Sohn in Gott zeigt uns, wie Gott, weder von Außen noch durch eigenes Naturbedürfniß irgend genöthigt, doch eine Welt schaffen, und sich aufs Tiefste zu ihr herablassen konnte, ohne in ihr aufzugehen, aber auch, wie er, wenn er es überhaupt that, es so thun mußte, in lebendiger Analogie mit seinem eigenen Wesen und dessen Grundverhältnissen.

Auf diesem Wege finden wir ganz von selbst den leichten und klaren Fortschritt von der bisherigen trinitarischen Betrachtung Gottes an sich zu seinem Verhältniß nach Außen und gewinnen von da aus weiter den ebenso leichten Uebergang zur Erlösung der gefallenen Menschheit durch ihn, denn diese ist dann nur die Wiederherstellung des zwar tief gefährdeten aber, wie metaphysisch, so auch ethisch noch immer bestehenden an und in Ihm Seins der Welt in der einzig möglichen Weise. Freilich vermissen wir dabei noch den näheren Einblick in die besondere Beziehung des Geistes, als der dritten Hypostase, zur Welt, zumal eben in Ansehung des ursprünglichen und allgemeinen Schöpfungsverhältnisses, abgesehen von der Erlösung. Wir finden ihn im neuen Testament als das Subjekt der nächsten ethischen Immanenz Gottes in der versöhnten Menschheit und sehen auch, daß er in dem Aeon der Vollendung, wo Alles πνευματικὸν sein wird (Röm. 8, 11 und 1 Cor. 15), eine noch offenbarere und umfassendere Bedeutung haben wird, ja wir können in diesem Sinne wohl wagen zu sagen, daß die Welt aus dem Vater durch den Sohn zum Geist, oder auf den Geist hin (Röm. 11, 35, ἐκ — διὰ — εἰς), ihr Dasein und Leben, ihre Bestimmung und Entwickelung hat. Dem steht nicht entgegen, was Col. 1, 18 gesagt ist, daß die Welt zum Sohne (εἰς) geschaffen sei, denn hier ist nur das vorher Behauptete ausgesprochen, daß sie bestimmt sei, die Herrlichkeit des Letzteren in sichtbarer Abbildlichkeit darzustellen und auszugestalten (Röm. 8, 29; 2 Cor. 3, 18). Aber dies geschieht eben dadurch erst vollkommen, daß sie zur vollendeten pneumatischen Verklärung der in ihren somatischen Boden niedergelegten Lebenskräfte und Anlagen ausreift, und wenn dies geschehen ist, hat sie in der durchgängigen Erfülltheit und Bestimmtheit durch den Geist ihr Ziel gefunden. Mit gleichem Rechte sagt Paulus 1 Cor. 8, 6 gerade von den Gläubigen, als der neuen Geistesschöpfung inmitten der alten, daß sie εἰς τὸν θεὸν, den Vater, seien. Denn in dieser pneumatischen Vollendung des aus dem Vater durch den Sohn und im Sohne Geschaffenen erschöpft sich zu gleicher Zeit erst dessen urgründliches Verhältniß zum Va-

ter, dessen Rathschluß eben ihr dies Ziel gesetzt hat. Wie das urbildliche Leben des Vaters und das abbildliche des Sohnes in Gott selbst erst durch die Zusammenschließung in dem vollendenden des Geistes sich beiderseits erfüllt und abschließt, so gelangt auch das geschaffene Leben der Welt in seiner doppelten Bedingtheit durch den Vater und den Sohn erst zu seiner Vollendung in der endlichen organischen Durchbildung im heiligen Geiste und steht dann da als das wahrhaftige gottgeeinte Abbild des κύριος πνεῦμα zur Ehre Gottes des Vaters. Wir werden gewiß nicht irren, wenn wir eine solche Geschichte der Welt von ihrer Gründung zur Verklärung im Einzelnen und Ganzen auch ganz abgesehen von der thatsächlichen Störung, durch den Eintritt der Sünde als beabsichtigt und wesensnothwendig denken und in der neutestamentlichen Oekonomie des Geistes nur die Wiederherstellung dieses Weges und Zieles nach geschehenem Bruche finden. Bei alledem bleibt doch wahr, daß es uns an der näheren und sicheren Erläuterung gerade dieses Verhältnisses des Geistes zur Welt, namentlich auch desjenigen des Sohnes zum Geiste und umgekehrt in Beziehung zur Welt, am meisten rücksichtlich des allgemeinen metaphysischen Verhältnisses, abgesehen von der Erlösung, vor der Hand noch fühlbar gebricht. Allein es liegt dies eben in der Natur der Sache selbst und wenn jene vollendete Verklärung der Schöpfung im Geiste da sein wird, werden wir auch hierüber klarer sehen.

§ 26.

Die Erschaffung der Welt und ihre Erhaltung und Leitung im Besonderen.

Die Erschaffung der Welt ist eine freie That der Liebe und Allmacht des dreieinigen Gottes und die Welt ein Abbild seiner Herrlichkeit, bestimmt, dasselbe in zeitlicher Entwickelung immer vollendeter auszugestalten. Die geschaffene erhält und leitet Gott nach freigesetzten, daher ebenso beweglichen als festen Ordnungen, „Gesetzen", in der Natur sowohl als in der Menschengeschichte. Für die Menschheit sind diese Ordnungen nicht bloß die metaphysischen und physischen, sondern auch und vornehmlich ethische, welche die geschöpfliche Freiheit nicht aus sondern einschließen, und doch ist die Handhabung derselben eine solche, daß die göttliche Allmacht und Absolutheit überhaupt in ihrem vollen Rechte bleibt, wie dies Schrift und Glaubensbewußtsein einstimmig bezeugen, sowenig wir es zu begreifen vermögen.

Wir erkannten bereits, wie die Mannigfaltigkeit im göttlichen Wesen selbst es uns allein möglich macht, den Rathschluß und die Vollziehung der Schöpfung als That vollkommener Freiheit zu begreifen. Als der

Dreieinige bedarf Gott keines Anderen, um die absolute Geistesliebe zu sein, und es kann also von irgend einer unfreien Nöthigung zur Schöpfung nicht die Rede sein. Aber eben auch nur das Moment der Unfreiheit ist zu leugnen. Die Weltschöpfung ist auf der anderen Seite ebensowenig Sache willkürlicher Beliebigkeit, denn Freiheit und Nothwendigkeit sind Eines in Gott. Was gesagt werden muß ist nur dies, daß sie für den Standpunkt christlicher Gotteserkenntniß keine andere Nothwendigkeit hat, als die freie des Guten, der Liebe, welche nicht anders kann, als selig machen, wenn sie es überhaupt vermag.

Sonach ist der Beweggrund zur Schöpfung in Gottes Herzen nichts Anderes als eben diese Liebe, der Grundinhalt seines persönlich ethischen Wesens, und ihr Zweck nicht eine Verherrlichung seiner abstrakten Allmacht, deren er in der That nicht bedarf, sondern die Beseligung von Wesen, welche ihr Dasein, ihr Alles ihm allein verdanken. Damit ist denn freilich auch die Verherrlichung Gottes im höchsten Sinne gegeben, und sie soll es sein, — wie die Schrift dieselbe ja ausdrücklich und mehrfach als Weltzweck nennt (Ps. 19, 2; Jes. 6, 3; Luc. 2, 14. Röm. 11, 36; Apoc. 19, 1 u. ö.) — aber es gilt diese „Ehre Gottes" eben nicht bloß seiner Allmacht, sondern dem gesammten Complex seiner eigenschaftlichen Wesensherrlichkeit, der ganzen hochherrlichen und heiligen Wahrheit dieses vollkommenen und urbildlichen Seins, welche offenbar, gefeiert und genossen werden soll. Und innerhalb dieses Gesammtgebiets der göttlichen Doxa ist es überhaupt nicht die metaphysische Seite desselben, welche hier am meisten in Betracht kommt, sondern vielmehr die ethische, in welcher jene sich erst vollendet, d. h. aber eben Gott als die heilige Liebe. Dieser θεὸς πνεῦμα ἀγάπη ist Grund und Ziel des Weltdaseins auf allen Stufen desselben und diese wahrhaftige Herrlichkeit Gottes kann ihrem Wesen nach durch nichts wahrhaft verherrlicht werden, als durch eine Welt von Geschöpfen, welche im Gemäß seiner Liebesgemeinschaft selig sind. So lehrt uns die erfüllende Gottesoffenbarung des neuen Testamentes die doppelte Zweckbeziehung bei der Weltschöpfung, auf den Schöpfer selbst und auf das Geschöpf in ihrer wesentlichen organischen Einheit begreifen.

Dieselbe gibt uns auch die erforderlichen weiteren Bestimmungen über das Wesen dieses geheimnißvollen Vorganges, so weit wir ihrer bedürfen und sie zu fassen vermögen, und zwar so, daß dabei allenthalben jene Urosffenbarung im mosaischen Schöpfungsberichte zu Grunde liegt. Zu diesem muß daher auch die wissenschaftliche Betrachtung immer wieder zurückgehen. Die Anstöße an dieser Schilderung entstehen meistentheils nur aus einer unrichtigen Exegese, welche entweder von einem der biblischen Gottesidee und Weltanschauung von vornherein entfremdeten Standpunkte an den Gegenstand herantritt, oder, im entgegengesetzten Fall, in allzu buchstäblich dogmatisirender Weise auslegt. Diese letztere Betrachtungsweise, mit welcher wir es hier, nach unserem einmal eingenommenen biblischen Glaubensstandpunkte allein zu thun haben können, vergißt aber, welchen Zweck diese Darstellung hatte, nicht den naturwissenschaftlichen,

sondern den religiös-praktischen, ferner wie einzigartig gerade dieser Gegenstand ist und daher auch das Verhältniß des Beschreibenden zu ihm, endlich, welche schwierige Aufgabe demselben auch insofern vorlag, als er, selbst Kind seiner Zeit und für diese Zeit zunächst redend, dennoch zugleich auf eine allen Zeiten und Völkern zugängliche Weise ein Gesammtbild von dieser ursprünglichen Schöpferthätigkeit Gottes geben sollte. Diese Umstände nöthigen den unbefangenen Betrachter durchaus, hier Offenbarung irgend welcher Art — „eine Vision rückwärts" — anzunehmen, aber eben eine so angethane, daß sie in ihrer Gestalt und Einkleidung dem nächsten Bedürfniß und Verständniß der damaligen Zeit ebensosehr Rechnung trägt, als sie ihrem wesentlichen ideellen und sachlichen Gehalte nach der Bestimmung für alle Zeit gerecht wird. Nicht um einen menschlichen Mythus kann es sich hier handeln, wohl aber um eine göttliche Parabel, welche, wie alle pädagogisch bestimmte Lehrmittheilung, Wahrheit, wesentliche Wahrheit gibt, aber nicht die ganze Wahrheit in ihrer empirischen Vollständigkeit und wissenschaftlich exakter Form. Die Grundideen und Grundzüge der Darstellung werden es danach sein, an welche wir uns als an zuverlässige göttliche Offenbarung zu halten haben, diese aber geben auch in einer solchen Weise die wesentlichen Resultate der sonstigen Schriftlehre und die nothwendigen Postulate des Glaubensbewußtseins wieder, daß dadurch noch jede andere Kosmogonie mythologischer oder philosophischer Art schließlich in den Hintergrund ist gestellt worden.

Wir dürfen von diesem Standpunkte aus folgendes bestimmen. Die Welt ist zeitlichen Anfanges. Allerdings ist sie ewigen Grundes in Gott, zunächst jedenfalls formal insofern, als der Schöpfungsrathschluß ein ewiger ist, wie in dem neutestamentlichen Zeugniß mitgegeben ist, daß der Erlösungsrathschluß, der Plan zur Wiederherstellung der gefallenen Welt ein ewiger sei (Eph. 3, 11)[1]. Sodann aber hat die Welt ihren ewigen Grund in Gott auch material inhaltlich, sofern sie in ihrer gesammten Anlage und Bestimmtheit im Ganzen und Einzelnen aus der Urkraft des Vaters nach dem Urbilde des Sohnes geschaffen, Ausdruck und Abbild der Herrlichkeit des göttlichen Wesens selbst ist. Dies beweist schon die alttestamentliche Aussage über den Menschen, die Krone des gesammten Weltorganismus, daß er Gottes Bild in demselben sei. Nur kraft dieses ihres ewigen Grundes im göttlichen Wesen und Willen ist die Schöpfung das, was sie sein soll, eine wahrhaftige Wirkung des ewigen lebendigen Gottes, d. h. eine freie, aber reale Selbstbethätigung seines Wesens, durch welche ein seinem Bilde ähnliches Leben ins Dasein gerufen wird. Aber auf der anderen Seite kann es sich für den biblisch-theistischen zumeist trinitarischen Gottesbegriff nun doch in keiner Weise um die Begründung eines irgendwie in dem Sinne, wie der Sohn zum

[1] Vgl. Ebrard § 162, wo er in diesem Sinn folgende Formel stellt: 1) aeternum creationis decretum, s. τὸ creare, creatio activa. 2) creatio passiva, τὸ creari, die zeitliche Verwirklichung des Rathschlusses.

Vater es ist, ebenbildlichen Seins oder doch um eine emanatistische Fortentwickelung des göttlichen Wesens durch neue Selbstgestaltungen handeln, sondern nur um das bestimmt von Gott unterschiedene und in sich begrenzte, nur im weiteren und abgeleiteten Sinne abbildliche Sein, welches wir unter dem specifisch biblischen Begriffe des Geschöpfes verstehen, und dessen Existenz muß einen bestimmten zeitlichen Anfang haben. Vermögen wir auch das Verhältniß dieses Moments zu dem was vorher war, zur vorweltlichen Ewigkeit, nicht positive zu bestimmen, so wissen wir wenigstens negative so viel, daß Gott seinerseits, eben als der ewige, nicht auf den Eintritt dieses vorbestimmten Zeitpunktes schmerzlich zu warten gehabt hat, daß aber für das in demselben begründete neue Dasein jenes „ἦν ὅτε οὐκ ἦν“ seine vollständige Wahrheit hat, eben weil es nicht der Sohn Gottes ist, sondern Gottes Geschöpf.

Als solches ist es hervorgerufen „aus dem Nichts“, wie die kirchliche Lehre sich ausdrückt, d. h., als negative Bestimmung, es ist aus dem äußeren Nichtsein ins äußere Sein eingetreten, ohne irgend Etwas außer Gott, namentlich ohne irgend etwas sinnlich Sichtbares zum prius zu haben: οὐκ ἐκ φαινομένων (Röm. 4, 17; Hebr. 11, 3). Gott ist nicht bloß Bildner eines — fremden — Chaos, eine wesentlich heidnische Vorstellung, welche allein schon genügt, um die gesammte biblische Gottesidee, und damit die biblische Lehre überhaupt in allen ihren Theilen zu untergraben, sondern er ist Schöpfer, d. h. im absoluten und ausschließlichen Sinne die Ursache (causa efficiens s. principalis) alles Seins außer ihm. Dies ist er nun aber auch auf lebendige und unmittelbare Weise und wir dürfen und müssen daher jener negativen Bestimmung die positive zur Seite stellen, daß die Welt allerdings hervorgegangen ist aus der Fülle seines ewigen Wesens und allmächtigen Willens in dessen lebensvoller freipersönlicher Zeugungskraft — wenn wir diesen Ausdruck hier im niederen und uneigentlichen Sinne einmal brauchen wollen und dürfen. — Eine bloße rein äußerliche und gleichsam zufällige Zimmerarbeit aus dem Nichts ist die Welt nicht, und dieser Gedanke vielmehr eben so Gottes unwürdig, als in sich unvollziehbar. Einer solchen Vorstellung gegenüber hat das „aus Nichts wird Nichts“ allerdings sein Recht. Der obige Satz vom ewigen Grunde der Welt in Gott bezieht sich ausdrücklich nicht bloß auf das abstrakte Wissen und Wollen, sondern auch auf das reale Sein und Wesen Gottes, von welchem jenes ja überhaupt nie losgerissen werden kann und darf. In dem Sohne als Logos, in welchem dem Vater das Pleroma des göttlichen Wesens gegenständlich wird, liegen die realen — nur nicht vereinzelten und unmittelbaren — Urbilder, die Potenzen und Ideen der geschaffenen Welt, und nach seinem Bilde zunächst ist, wie der Mensch in höchster Instanz, so im weiteren und niederen Sinne die ganze Welt geschaffen, — nicht bloß „durch“ ihn, sondern auch „in“ ihm. Darum ist sie ein κόσμος, ist gut und an ihrem Theile vollkommen, ein Spiegel und Abdruck des göttlichen Wesens selbst in seiner Mannigfaltigkeit und unendlichen Fülle sowohl, als in seiner geordneten und innigen Einheit,

ein vollendeter Lebens-Organismus, der im Ganzen wie in den einzelnen Theilen jene vielgestaltige Liebesweisheit Gottes nach seinem Maße offenbart, deren höchsten Erweis der Apostel in der zweiten geistigen Schöpfung uns zeigt. Diese ist Wiederherstellung der ersten, schließt aber zugleich diejenige — jetzt nur anders vermittelte — Vollendung derselben in sich, welcher jene von Anfang an zuzureifen bestimmt war. Die Welt war, wie sich nach der einen Seite hin aus dem erörterten Verhältniß zum Schöpfer ergibt und die Schrift andeutet, von Anfang an pneumatisch angelegt. Aber vor der Hand in ihrer Materialität somatisch und psychisch begründet und ausgeprägt (1 Cor. 15, 45 ff.), war sie doch auch nicht gleich am Anfang fertig, sondern zur Entwickelung bestimmt, durch welche sie in organischem Fortschritt ihrem Verklärungsziele zugeführt werden sollte. Dies liegt nach der anderen Seite hin nothwendig in dem Begriffe eines in endliche Daseinsformen schöpferisch herausgesetzten ursprünglich göttlichen und ewigen Lebens, und es wird wie durch das reiche Nebeneinander von Natur und Geist auf jedem Stadium der Weltentwickelung, so auch durch das Nacheinander dieser verschiedenen Phasen die unerschöpfliche Fülle und Gestaltungsfähigkeit jenes gottentsprungenen Lebens und die Tiefe der göttlichen Schöpfergedanken selbst erst recht in das volle Licht gesetzt.

Ja wir werden hier nicht irren, wenn wir jene ewige Selbstvollendung des göttlichen Wesens aus der Tiefe und Fülle seiner Natur zur Persönlichkeit im zeiträumlichen Abbilde der Welt gleichsam auseinandergelegt finden sowohl in dem Unterschiede von Natur- und Person-Leben, wie am Menschen selbst — wovon später — so auch im Gesammtverhältniß von Natur und Menschheit, als in dem Entwickelungsfortschritte zu immer vollendeterer geistiger Verklärung, welcher wie der Menschheit so mit ihr und durch sie der gesammten Schöpfung überhaupt geordnet war und ist. Insofern darf dann wohl gesagt werden, die geschaffene Natur habe ihr specielles Urbild an der „Natur“ in Gott, aber es muß dann nur jede Einmischung fremdartiger emanatistischer Elemente streng gemieden werden, als wenn z. B. diese Natur Gottes gleichsam ohne sein persönliches Wissen und Wollen eine Naturwelt endlicher Art aus sich habe hervorgehen lassen, welche dann erst durch eine zweite, eigentlich persönliche Thätigkeit Gottes pneumatisirt werden müßte. Wie in ihm als dem absoluten Geiste nie und nirgends ein Moment des blinden — naturhaft ungeistigen — Seins ist, so auch kein blindes Wirken der Art, sondern was wir sagen dürfen ist nur dies: daß Gott aus der Fülle seiner substanziellen Wesensherrlichkeit oder Natur in freiestem persönlichem Wissen und Wollen für das endliche Dasein als naturhaftes und ebenso für dasselbe als persönlich geistiges und ethisches aus seinem heiligen Personleben die lebendige Idee und Kraft genommen hat, so daß dem geschaffenen Gesammtleben in Folge davon der Karakter gottesbildlicher Güte und Vollkommenheit, das Verhältniß der „ὁμοιουσία“ (1 Joh. 3, 2) zu Gott, in seinem Maße zukommt.

Wenn die Welt nun diese Eigenschaft in einem zeitlichen Werden immer vollständiger entfalten soll, so versteht sich von selbst, daß diese Entwickelung in bestimmten Wegen und Maßen nach Gottes Ordnung sich zu vollziehen hat, das Leben der Welt also wie in seinem Dasein, so auch in seinem Bestehen und Bewegen ein abhängiges ist. Andererseits muß seine Bewegung, soll sie wirklich Leben bleiben, zugleich eine irgendwie selbständige, freie sein. Und dasselbe wird auch durch den Karakter der Gottesbildlichkeit, zunächst der Aehnlichkeit mit dem Sohne, gefordert, welchen wir der Welt zuerkennen mußten. Wie die organische Lebensfülle der innergöttlichen Verhältnisse wesentlich auf einer solchen Durchdringung von Selbständigkeit und Abhängigkeit ruht, so mutatis mutandis auch hier. Gerade dies Ineinander beider Eigenschaften mit überwiegender Abhängigkeit ist die heilige Grundordnung für alles geschaffene Wesen als solches, und nur sofern die Welt derselben getreu bleibt, ist sie was sie sein soll, d. h. auf allen Stufen ihrer Entwickelung wie ein Abbild, so ein thatsächliches Lob Gottes und wird es dann am lautesten und herrlichsten sein, wenn am erreichten Ziele dereinst alle ins endliche Gefäß gelegten Keime ewiger Natur auch ihre Früchte in die Ewigkeit hineintragen werden, zur Ehre des Schöpfers und der Geschöpfe Seligkeit (1 Cor. 15, 28; Röm. 8, 18 ff.).

In diesem Sinne sagt die Schrift, daß die Welt geschaffen ist aus Gott, durch Gott, zu Gott — in Gott. Daß Geschöpfe sich diesem Verhältniß, soviel an ihnen ist, entzogen haben, das und nur das ist's, was diese Harmonie im Sein und Werden der Welt gestört und sie in einen Zustand versetzt hat, da sie nun nicht mehr gut, „die beste" ist, welcher vielmehr eine besondere, neuschöpferische, Wirksamkeit Gottes nothwendig macht, um sie ihrem Ziele wieder zuzuführen. Indem aber diese Neuschöpfung einerseits auf so unerwartete Weise durch die höchste denkbare Selbstmittheilung Gottes an die Welt geschieht, und doch andererseits eben darin dem Wesen Gottes nach der ethischen und metaphysischen Seite ebenso angemessen bleibt, als sie den einmal geordneten Gang der Weltentwickelung nicht gewaltsam durchbricht, sondern auch hier die vollendete Angemessenheit zum Gegebenen bewahrt (cf. § 5), offenbart sich die göttliche Macht, Weisheit und Liebe dadurch nur um so vollendeter, und wir können im Licht dieses Ausganges sichere Rückschlüsse machen auf das schon ursprünglich der Welt gesteckte Ziel.

Daß die geschaffene Welt besteht und diesem Ziele zugeführt wird, beruht auf der göttlichen Erhaltungs- und Leitungsthätigkeit an ihr. Diese bildet den zweiten Hauptgegenstand unserer Betrachtung. Es liegt in dem Grundverhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer, daß jenes, wie ursprünglich das Dasein überhaupt, so auch fortdauernd all sein Bestehen und Bewegen von Gott hat. Erstens hat es dasselbe ausschließlich kraft des schöpferischen Willens in seiner fortdauernden Selbstbethätigung als erhaltenden. Das All müßte sofort in sein Nichts zurücksinken, ließe Gott diese aufhören. Weil aber und so lange

diese göttliche Thätigkeit fortdauert, bleibt das Geschaffene auch wesentlich so stehen, wie der Schöpfer es gesetzt und geordnet hat. Zweitens nämlich kann dasselbe in der Art und Weise seines Bestehens und Bewegens in letzter Instanz ebensowenig von etwas Anderem abhängig sein, als von demselben Willen des Schöpfers, und bei aller vermittelten Ursächlichkeit und relativen Freiheit des Geschöpfes ist dasselbe in dieser Beziehung doch letztlich genöthigt, auch gemäß dem schöpferischen Willen sich zu bewegen, als dem das Ganze und Einzelne leitenden.

Diese doppelte Thätigkeit nun, die erhaltende und leitende, übt Gott durch den Allvermittler, den Sohn, als den der Welt immanenten und doch über sie frei erhabenen λόγος θεός, worüber wir hier nicht näher zu handeln haben, da der Satz selbst bereits mehrfach ausgesprochen ist, das quomodo dieses Verhältnisses des Mittlers aber sowohl zum Vater, als zur Welt, ein überhaupt uns geheimnißvolles bleibt.

Diese Doppelthätigkeit gestaltet sich aber sehr verschieden je nach den verschiedenen Objekten derselben und nur so können wir in die nähere Darlegung des Gegenstandes eingehen, daß wir diesen Unterschied zu seinem vollen Rechte kommen lassen.

Wir betrachten die göttliche Erhaltungs- und Leitungsthätigkeit zuerst in Bezug auf die unpersönliche Welt oder die Natur.

Sie ist ihrem Wesen nach nicht ein ordnungsloses willkürliches, atomistisches Schalten, aber ebensowenig eine mechanisch gebundene, leblose Wirksamkeit, sondern eine organisch lebendige, also mannigfaltige und freie und doch ebenso organisch einheitliche, fest und harmonisch geordnete. Daher vollzieht sich im Allgemeinen der gewöhnliche, ordentliche Gang im Bestehen und Bewegen des Geschaffenen nach den einmal vom Schöpfer gesetzten Weisen und Maßen. Nicht außer und neben der Wirksamkeit der endlichen Causalitäten, sondern im Allgemeinen und wesentlich in denselben beschlossen, als ihr Lebensprincip, liegt das göttliche Walten. So gefaßt hat die Lehre von den der menschlichen Betrachtung a posteriori entgegentretenden sogenannten Naturgesetzen durchaus ihre Wahrheit und ihr Recht. Gottes Satzungen, Gesetze sind es, und eben darum auch wirklich gültige und bleibende (Gen. 1, 14. 20. 24; 8, 22; Ps. 104, 19; 148, 6; Jerem. 31, 35 ꝛc.; 33, 25 ꝛc.). Nur so wird unsere Anschauung wirklich den Eigenschaften des göttlichen Wesens, seiner Allmacht und Allwirksamkeit, wie seiner Unveränderlichkeit und Weisheit gerecht. Jede Leugnung des einen oder des anderen Faktors in diesem Ganzen, es sei im mißverstandenen religiösen oder wissenschaftlichen Interesse, kann die Wahrheit nur verkümmern oder entstellen. Jede wahre und tiefe Naturbetrachtung dagegen bestätigt das nach der Schrift von uns Gesagte in beiderlei Hinsicht: die geordnete und erkennbare Regelmäßigkeit, den lebendigen Causalzusammenhang im Einzelnen und Aeußeren des Verlaufes der Weltbewegung, aber ebenso auch die Transcendenz des letzten in derselben waltenden und überall durchwirkenden Lebensgrundes. Der heutige Materialismus leugnet freilich dies Zweite, aber er wird darüber zum Narren, indem er, weil mit dem starren Stoff als solchem

nun einmal nichts anzufangen ist, das x der „Kraft", als bewegende Ursache alles Lebens, in jenen auf eine durchaus unvernünftige und willkürliche Weise hineindichten muß.

Ueberhaupt aber findet ein falscher Anspruch vermeintlicher Wissenschaftlichkeit seine Zurückweisung, der berechtigte des Glaubens dagegen seine nothwendige Befriedigung durch die weitere Bestimmung des Verhältnisses: daß diese gottgesetzte Ordnung insofern allerdings immer eine freie bleibt, als Gott eben nicht mechanisch, von außen und somit unfrei, an sie gebunden, gleichsam in sie eingeschlossen ist, sondern vielmehr seinem Wesen an und für sich wie seinem Grundverhältniß als Schöpfer zur Schöpfung zufolge lebenskräftig und frei in ihr und daher beziehungsweise über ihr waltet. Wenn die gewöhnliche Ordnung für die gewöhnlichen Verhältnisse und Zwecke das Angemessene und darum eben das Wirkliche ist, so müssen andererseits außerordentliche Ereignisse, Zustände, Zwecke auch außerordentliche Mittel fordern. Und da, im Interesse der höheren Zwecke seiner Weisheit und Liebe, geht denn Gott im sogenannten Wunder von jenem ordentlichen Gange ab, in einen außer- oder überordentlichen ein (cf. § 5). Das Wunder in dieser seiner wesentlichen Außerordentlichkeit oder Uebernatürlichkeit ist das stete Thatzeugniß der göttlichen Herrschermacht über die Welt und als solches von so hoher Bedeutung. Nicht für die Natur selbst, welche das Außerordentliche weder faßt noch veranlassen kann, aber für die Menschenwelt, für deren Leben das gesammte Naturgebiet nur Stoff und Stätte darbietet.

Dies zweite und höhere Gebiet der Weltbewegung, das Menschenleben und seine Geschichte, in welchem das gottgeordnete Maß geschöpflicher Freiheit, ohne welche keine Persönlichkeit und also auch keine volle Gottesbildlichkeit vorhanden wäre, seinen unverkürzten Spielraum fordert, dies ist es, in welchem das Verständniß des göttlichen Erhaltens und besonders Leitens uns allerdings um vieles schwerer wird, als in dem Gebiete des Naturlebens. Gleichwohl gilt nach der Schrift in ihrem Gesammtzusammenhang, wie nach dem unverkümmerten Zeugniß des Gottes- und Gewissensbewußtseins im Allgemeinen dasselbe Grundgesetz, welches wir soeben aufstellen mußten, auch hier, nämlich das wesentliche Ineinandersein von urgründlicher göttlicher und vermittelter menschlicher Wirksamkeit, nur freilich ist erstens das Verhältniß beider Faktoren ein anderes als im Naturgebiete, und zweitens die Art und Weise, wie dies Ineinander sich gestaltet, eine sehr verschiedene, je nach der ethischen Stellung des persönlichen Geschöpfes zu Gott.

Wir müssen hier durchaus das Doppelte behaupten: Erstens, daß kein menschliches Thun, es sei welches es wolle, im objektiven Sinne, außer und ohne Gott ist, sondern stets von seiner nicht nur erhaltenden, sondern zugleich und letztlich auch immer leitenden Thätigkeit getragen und umschlossen ist; von der erhaltenden, welche die Bedingungen der geschöpflichen Freithätigkeit darbietet, und von der leitenden, welche die Gestalt, die Formen und Folgen derselben bestimmt. Aber auch

zweitens: daß Gott in und an dem Menschen nichts thut, wodurch dessen relative Freiheit absolut aufgehoben würde, d. h. wodurch ihm die Selbstbestimmung namentlich auch insofern benommen würde, daß sein innerstes persönliches Verhalten zu Gott, der sittlich religiöse Gehalt seines Wollens und Handelns ihm jemals mechanisch gegeben oder magisch beeinflußt würde. Kurz und concret ausgedrückt behaupten wir also eine wesentliche metaphysische — naturhafte und geschichtliche — Abhängigkeit und eine ebenso wesentliche ethische Freiheit des persönlichen Geschöpfes.

Beides ist nicht nur Postulat der Idee Gottes sowohl als des persönlichen Geschöpfes, sondern ebensosehr die durchgängige Grundanschauung der heiligen Schrift, alten und neuen Testamentes, welche die Immanenz und die Transcendenz Gottes überall so unmittelbar und lebendig verbindet. Es dürfen nur, um dies zu erkennen, nicht einzelne Worte und Darstellungsformen aus dem Ganzen des Schriftzusammenhanges herausgerissen werden, welche je nach Maßgabe des besonderen Bedürfnisses nur die eine von beiden Seiten gerade herausheben. Es gibt viele einzelne Stellen, welche der oberflächliche Deismus und Pelagianismus, und manche auch, welche der starre Determinismus in metaphysischer und selbst in ethischer Beziehung für seine Lieblingsidee ausbeuten kann und nur zu gern benutzt (cf. §. 38). Aber dies Verfahren ist ein ungeistiges und den Auslegungsgrundsätzen durchaus zuwiderlaufend, welche wir im § 12. festgestellt haben.

Freilich ist nun dieses Ineinander zweier verschiedenen, einer absoluten letzten und einer relativen nächsten, beiderseits, ob auch in verschiedenem Maße, freien Ursächlichkeiten, das Ineinswirken göttlicher Freiheit und menschlicher Freiheit, in seinem quomodo für uns immer ein Räthsel, ein Geheimniß. Wir können und müssen es denken, setzen, begrifflich formuliren, denn wir finden es in der Schrift wie in der Erfahrung thatsächlich und in dem auf beide gegründeten gläubig vernünftigen Denken nothwendig gegeben, aber wir können es nicht vorstellen und im Einzelnen ihm nachrechnen. Auch in dieser Beziehung jedoch haben wir uns in der Einleitung bereits principiell erklärt (cf. § 13. 14.) und nur das ist hier, beim Blick auf die späteren soteriologischen Fragen, welche unmittelbar hier einschlagen, mit Nachdruck hervorzuheben, daß die Schwierigkeit des Verhältnisses nicht etwa, wie man oft meint, erst dort, bei der besonderen evangelischen Heilslehre (von der Gnadenwahl u. s. w.) stattfindet, sondern, richtig verstanden, genau ebenso schon hier, bei dem noch ganz allgemeinen, aber schrift- und erfahrungsmäßig ernstlich gefaßten Vorsehungsglauben.

Wohl hat man von jeher, auch von gläubigem Standpunkt aus, verschiedene Versuche gemacht, durch eine scharf abgrenzende Theilung des Gebietes, d. h. durch unterscheidende Sonderung und Vertheilung der Ursächlichkeit auf die beiden Faktoren das Dunkel jenes „Ineinander" zu lichten. Und das im wissenschaftlichen Interesse mit gutem Grund und Recht. Aber ebenso wahr ist, daß man, wenn man darin weiter, als

uns zusteht, d. h. von der sicheren Grundbestimmung abgeht, welche wir in dem obigen Doppelsatze ausgesprochen haben, den Knoten immer, statt ihn zu lösen, vielmehr zerhauen und in der einen oder der anderen Weise auf unhaltbare Folgerungen geführt werden wird. Man vergißt, daß das Verhältniß, noch abgesehen davon, daß der eine Faktor eben Gott, der in seinem Wesen und Wirken schlechthin Unbegreifliche, ist, nicht ein mechanisches, sondern grundwesentlich ein organisches ist, also an dem königlichen Geheimniß des Lebens Theil hat, welches allenthalben unser endliches Begreifen übersteigt.

Am richtigsten und wesentlich im Sinne unserer Grundidee hat ohne Zweifel die lutherisch-kirchliche Dogmatik, auf dem besonders von Melanchthon später gelegten Grunde (im Gegensatz gegen seinen früheren, von Luther, wie es scheint niemals ganz aufgegebenen, und vollends gegen den calvinischen Standpunkt) die hierher gehörigen näheren Bestimmungen gegeben in ihrer Lehre von dem concursus und der gubernatio Dei (cf. H. Schmid, die Dogmatik der ev. luth. Kirche § 21).

Was im Verhältniß zur Natur, zumal der leblosen, mehr nur als einfache conservatio des Ganzen und Einzelnen auftritt, das φέρειν τὰ πάντα (Hebr. 1.) erleidet durch die relative geschöpfliche Freiheit, also namentlich im Verhältniß Gottes zum Menschen eine bestimmte Modification, und tritt in dieser selbständig auf als der concursus dei zur menschlichen Freithätigkeit. Durch denselben gibt Gott dem Menschen die äußeren Bedingungen derselben und ist somit in äußerer Beziehung die letzte wirkende Ursache aller menschlichen Handlungen, auch der bösen, welche ja überhaupt nicht vollzogen werden könnten, wenn nicht Gott dem Geschöpf dazu die physisch-psychischen Kräfte fort und fort verliehe. Zweitens aber ist Gott auch die bestimmende Ursache der menschlichen Handlungen in äußerer Beziehung, sofern er durch seine gubernatio dem Einzelnen, wie er ihn als Schöpfer physisch und psychisch individuell ausgerüstet hat, nun auch seinen ganzen Lebens- und Bildungsgang, seine Stellung und Berufung in der Menschheit ordnet, die Stufen und Grenzen seines Lebens und Wirkens im Allgemeinen und Besonderen bestimmt und so die Veranlassung allenthalben gibt zu der gesammten äußeren Gestalt und Entwickelungsform, welche das menschliche Handeln, das böse wie das gute, annimmt.

Nicht minder endlich hat er auch die Folgen desselben allein in seiner leitenden Hand, nicht nur die letzten, ewigen, sondern auch schon die nächsten, zeitlichen, nach allen Seiten hin. Und indem er diese seine Bestimmung der Formen und Folgen des menschlichen Handelns überall durchführt, leitet er das Leben und Wirken der Gesammtheit wie des Einzelnen seinen bestimmten Zwecken zu, von denen der Mensch, schon der Fromme oftmals, zumal aber der Gottlose, wenig oder nichts weiß. So ist Gott auch die zwecksetzende Ursache alles menschlichen Handelns und dasselbe ist also seinem ganzen Umfang nach, am Anfang, Mittel und Ende, in metaphysischer oder äußerer Beziehung von Gottes Walten getragen, gestaltet und geleitet — umschlossen von demselben oder in

dasselbe eingeschlossen. In diesem Sinne mußten auch wir unseren obigen ersten Satz aufstellen. –

Aber von dieser gesammten äußeren Seite desselben, wo das geschöpfliche Wirken, wenngleich nicht in derselben Weise, wie die Bewegung des Naturlebens und nicht absolut, aber doch wesentlich als abhängiges, nur als causa secunda, und Gott allein als causa prima s. principalis auftritt, müssen wir nun allerdings, wenn wir unserm obigen zweiten Satz getreu bleiben wollen, bestimmt unterscheiden die innere Seite, das eigentliche ewige Wesen, oder den ethischen Gehalt des geschöpflichen Handelns. In jenem metaphysischen Gebiete ist der Mensch entschieden abhängig von Gottes Gaben und Fügungen, in diesem ethischen, wo es sich dem Begriffe nach um persönliche Selbstbestimmung, um den Gebrauch handelt, den der Mensch von der Summe aller jener Gaben Gottes — im weitesten Sinne dieses Begriffes — macht, ist er ebensosehr frei. Hier ist er die bestimmende Ursache von dem, was er ist und thut, und in Bezug auf die böse Willensrichtung im Ganzen und Einzelnen die einzige Ursache, oder genauer: Gott ist hier schlechthin nicht Ursache. Denn allerdings ist der einzelne Mensch im natürlichen Zustande gerade hier wiederum auf das Bestimmteste abhängig, von der Gesammtheit des Geschlechts in seiner Sündigkeit, von dem Gesetze in den eigenen Gliedern und dem Gesetz der Sünde, letztlich von dem Einfluß des Satans. Diese falsche Gebundenheit, welche den Menschen hindert, seine wahre Persönlichkeit und Freiheit in Gott zu finden, ist ja eben die unvermeidliche Folge der falschen Emancipation von Gott.

Wo und sofern dagegen diese Grundverkehrtheit aufgehoben ist, oder von der Wahrheit übermocht zu werden beginnt, d. h. in jeder guten Regung und Richtung des Wollens und Handelns ist der Mensch allerdings auch nach dieser ethisch materialen Seite hin wesentlich wiederum causa secunda, und Gott prima, fons principalis. Denn dem Grundverhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer zufolge besteht das für jenes einzig mögliche und wahrhaft Gute wesentlich und ausschließlich eben in einem Wollen und Handeln, nach Herz und Leben, welches Gott zur causa activa hat, während der Mensch sich receptiv und reproduktiv verhält (cf. § 1). Demnach kann es wohl leicht so erscheinen, als sei doch auch hier auf dem ethischen Gebiete, nach beiden Seiten hin, der bösen und der guten, eigentlich keine wirkliche Freiheit vorhanden. Aber mit Unrecht. Denn was zuerst das Böse betrifft, so ist gerade die absolute Sünde, die eigentlich und allein endgültig entscheidende, wie später nachzuweisen sein wird, nicht verursacht durch fremde Gewalt. Dies würde vielmehr ihren Begriff in sich selbst aufheben, nach welchem sie gerade wesentlich freie That des persönlichen Geschöpfes ist (vgl. § 32 ff.). In Ansehung des Guten aber ist der Mensch hier in ganz anderem Sinn und Verhältniß causa secunda, als rücksichtlich jener äußeren Seite, d. h. wesentlich nicht passive, sondern, wie das im Begriff der Receptivität und Reproduktion für ein persönliches Wesen liegt, vielmehr

relativ frei, kindlich frei. Dem gemäß gestaltet sich allerdings, wie leicht erhellt, für Den, welcher hier im ethischen Centrum in diesen Stand kindlicher Freiheit wirklich eingetreten ist, auch das Verhältniß zu jener ganzen äußeren, peripherischen oder metaphysischen Seite des Daseins und Lebens wenigstens subjektiv anders. Es findet dann auch hier ein Verhältniß kindlich freien Nehmens, Erkennens und Folgens zu allem von Gott Gegebenen statt. Aber der objektive Sachverhalt für dies Gebiet, die wesentlich und thatsächlich abhängige Stellung in denselben wird doch auch für das Kind Gottes nicht geändert, und Gott waltet hier immer in letzter Instanz unbeschränkt. Physisch-psychiche Begabung oder Nichtbegabung, irdisches Glück oder Unglück, Erreichung oder Nichterreichung menschlich befriedigender Ziele, Gesundheit oder Krankheit, Zeit und Art des Lebensendes — Alles dies ist und bleibt zuletzt ausschließlich in Gottes Hand für die Gotteskinder, wie für die Welt.

Für das andere, centrale, ethisch pneumatische Gebiet dagegen ist, trotz des über die Abhängigkeit des Menschen auch in dieser Beziehung vorher Bemerkten, außer allem Zweifel, daß hier, wenigstens im Centrum dieses Centralkreises, d. h. in Betreff des innersten ethischen Gehaltes der Persönlichkeit und ihres Thuns im Ganzen und Einzelnen, der Satz von der göttlichen Selbstbeschränkung seine volle Geltung behalten muß und wirklich behält. Hier will er, weil er einmal freie Wesen — im bezeichneten bestimmt begrenzten, aber doch wesentlich realen Sinne freie — geschaffen hat, ein für allemal nicht als der Absolute, d. h. nicht necessitirend, wirken wie er es in der Natur und dem äußeren naturhaften Gebiete des Menschenlebens will und thut. In dieser innersten Beziehung kann und muß man den Begriff der Zulassung Gottes gelten lassen, wenn man nicht Gott zum Verursacher des Bösen machen will, während er, allgemein, auch auf das Aeußere, angewendet, allerdings leicht zu jener falschen Vorstellung führt von einer Menschenwelt, welche im Allgemeinen wesentlich ihre Wege geht und nur auf äußerliche Weise hie und da von Gott gefördert oder gehindert wird; eine Anschauungsweise, welche ebensowenig den Postulaten des Glaubensbewußtseins und den Zeugnissen der heiligen Schrift, als einer tieferen Erfahrungsbeobachtung der Geschichte und des menschlichen Wesens, sowie einem gründlichen Denken jemals genügen kann. Man mag im uneigentlichen Sinne immerhin auch hier wohl den Ausdruck „Zulassung“ brauchen, und für das populäre Bewußtsein ist er schwer entbehrlich, aber die Wissenschaft muß ihn hier abweisen.

Dabei versteht sich übrigens das von selbst, daß Gott auf dem ethischen Gebiet nicht etwa bloß in den Frommen organisch das Gute schafft, und in den Bösen das Böse mechanisch passiv zuläßt, sondern vielmehr, um aus Bösen Gute zu machen, auf alle Weise, auch innerlich unmittelbar, züchtigend und ziehend an denselben wirkt, und nicht minder das vorhandene, entweder für die Zeit oder überhaupt unheilbare geschöpfliche Böse, in den Teufeln wie in den Menschen, frei einordnet in den um-

fassenden Weltplan seiner Liebesweisheit und Allmacht. Aber Zug und Zucht ist in allen Gestalten gleichwohl niemals Zwang und Ordnung, niemals Verursachung.

Unter diesen näheren Bestimmungen also, wie wir sie bereits anfangs kurz angedeutet haben, gilt uns denn der oben aufgestellte Satz von dem allgemeinen Ineinander urgründlich göttlicher und vermittelter menschlicher Wirksamkeit und die klare Feststellung und consequente Durchführung dieser Bestimmungen ist von wesentlicher dogmatischer und praktischer Bedeutung. Aber das in dem Grundverhältniß einmal liegende Geheimniß ist auch so immer nicht gelöset und kann für unser endlich stückwerkliches Denken überhaupt nicht gelöset werden.

Denn einerseits hängt ja eben auch dieser innerste ethische Gehalt der einzelnen Persönlichkeit, diese freie ethische Grundrichtung, für den menschlichen Blick und seine empirische Beobachtung immer auf eine unentwirrbare Weise zusammen mit den tausendfachen Bedingungen, in welche der Einzelne ohne sein Zuthun gesetzt ist, mit dem metaphysischen Gebiete, wo er nicht frei ist. Dies ist sosehr der Fall, daß die glaubenslose Verstandesnachrechnung bekanntlich fast immer zu dem Resultate kommt, die vermeintliche ethische Selbstbestimmung sei vielmehr rein aus den Einflüssen des Zeitgeistes und der Gesellschaft, der Familie und der Erziehung, der physischen und psychischen individuellen Bestimmtheit zu erklären. Die ernstliche und lebendig durchgeführte Anerkennung der ethischen Freiheit ist und bleibt in der That Glaubenssache. Andererseits aber ist wiederum auch das ganze Gebiet des naturhaften und geschichtlichen Lebens, die metaphysische Seite des geschöpflichen Daseins, welche wir als eingeschlossen in den göttlichen Willen bezeichnen mußten, dies doch nicht in der Weise, daß der Mensch nun hier total auf die Stufe der bewußtlosen und unfreien Natur herabgedrückt würde. Es gibt wirklich eine relativ freie Bewegung der Persönlichkeit auch hier, — der Eine braucht auch abgesehen von ethischen Motiven, seine Gaben und die gottgegebenen Verhältnisse thätig und kräftig, der Andere nicht u. s. f. und freie Selbstbestimmung ist darin nicht zu leugnen. Deshalb behaupteten wir auch ausdrücklich eine verschiedene Weise des göttlichen Wirkens in Bezug auf die unpersönliche Natur und auf die Naturseite des persönlich menschlichen Lebens und sagten von dieser doch nicht eine absolute, sondern nur eine vorwiegende, wesentliche Abhängigkeit oder Unfreiheit aus. Aber dann muß auch sofort anerkannt werden, daß von dem Ineinander göttlichen und menschlichen Wirkens, menschlicher Abhängigkeit und Freiheit auf diesem Gebiet ganz dasselbe gilt, was auf dem ethischen, kurz was von diesem Verhältnisse überhaupt seiner Natur nach gilt, — daß es ein geheimnißvolles ist. Wie der Begriff der ethischen Persönlichkeit, so ist letztlich derjenige der freien Persönlichkeit überhaupt ebenfalls Glaubenssache, und beide pflegen daher mit einander zu stehen und zu fallen.

Die Hauptfrage bleibt indeß immer die nach dem ethisch persönlichen Leben und freien Handeln, und hier wiederum nicht sowohl die vorher

erörterte, über das Verhältniß desselben zu seiner naturhaft und geschichtlich gegebenen Basis, sondern die andere nach seinem Verhältniß zu Gott und dem Walten seiner allumfassenden und alldurchdringenden Freiheit. Dies Verhältniß tritt zumal dann in seiner ganzen Schwierigkeit hervor, wenn die Gesammtentwickelung des Reiches Gottes und der Welt überhaupt, besonders deren endlicher Ausgang in Frage genommen wird. Die ethischen Resultate sind es unleugbar, an denen sich Werth oder Unwerth, Gottgemäßheit oder Gottwidrigkeit der Weltentwickelung bestimmen und messen. Gerade diese aber sollen ausschließlich auf die geschöpfliche Freiheit gegründet sein. Danach fiele die eigentliche Entscheidung über das Gesammtresultat der ganzen Weltgeschichte, über das Gelingen oder Mißlingen des ganzen Weltplanes Gottes, wenn man sich so ausdrücken darf, auf die Seite der geschöpflichen Causalität. Dabei beruhigt sich aber der Glaube nicht. Er kann und will vielmehr nur in der göttlichen Allmacht und Weisheit hier das zuletzt siegreiche Princip sehen, und wirft sich, wie so manche Schriftstellen zeigen, in diesem ihm angestammten höchsten religiösen oder theologischen Interesse, ehe er jene Folgerung zugibt, viel lieber in die entgegengesetzte, orientalisch theopantistische Betrachtungsweise, gegen welche doch wieder die andere occidentalische, anthropologische und ethische, und zwar in der Schrift, zumal im neuen Testamente, nicht minder festgegründete Betrachtungsweise ihren immer erneuten Protest einlegen muß [1]). Auch der Recurs auf jenen Satz vom „ewigen Zugleich", d. h. von der wesentlichen Ueberzeitlichkeit des göttlichen Wissens freier menschlicher Entscheidungen, so wahr er an und für sich ist, so wichtig er im antiprädestinatianischen Interesse genannt werden muß, genügt offenbar für die hier in Rede stehende Frage nicht. Er kann nur die Gottesunwürdigkeit ausschließen, daß der Schöpfer von dem Ausgang der Weltentwickelung überrascht werden könnte, wie ein Mensch, aber nicht die andere, daß er möglicherweise von Ewigkeit nichts anderes voraussehen könnte, als ein wesentliches Mißlingen seines ganzen Schöpfungs- und Erlösungsplanes, weil thatsächlich fast Alle seine Heils-Anstalten frech verachteten und unbenutzt ließen. Es läßt sich unserer Frage wohl auf keine andere Weise beikommen, als durch den doppelten Satz: Erstens, daß die Natur des von Gott zugelassenen adamitischen Gemeinverderbens eine solche sei, daß dessen Macht gegenüber diesem eminenten Heilmittel der gottmenschlichen Erlösungsgnade dem Begriffe nach keine unüberwindliche bleibt, und von Gott als eine solche erkannt werde, die sich thatsächlich, wenn nicht bei Allen, so doch bei sehr Vielen auf diesem Wege überwinden lassen wird. Wäre es anders, so würde Gott nicht erst eine Welt, zunächst eine Menschheit, geschaffen haben, so aber hat er es gethan, und in seiner Zulassung diesen Weg mit ihr eingeschlagen, welcher allerdings erst scheinbar Alles verloren gibt, aber nur

[1]) Vgl. das Nähere über dies Verhältniß in § 38.

um es dann dem größten Theile nach um so sicherer wieder zu gewinnen. Zweitens, sofern auch ganz abgesehen von diesem adamitischen Gemein-Verderben die Möglichkeit selbsteigener freier und absoluter Widerspenstigkeit, zur diabolischen Sünde, an und für sich der einzelnen menschlichen Persönlichkeit als solcher allerdings offen bleibt, und bei Manchen ebenso zur Wirklichkeit wird, wie in der Engelwelt, wird zu sagen sein, daß Gott, auch wenn er jeder necessitirenden Beeinflussung der ethischen Sphäre sich enthalte, ja eben doch die metaphysische so ganz in seiner Gewalt habe und daher immer dafür zu sorgen im Stande sei, daß ihm „ein Same bleibe" und nicht der ganze Liebesplan mit der Welt an dem geschöpflichen Widerstreben scheitere oder doch wenigstens der Hauptsache nach vereitelt werde. In seiner Hand steht es ja allein, ob ein Embryo zum Leben kommen soll, oder nicht, und so kann er, ohne die Freiheit der einmal gewordenen Menschen irgend aufzuheben, in seiner Allwissenheit doch dafür stehen, daß der Ausgang seines großen Werkes an der Menschheit kein seiner ganz unwürdiger sei. Aber je mehr man den Gedanken ins Einzelne verfolgt, desto weniger kann man ihn wirklich erschöpfend finden. Wenn Jesus von dem Verräther sagt; „es wäre dem Menschen besser, daß er nie geboren wäre" — (Matth. 26, 24) so liegt stets die Frage nahe, warum ihn dann Gott geboren werden ließ? — Und ebenso könnte man fragen: Warum schuf Gott solche Engel, von denen er vorausah, daß sie Teufel werden würden? — warum nicht bloß solche, von denen er wußte, sie würden in seiner Gemeinschaft beharren? — Wir fühlen, daß wir darauf keine genugsame Antwort haben, weil wir ein Gebiet betreten haben, welches unser Begreifen übersteigt (Röm. 11, 33—36). Und so wird es nach Allem doch dabei bleiben müssen, daß wir einen tiefsten Grund des geheimnißvollen Gesammtverhältnisses zwischen Gott und der persönlichen Creatur anzuerkennen haben, welcher, so gewiß er jene oben festgestellten Bestimmungen über das wesentliche quid et quare (Grund, Wesen und Ziel) nicht wieder verschlingen soll und darf, doch in seinem quomodo von unserm jetzigen stückwerklichen Denken sich nicht vollständig will erhellen lassen, sondern uns vielmehr anweiset, stark im Glauben, des dereinstigen Schauens getrost zu warten, welchem auch das seiner Natur nach so einzige und geheimnißvolle Verhältniß des Absoluten zum Endlichen, des Schöpfers zum Geschöpfe sich enthüllen wird.

Zweiter Theil.

Die Anthropologie oder die Lehre vom Menschen.

Vorbemerkung.

Strenggenommen ist die Ueberschrift dieses Theiles zu eng und müßte lauten: Von der vernünftigen Creatur. Denn auch von den Engeln ist die Rede. Aber die Lehren der Schrift über diese sind von der Art, daß uns von diesen Geistern wesentlich nur das gesagt wird, was ihr Verhältniß zur Menschheit irgendwie angeht. Daher können wir a parte potiori für unsern Gesichtskreis die Ueberschrift mit Fug in der obigen Weise stellen, und es dürfte diese Anordnungsweise der anderen, wonach die Angelologie zwischen der Lehre von Gott und der Lehre vom Menschen, als Anhang der ersteren, eingeschoben wird, doch vielleicht vorzuziehen sein, nicht nur darum, weil wir über das Verhältniß dieser unserer Mitgeschöpfe zu Gott und untereinander, abgesehen von der Menschenwelt, wirklich so wenig Offenbarung haben, sondern auch darum, weil dieselben durch jene Stellung im System in eine noch unmittelbarere oder erhabenere Gottesnähe, im Unterschied von den Menschen, zu treten scheinen, als ihnen die heilige Schrift und zumal die neutestamentliche Offenbarung, im Vergleich mit den letzteren, gibt. Und diesem anthropologischen Princip getreu, wollen wir auch nicht zuerst von den Engeln, als guten und als bösen, handeln, sondern bei dem sündlosen Urstande der Menschen erst auf die Engel als gute zurückgehen, dagegen hieran unmittelbar die Lehre von den bösen Engeln anknüpfen. So bleibt dieser Gegenstand in sich unzerrissen und wir gewinnen zugleich den richtigen Boden für die dann folgende Betrachtung der Sünde in der Menschenwelt.

Erster Abschnitt.

Wesen und Urstand des Menschen.

§ 27.

Das Wesen des Menschen.

Der Mensch ist die Krone der irdischen Schöpfung Gottes und bestimmt, sie zu beherrschen als Abbild und Stellvertreter Gottes in ihr. Bei aller Mannigfaltigkeit gottgesetzter Unterschiede in der Menschheit beruht deren Einheit theils auf dem gemeinsamen physischen Ursprung von einem Erstgeschaffenen, theils auf dem gemeinsamen gottesbildlichen Wesen in metaphysischer und ethischer Hinsicht (Geist und Liebe). Die Grundbestimmtheit des menschlichen Wesens in ersterer Beziehung ist, geistigpersönliches Leben im (materiellen) Leibe zu sein und diesen endlichen Geist im Leibe nennt die Schrift Seele. Die dadurch an die Hand gegebene dichotomische Betrachtungsweise schließt die andere, psychologische, trichotomische nicht aus, sondern ein.

Die Erschaffung der irdischen, d. h. der materiellen, sichtbaren Welt, beschloß und vollendete Gott durch die Erschaffung des Menschen, als der Krone dieses ganzen Schöpfungswerkes. Sie geschah auf entsprechende, auszeichnende Weise, nicht durch ein kurzes Befehlswort, „es werde", „es lasse die Erde aufsprießen", unmittelbar oder mittelbar, sondern kraft eines besonderen Rathschlusses des göttlichen Herzens zuerst, und dann mit einer gleichsam sorgfältiger eingehenden Bereitung des Menschen, als des Lieblings des Schöpfers (Gen. 1, 26; 2, 7). Derselbe entsteht einerseits aus dem Stoffe der schon vorhandenen Natur, „aus Erde", andererseits aber und wesentlich aus der unmittelbaren Fülle des göttlichen Geisteslebens selbst, „aus Gottes Hauch". Es ist dies aber keine naturhafte Emanation, welche durch den biblisch-theistischen Grundbegriff ein für allemal ausgeschlossen bleibt, sondern Schöpfung auch hier, d. h.

absichtsvoll freie Setzung eines neuen besonderen Daseins, das gleichwohl lebendig entsprungen ist aus dem Grunde des göttlichen Wesens und lebendig hineingezeugt in den Stoff, welchen die bereits geschaffene Natur darbot.

So steht der Mensch da als Glied dieser materiellen Welt, derselben innig organisch einverleibt, aber zugleich als die Krone derselben, von einer im höheren Sinne göttlichen, selbständigeren Wesenheit, und eben kraft dieser größeren relativen Selbständigkeit zu einem besonders innigen Gemeinschaftsverhältniß mit dem Schöpfer berufen. Gerade die bestimmtere Unterscheidung ist auch hier, wie allenthalben im Gottesreiche, nur die Bedingung zu um so engerer, aber freier Wiederverbindung. Und erst in diesem Verhältniß des Menschen als persönlichen Geschöpfes zu Gott findet die gesammte übrige Schöpfung, die unpersönliche Natur, ihre höchste Bestimmung und ihren eigentlichen Werth. Dieselbe ist nämlich bei aller Erfüllung mit göttlich schöpferischem Lebensgeiste doch als unpersönliche, ohne Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, an und für sich unfähig, des Schöpfers Weisheit und Liebe wahrhaft zu verherrlichen und im vollen Sinne Gegenstand seines geistigen Wohlgefallens zu sein. Sie wird erst durch den Menschen als ihre persönliche Spitze und Krone vollendet in ihrem Verhältniß zu Gott. Ja auch in sich selbst würde ihre ganze sinnliche Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit eine wesentlich unerfüllte bleiben, wenn nicht ein Wesen in ihr wäre, welches als Mittelpunkt und Ziel all' ihrer Bildungen und Bewegungen dieselben frei vernimmt und vollendet. Licht und Schall, die Fülle von Farben und Tönen, welche die Schöpfung belebt — was sind sie anders, als Wellenbewegungen eines Aethers, der Luft, welche nur von dem dafür empfänglichen Auge und Ohr überhaupt wahrgenommen werden, nur für sie, — wenn man will, in ihnen, — existiren. Freilich vernimmt sie auch das Thier, aber nur sinnlich äußerlich und vereinzelt, der Mensch allein versteht sie und so überhaupt die gesammte sinnlich wahrnehmbare Eigenschaftlichkeit der Schöpfung. Ohne den Menschen ist sie ein Nichts, ohne Leben, Einheit, Ziel, durch ihn erst wird sie in sich selbst und für Gott zu etwas Ganzem, Vollendetem, indem er nach der einen, sinnlichen Seite seines Wesens ihr angehört, als die höchste Stufe der irdischen Natur-Entwickelungsreihe, der Vereinigungs- und Gipfelpunkt ihrer auf den niederen Stufen vereinzelten Momente, während er nach der anderen, geistigen Seite seines Wesens über der Natur, als Abbild und Stellvertreter Gottes in derselben dasteht (Gen. 1, 26. 28), und den Beruf hat, selbst ihr Bildner zu werden zu göttlich geistigen Zwecken, eben dadurch aber zugleich wieder seinerseits gebildet zu werden zu immer entwickelterer Gottähnlichkeit, in freier Sohnesherrlichkeit (Gen. 2, 15. 19). In dieser seiner nahen Beziehung zur sinnlichen Natur und eben so scharfen Unterschiedenheit von ihr, in dieser so harmonischen Vereinigung zweier sehr heterogener Naturen erscheint der Mensch als das, was er ist und sein soll, als das Meisterstück göttlicher Weisheit und Liebe, als das wundersame Band

zweier weit auseinander liegenden Weltsphären, dessen Bedeutung und Bestimmung in der großen Welthaushaltung Gottes eben deshalb keine andere, als die erhabenste und umfassendste sein kann. Er ist das geschaffene Abbild des Sohnes als des ewigen Gottmenschen und so, im Blick auf den nachfolgenden Geschichtsverlauf, schon eine erste Thatweissagung auf „des Menschen Sohn", den zeitlich erschienenen Gottmenschen, welcher wiederum ebenso Spitze und Krone, das Haupt, des menschlichen Geschlechtes ist, wie dieses im Verhältniß zur Natur (1 Cor. 3, 21—23; 11, 3). Wenigstens im Sinne dieser idealmessianischen Fassung des 8. Psalms, wie das neue Testament sie uns zeigt (Hebr. 2, 6 ff.; Eph. 1, 22; 1 Cor. 15, 27), nennt Theodor von Mopsuheste den Menschen mit vollem Rechte *ὁ σύνδεσμος πάντων*.

So lehrt uns die mosaische Schöpfungsgeschichte in ihrer göttlichen Weisheitsfülle den Menschen betrachten, gleich weit entfernt von jedem dürftigen Materialismus, wie von verstiegenem Spiritualismus, über welche zwei Fehler die heidnische Anthropologie so wenig jemals hinausgekommen ist, als eine der Offenbarung sich entschlagende modern philosophische, von der „Affentheologie" des Rationalismus und dem Menschgottthum des speculativen Pantheismus bis zu dem neuesten materialistischen Atheismus.

Dieselbe Urkunde, im Bunde mit der übrigen Schrift alten und neuen Testamentes gibt uns nun auch die erforderlichen weiteren Erläuterungen über das Wesen der menschlichen Natur, im Sinne dieser Grundidee und von der Art, daß eine wahre physiologische und psychologische Erfahrungsbetrachtung nur zu immer neuer Bestätigung derselben dienen kann.

Die erste und nothwendige Voraussetzung, ohne welche vom Wesen des Menschen im Allgemeinen gar nicht geredet werden könnte, ist hier die, daß durch die Vielheit und Mannigfaltigkeit von Individuen und individuellen Eigenthümlichkeiten die Einheit und Selbigkeit der wesentlichen Grundzüge der Gattungsnatur nicht aufgehoben wird. Dieser Forderung genügt die heilige Schrift thatsächlich durch das Zeugniß, daß der erste von Gott ursprünglich erschaffene Mensch, Adam, der ausschließliche Ausgangspunkt des ganzen Geschlechtes sei (Acta 17, 26). Sie schließt jede Mehrheit von möglicherweise wesentlich verschiedenen Urmenschen bestimmt aus und wahrt damit nicht nur die naturhafte, physisch psychische, sondern auch die höhere ethische Einheit der Geschlechtsgesammtheit, sowohl was das Verhältniß der Einzelnen zu einander, als was das gemeinsame Aller zu Gott ihrem Schöpfer und Herrn betrifft. Dies letztere allerdings nur insoweit, als der Begriff der Persönlichkeit, wie sie jedem einzelnen Menschen eigen ist, es erlaubt; nirgends, auch in der Sünde nicht, läßt sie diesen Karakter als absolut außer Kraft gesetzt erscheinen zu Gunsten eines allgemeinen Gattungsverhältnisses, und am Ende der Weltentwickelung tritt nach ihren Zeugnissen kraft freiester persönlicher Entscheidung der einzelnen auch eine entsprechende absolute Scheidung ein, in welcher

das ethische Princip seinen letzten und abschließenden Triumph feiert über jedes niedere naturhafte Verhältniß. Am Anfang aber ist die Menschheit als eine naturhaftbegründete Wesens- und Lebensgemeinschaft von Gott gesetzt, und dieses urgeschichtliche Verhältniß bildet ebenso wie das analoge der Familie im Kleinen noch fort und fort nach Gottes Willen die Basis und den Typus der beachsichtigten ethisch persönlichen, freien Geistes- und Liebesgemeinschaft der Gesammtheit im erfüllten Reiche Gottes. Was nach Eintritt der Sünde und der durch sie bedingten inneren und äußeren Zerreißung des Geschlechtes heidnische Mythologie und Philosophie fabeln konnte von Autochthonen und Aboriginern, verschieden nach Ort und Art, oder von geborenen Hylikern, Psychikern und Pneumatikern und dergleichen mehr, ist damit schlechthin abgewiesen. Auch die Annahme überhaupt nur einer Mehrheit von, wenngleich sonst wesentlich gleichartigen, Urgeschaffenen, welche im Gebiete des Christenthums auf vermeintliche naturwissenschaftliche Resultate hin ist gemacht worden, hat die Schrift ebensosehr wider sich, als eine unbefangene und bescheidene Naturforschung nie dafür sprechen kann und wird. Wer kann vernünftiger Weise z. B. in Betreff der äußeren Rassenverschiedenheit der göttlichen Bestimmung sowohl als der ursprünglichen Bildungsenergie der Gattungsnatur so enge Grenzen setzen wollen? Und welche lauten Zeugnisse für die wesentliche und geschichtliche Einheit des ganzen Menschengeschlechtes bringt die christliche Mission und die zum großen Theile durch dieselbe Mission immer weiter fortschreitende Völkerkunde dem aufmerksamen Forscher!

In der That handelt es sich hier für die Theologie auch nicht um eine offene Frage, wie Manche meinen. Denn wenn man auch mit dem historischen Zeugniß der Schrift von dem einen Urmenschen so leicht fertig zu werden vermöchte, wie Jene, so zeigt es sich doch im weiteren Verlauf der dogmatischen Entwickelung, daß an jener dogmatischen Thatsache wirklich die gesammte Lehrwahrheit der Schrift hängt. Ist das Menschengeschlecht nicht einheitlichen Ursprungs, so ist die Sünde entweder, aller Schrift und Erfahrung zuwider, in jedem Individuum neuer freier Anfang, oder war dies doch bei sämmtlichen Urmenschen, oder sie ist von vornherein nothwendiger Anfangs- oder Uebergangszustand in der menschlichen Entwickelung, wie im schleiermacherischen, hegelschen und allen verwandten Systemen. Dann ist sie aber nicht mehr das, was Schrift und Gewissen Sünde nennen und ebenso die Erlösung nicht mehr die, welche das Evangelium verkündigt. Für einen klaren und treuen schriftmäßigen Glaubensstandpunkt ist daher der einheitliche Ursprung des Geschlechtes nicht bloß Sache geschichtlicher Notiz, sondern des Dogmas, und er hat sich nur dessen zu freuen, daß es keiner naturwissenschaftlichen Forschung je gelingen kann und wird, das Gegentheil wirklich zu erweisen.

Die Schrift dehnt aber die Geltung ihres Satzes soweit aus, daß, wenn zur Fortpflanzung des Geschlechtes in der vom Schöpfer geordneten Weise eine Zweiheit erforderlich ist, auch diese nach ihrem Zeugniß dennoch nicht als das gleich anfangs Gesetzte erscheint, sondern das Weib

vielmehr auf geheimnißvolle Weise von dem erstgeschaffenen Manne seine Entstehung hat (Gen. 2, 21). Die Art und Weise dieses Vorgangs exakt zu bestimmen, erlaubt uns die Natur der Sache und des in der Genesis darüber gegebenen Berichtes nicht, denn die „Rippe„ ist ohne allen Zweifel hier nicht im buchstäblichen Sinne zu fassen, sondern der Ausdruck einer von jenen concretanschaulichen, welche wir als göttliche Hieroglyphen stehen zu lassen haben, wie sie uns gegeben sind, zufrieden, daß der Geist sie uns ihrer wesentlichen Bedeutung nach verstehen lehrt. Diese aber muß der Thatsache, deren quomodo mag uns so dunkel sein als es will, durchaus bleiben, und ist nicht dadurch zu umgehen, daß man den Protoplasten zum Mannweibe stempelt, wogegen die Schrift, auch abgesehen von der Schöpfungsurkunde, streitet. Wohl bleibt es uns unbenommen, im weiteren und uneigentlichen Sinne eine solche Anschauung zu hegen, so daß in Adams Natur auf irgend eine nicht näher bestimmbare Weise ein organischer Keim des weiblichen Wesens gedacht wird, und dies wird sich einer jeden Betrachtungsweise empfehlen, welche theils nicht am Buchstaben des Schriftausdrucks als solchem haftet, theils eben die tiefe und durchgängige organische Bestimmtheit alles göttlichen Waltens ein für allemal erkannt hat. Dagegen ist es dem Geistessinne des gesammten Schriftzeugnisses zuwider, Adam so als eigentlichen Androgynen zu denken, daß derselbe die beiderseitige Geschlechtsnatur gleichsam zu gleichen Theilen in sich geschlossen hätte und beide Geschlechter sonach in allseitiger Ebenbürtigkeit aus ihm hervorgegangen wären. Denn die Schrift hält durchgehend und ausdrücklich, wie im alten, so im neuen Testamente, den Vorrang fest, welcher dem Manne für das irdische Dasein zukommt und führt denselben eben auf die in der Genesis bezeugte Entstehung des Weibes aus dem Manne zurück (1 Cor. 11, 8. 9). Sie dehnt ihn, namentlich in der neutestamentlichen Offenbarungsperiode, nicht aus auf das innerste und höchste Verhältniß Beider zu Gott, noch auf die wesentlichen Grundzüge der Beiden gleich eigenen gottesbildlichen Wesenheit (Gal. 3, 28; 1 Petri 3, 7), aber sie hält ihn fest in Ansehung der äußeren Stellung und Berufung auf Erden, und der jener Gleichheit unbeschadet, nach Art und Grade doch verschiedenen Bestimmtheit der männlichen und der weiblichen Natur im Besonderen (1 Tim. 2, 8—15; 1 Cor. 14, 34. 35).

Der Mann ist es, welcher unmittelbar und am vollständigsten das Bild Gottes, den Wiederschein seines Wesens, an sich trägt, und so dessen Herrlichkeit kund macht, das Weib mittelbar, sofern es zunächst des Mannes Ebenbild und Doxa darstellt (1 Cor. 11, 3. 7). Es ist hier ein ähnliches organisches Verhältniß des Unterschiedes in der Einheit, wie im göttlichen Wesen zwischen dem Vater, — dem αὐτόθεος, ὁ θεὸς κ. ἐξοχήν, — und dem Sohne, — dem λόγος θεὸς, εἰκὼν τοῦ θεοῦ — und der Apostel Paulus deutet dies kurz aber verständlich an in der von ihm aufgestellten Proportionsparallele. Darum durften wir auch bei der Betrachtung der Trinität das geschöpflich abbildliche Ver-

hältniß zur Erläuterung des göttlich urbildlichen in dieser Weise brauchen.

Das Weib ist Beiden, Gotte und dem Manne, gegenüber, wenngleich in sehr verschiedenem Sinne und Grade, in empfangender, somit abhängiger Stellung, der Mann der Hauptsache nach nur Gott gegenüber. Andererseits aber hat dies Verhältniß doch auch schon in äußerer irdischer Beziehung sein Gegengewicht an der Abhängigkeit, in welcher gerade hinsichtlich der Zeugung, des schöpferartigen Vorrechtes des Mannes, dieser dem Weibe gegenüber sich befindet (1 Cor. 11, 11. 12; 7, 4). Weiter hat auf höherem Gebiete eine Abhängigkeit des Mannes vom Weibe als freie, in der Natur der Liebe begründete, statt, wovon das physische Verhältniß nur der niedere Typus ist. Nur die Sünde ist die Ursache, daß dies entweder so sehr zurücktritt, wie im Orient besonders und auf den niederen Culturstufen gewöhnlich, oder wiederum in falscher Weise so hervortritt, wie im Occident und den höheren, namentlich christlich modernen Culturgebieten. Das neue Testament zeigt das wahre Verhältniß auch nach dieser Seite hin, gemäß dem göttlichen Vorbilde, wie es sich in Christo am leuchtendsten darstellt, als herablassende Selbsthingebung gerade des Stärkeren an den Schwächeren als solchen, zumal sofern dieser schwächere Theil eben auch Miterbe ist an der Gnade Gottes in Christo (Eph. 5, 25; 1 Petri 3, 7). Das Grundgesetz als organischen Wesens, wie es Paulus 1 Cor. 12, 22. 23 ausspricht und in seiner vorbildlichen Bedeutung für die ethischen Verhältnisse geltend macht, tritt auch hier schon ursprünglich in Kraft.

Der gleichen ethischen Berufung in Christo theilhaft ist nun aber das Weib mit innerer Nothwendigkeit in Folge der bei allem Unterschiede unwandelbaren Ebenbürtigkeit mit dem Manne rücksichtlich der gemeinsamen gottesbildlichen Natur in deren wesentlichen Grundzügen. Mag der Mann, als der selbständigere, herrschende und relativ schöpferische, dieses Bild Gottes vollständiger zum Ausdruck bringen, das Wesen desselben geht auch dem Weibe nicht ab, ja sie kann es sogar gerade in ihrer abhängigeren Stellung und durch dieselbe intensiv leicht um so lebendiger ausprägen. Und dies ist oft der Fall, denn Gott gegenüber erreicht ja doch auch der Mann nur in der vollendeten freien Abhängigkeit seine Bestimmung, seine irdisch hervortretendere Stellung aber kann es ihm leicht erschweren, so recht in jenes Verhältniß einzugehen, während das Weib schon in ihrer irdischen Stellung eine Vorschule dafür hat. Die Schrift deutet dies an, wenn sie die treuen Jünger unter dem Bilde von Jungfrauen darstellt, und die Gesammtgemeine als die Braut des Lammes, das Weib des Gottmenschen (Apoc. 14, 4; Eph. 5, 23 ff.).

So ist uranfänglich schon durch den Geschlechtsunterschied nach dem Grundgesetz göttlichen Lebens und Schaffens in der Einheit Unterschied gesetzt und mit diesem ersten, der Bedingung der geordneten lebendigen Fortpflanzung des Geschlechtes, sofort ein weiterer, sobald dieselbe sich zu vollziehen beginnt. Da stehen die Eltern dem Kinde ge-

genüber, welches aus ihrer gegenseitigen innigsten geistleiblichen Vereinigung hervorgegangen, doch ein neues selbständiges Leben ist, und hier erst, in der einfachsten Grundform der Familie, vollendet sich, wie früher bemerkt, das heilige Abbild der urbildlichen dreieinigen Wesens- und Lebensgemeinschaft Gottes selbst. Wie nun aber schon auf diesem engeren Gebiete des Familienwesens das geschöpflich abbildliche, relative Leben sich im Fortgange seiner Entwickelung zu einer zahlreichen Mehrheitlichkeit und Schiedlichkeit entfaltet, so setzt Gott auch in anderer Beziehung die Unterscheidung und Individualisirung in der Menschengemeinschaft auf die reichste und vielseitigste Weise fort. Da sind die mannigfaltigsten Unterschiede der Eigenart und Begabung in physischer und psychischer Hinsicht. Stärkere und Schwächere, Reichere und Aermere, einseitiger und harmonischer Ausgerüstete stehen nebeneinander, wie zu gleicher Zeit das Nacheinander der fortschreitenden Entwickelung in leiblicher und geistiger Hinsicht schon bei jedem Einzelnen eine Fülle von organischen Lebensgestaltungen mit sich führt. Und das Alles ist nicht etwa erst Folge der Sünde, sondern vielmehr göttlich ursprüngliche Ordnung, mannigfaltig-einige Lebensentfaltung zur individuellen und gesammtheitlichen Lebensvollendung, ist diejenige grundwesentliche Setzung von Verhältniß, ohne welche das organische Leben nicht sein und gedeihen kann. Denn all' dieser Reichthum ist wiederum — oder sollte es eben doch ursprünglich sein — zusammengefaßt durch die über aller physischen und psychischen Schiedlichkeit waltende wesentliche Einheit Aller in der gleichen pneumatisch ethischen Begabung und Berufung, dem gleichen Vorhandensein des Bildes Gottes in dieser centralen und entscheidenden Bedeutung bei Allen.

Das Wesen dieser Gottesbildlichkeit, in und zu welcher der Mensch nach dem Zeugniß der Schrift geschaffen ist, kann, wenn Gott der absolute Geist und die absolute Liebe **ist**, in nichts Anderem bestehen, als darin, daß der Mensch, als Geschöpf, Geist **hat** und daher Liebe **haben kann und soll**, um durch sie auch in seinem Theil und Maße immer ganzer Liebe und Geist zu **werden**. Nicht die Adeligkeit seiner leiblichen Gestalt, sein aufrechter Gang, seine Hand, sein Angesicht, ist es, was den Menschen eigentlich, nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ von der gesammten ihn umgebenden Natur unterscheidet, vielmehr dies, daß er Geist hat, d. h. die Fähigkeit, seine gesammte physisch-psychische Ausstattung, seine ihm anerschaffene Natur mit Bewußtsein und Freiheit zu erkennen und zu ergreifen, das Objekt zum Subjekt zusammenzufassen und zu erheben, um es auf dieselbe freie Weise wiederum hinzugeben, das Subjekt mit Allem, was es hat und ist, zum Objekt freier Mittheilung an ein Anderes zu machen, also sein selbstbewußtfreies Personleben, welches ihn in den Stand setzt in geistiger Gemeinschaft mit Gott und seinen Mitmenschen sich lieben zu lassen, und wieder zu lieben. Daß der Mensch im geschöpflich relativen Sinne Persönlichkeit ist, wie Gott im absoluten urbildlichen Sinne, beides in metaphysischer und ethischer Beziehung, — Geist und Liebe, welche an und für sich

und ideell ja durchaus untrennbar von einander sind, — das ist die Seele, das Wesen seiner Gottesbildlichkeit.

Wie wir aber schon bei der Betrachtung des göttlichen Wesens beide Seiten, die metaphysische und die ethische, die erste als die reale Potenz der zweiten und die zweite als die aktuelle Erfüllung der ersten, unterscheiden mußten, so müssen wir dies hier auf dem geschöpflichen Lebensgebiete darum noch mehr thun, weil hier allerdings beides auch in der Wirklichkeit, wenigstens bis auf einen gewissen Grad und für eine gewisse Zeit, sich von einander scheiden kann, und durch den Eintritt der Sünde geschieden hat. Gewiß ist mit der ethischen Degeneration auch eine Depotenzirung in metaphysischer Hinsicht gegeben (vgl. § 33), und dies ist die tiefe Wahrheit in dem strengen protestantischen Dogma von dem gänzlichen Verlust des göttlichen Ebenbildes durch den Sündenfall, aber auch dieses bezieht sich doch *wesentlich* nur auf die ethische Sphäre, und insofern einmal von dieser die metaphysische immer zu unterscheiden bleibt, ist es nicht nur berechtigt, sondern auch von höchster und weitgreifender Bedeutung, dies im System zum bestimmten und klaren Ausdruck zu bringen. So unterschieden schon die ersten, alexandrinischen, christlichen Theologen, Clemens und Origenes, im Begriffe des Bildes Gottes diese beiden Seiten, im Anschluß an die Ausdrücke in Gen. 1, 26: בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ — *εἰκὼν* (imago) und *ὁμοίωσις* (similitudo). Es liegt dies wohl kaum wirklich in jener Stelle (cf. c. 5, 1. דְּמוּת von Adams Erschaffung, v. 3 dasselbe neben צֶלֶם von Seths Erzeugung durch Adam) - - und was noch wichtiger, die gemachte Unterscheidung ist von der späteren römischkatholischen Lehre auf verderbliche Weise gemißbraucht worden, aber beides kann uns nicht hindern, die Wahrheit darin festzuhalten und durchzuführen. Dadurch allein kann das innerste ethische Grundprincip gerade der evangelischen Heilslehre in schriftgetreuer und consequenter Weise zu seiner vollen Entfaltung kommen.

Die Betrachtung der *ethischen* Seite nun bildet den Inhalt der Lehre vom Urstande, in § 29. Hier bleiben wir zunächst bei der metaphysischen Grundlage in ihrer relativen Unabhangigkeit von der ethischen Lebensgestaltung stehen.

Wir nannten die menschliche Persönlichkeit eine *relative*. Dieselbe ist nämlich, obwohl als Persönlichkeit nothwendig eine *wesentlich* freie, doch als geschöpfliche ebenso nothwendig im allgemeinen Sinne von vornherein in den Gehorsam unter Gott und darum auch gegen die anderen Geschöpfe und Ordnungen Gottes (*κτίσις*, 1 Petri 2, 13) gebunden. Sie ist ferner durch das vom Schöpfer bestimmte Maß des Geistesbesitzes, in Ansehung der Erkenntniß wie der Kraft, gattungsmäßig sowohl als invidnell bestimmt und begrenzt, und ebenso noch auf besondere Weise durch die *Art* der Geistesmittheilung an die Entwickelungsordnung einer *allmähligen* Ausbildung gewiesen. Der Mensch ist nämlich nicht nur überhaupt wie jedes persönliche Geschöpf, *endlicher* Geist, sondern er ist von vornherein überhaupt nicht in reiner Geistigkeit gesetzt. Der

ihm verliehene Geist ist „eingehaucht", eingesenkt in den von Gott geschaffenen und gebildeten Stoff, den Leib von Erde. Ihn belebend und beherrschend, soll er diesem seinem Gefäß und Werkzeug seine Geistigkeit einbilden und dadurch diese, in und an jenem, zur vollen Selbstentfaltung nach ihrem Maße ausbilden, wie wir dasselbe vorher von dem Menschen in seinem Verhältniß zur makrokosmischen Natur sagten. Geistleiblichkeit ist die eigenthümliche und bleibende Grundbestimmtheit des menschlichen Wesens und Lebens, und zwar handelt es sich dabei eben zunächst um eine materielle Leiblichkeit, welche erst auf dem bezeichneten Wege zur verklärten pneumatischen Substanzialität potenzirt, — „engelgleich" — werden soll (Luc. 20, 36).

Das aus dieser Verbindung von Geist und Stoff entstandene Wesen nennt die Schrift „lebendige Seele"; näher bezeichnet dieser Ausdruck dann, im Unterschiede von dem durch die Seele belebten Leibe, den in dies Leibesgefäß gesenkten Geist, Seele ist soviel als Geist im Leibe. Ein Analogon davon zeigt nun auch die Thierwelt, und die Schrift braucht daher auch hier den Ausdruck Seele. Aber wie die unmittelbare Erfahrung gleichwohl den specifischen Unterschied zwischen der Thier- und Menschen-Seele bezeugt und die Schrift ihn, z. B. bei der Erlaubniß zum Tödten und Essen der Thiere, sowie noch tiefer bei der gesammten Opfereinrichtung, nachdrücklich bestätigt, so deutet sie ihn auch schon an durch die Schilderung von der verschiedenen Entstehungsart beider. Die Thierseele ist naturgeistigen Ursprungs, entsprungen aus dem auch in der bewußtlosen Schöpfung als schaffende und erhaltende Lebenskraft wirksamen Gottesgeiste (Gen. 1, 20. 24; cf. v. 2), also im Verhältniß zu Gott zwar keineswegs ohne ihn (v. ibid. v. 21. 25), aber doch auf mehr vermittelte Weise entstanden, der Mensch dagegen durch einen allerunmittelbarsten menschöpferischen Akt, auf übernatürliche Weise (ibid. v. 26). So wenig wir im Stande sind, das quomodo dieser unterschiedenen Weisen des göttlichen Wirkens näher zu bestimmen, so tief sachgemäß ist doch die in dem Schöpfungsberichte darüber gegebene Andeutung. Die Kluft zwischen dem Menschen und dem Thiere, auch dem begabtesten und entwickeltsten Hausthiere, ist eine so wesentliche, daß wir, auch wenn wir jene Andeutungen nicht hätten, beinahe würden schließen müssen, daß auch die Entstehung beider schon eine verschiedene gewesen sei. Und so wird auch bei dem aus den ersten Menschen entsprossenen Geschlechte und seiner Fortpflanzung durch die Zeugung, in Gemäßheit jenes Anfanges, ohne Zweifel neben der menschlich natürlichen Vermittelung zugleich doch immer auch ein göttlich schöpferischer Neuanfang festzuhalten sein. Die traducianische Ansicht hat an der einen Reihe von Thatsachen ihre unumstößliche Erfahrungs-Bestätigung, aber die creatianische kann eine andere, wenn auch vielleicht weniger ausgedehnte Reihe von Thatsachen für sich geltend machen. Man kann diese ohne Zweifel richtige Verbindung beider Anschauungsweisen, wie geschehen, als den „Generationismus" bezeichnen, und das wesentliche Merkmal desselben darin finden, daß derselbe in diesem geheimnißvollen höchsten Entfaltungs-

moment der physisch-psychischen Lebensthätigkeit des höchsten irdischen Geschöpfes, im Akte der Zeugung und Empfängniß, als der Gründung eines neuen zur Selbständigkeit bestimmten Lebens, nicht nur ein lebendig organisches Gegenseitigkeitsverhältniß der beiden geschöpflichen Faktoren behauptet, sondern zugleich, der schöpferartigen Natur dieses Vorganges gemäß, auch ein ebenso organisches gemeinsames Receptivitätsverhältniß zu der höchsten göttlichen Causalität, noch über den allgemeinen Begriff des Concursus hinaus, so daß deren unmittelbare Kraftwirkung erst die niederen sichtbaren Faktoren zur entscheidenden Aktualität bringt und das Resultat ihrer Thätigkeit organisch, d. h. in geordneter Weise frei, bestimmt. Aber man hat mit dem Allen, so entsprechend es dem Wesen des Menschen in seiner Erhabenheit über die Natur und Dem, was die Schöpfungsgeschichte über seine Erschaffung im Unterschiede von der der Thiere und Pflanzen sagt, immerhin sein mag, ja so tiefe Wurzeln es in den Grundgesetzen alles höheren geschöpflichen Lebens hat, gleichwohl den Schleier des Geheimnisses immer noch nicht gelüftet, welchen Gott über diesen Vorgang gebreitet hat, sondern nur die Hypothese darüber aufgestellt, welche von Seiten der Erfahrung wie des Denkens das Meiste für sich hat. Auch ist nicht zu vergessen, daß es sich hier zunächst eben nur um die metaphysische Begründung und Ausrüstung des individuellen Daseins handelt. Die ethische Frage, welche bei der Lehre von der Sünde wieder auf diesen Punkt zurückführt, liegt uns hier noch zur Seite; allerdings dürfte aber auch in Bezug auf sie eine solche Auffassung der Entstehung des Menschen in jeder Hinsicht diejenige sein, welche sich am meisten empfiehlt.

Nach dem oben Bemerkten nun redet die Schrift im alten und meist auch im neuen Testamente bezüglich des Menschen in dieser dichotomischen Weise von Seele und Leib, als den beiden das Wesen desselben constituirenden Theilen (Ps. 73, 26; 84, 3; Matth. 10, 28 u. öfter), und auch wenn sie statt „Seele" öfters „Geist" sagt, wird diese Grundanschauung in keiner Weise alterirt (Luc. 1, 47; Ps. 142, 4; Gen. 41, 8; 45, 27 ꝛc.). Durch den ersteren Ausdruck wird der höhere Bestandtheil nach seiner concreten Einleibung in den niederen bezeichnet, durch den anderen nach seiner ursprünglichen Beschaffenheit an ihm selbst. Unter dem ontologischen Gesichtspunkt kennt die Schrift jedenfalls nur diese zwei Faktoren im Wesen des Menschen, Stoff und Geist, und es ist irrig, wenn man aus einzelnen Stellen des alten oder neuen Testamentes (Koh. 12, 7 neben Ps. 89, 49 u. a.) folgern zu müssen glaubt, oder gar schon der so einfachen Darstellung der Erschaffung des Menschen in der Genesis unterschieben will, daß die Seele als ein Drittes neben jenen beiden ein constitutiver Bestandtheil des menschlichen Wesens sei. Das Gegentheil bestätigt sich vielmehr dadurch, daß mitunter gerade auch in Beziehung auf die niedere und unterste Sphäre des menschlichen Wesens vom Geiste die Rede ist, wohin sonst doch jedenfalls die Seele gehören würde (Hiob 9, 18; 12, 10; Gen. 7, 15). Der Geist ist es eben, welcher überhaupt und allein den Stoff belebt (Ps.

104, 29), und sowohl dem thierischen und menschlich-animalen Leben als dem niederen irdischen Denken, Empfinden und Wollen des Menschen zu Grunde liegt, von welchem das Thier auch sein Analogon hat.

Im Allgemeinen ist dagegen auch in der Schrift für diese beiden Gebiete, das rein sinnliche und das sinnlich geistige, der Ausdruck Seele der vorherrschende, weil der Grundbegriff der Seelischen einmal der des „Geistes im Leibe“ ist, und er ist in Bezug auf den Menschen überhaupt, auch im Blick auf seine jenseitige Bestimmung, darum soviel gebraucht, weil derselbe eben dem Ursprung seines Wesens entsprechend ein für allemal zur Geistleiblichkeit bestimmt ist. Auch im dereinstigen Verklärungszustande verheißt die Schrift ihm eine Leiblichkeit, und Leiblosigkeit — oder der Besitz eines doch nur unvollkommenen Leibes, wie man etwa einen sogenannten Zwischenleib für den Zustand zwischen dem Tode und der Auferstehung sich denkt — tritt in der Schrift durchaus als ein Mangel auf.

Auf der anderen Seite setzt nun aber die Schrift die Bestimmung des Menschen doch unbezweifelt in die Ausbildung zu gottähnlichem Geistesleben, wodurch allein das Geschöpf fähig wird, in unmittelbare Lebensgemeinschaft mit Gott zu treten, Ihn zu „schauen“, und die Herrlichkeit jenes verklärten Leibes besteht eben darin, daß er ein geistlicher, d. h. ein geistgemäßer, dieser Vollendungsgestalt der menschlichen Persönlichkeit vollkommen adäquater ist. Daher redet denn die Schrift auch im Blick auf den diesseitigen Lebenszustand des Menschen allerdings gerade in Beziehung auf diese seine höchste Bestimmung vielfach von seinem Geiste, sowohl im alten als besonders im neuen Testamente. Der Geist erscheint als der gottverwandte Quell und Träger des höheren, wahrhaft persönlichen und ethischen Lebens, wie es eben in Christo erst recht zur Entfaltung kommt (Ps. 32, 2; 51, 19; 78, 8. — Röm. 1, 9; 12, 11), als Stätte und Kraft der gottesbildlichen Entwickelung und Vollendung des Menschen, in ethischer und metaphysischer Hinsicht (τὸ πνεῦμα τοῦ νοός Eph. 4, 23), als das höchste Element im menschlichen Wesen und berufen, immer mehr das alldurchdringende und bestimmende zu werden (Röm. 8, 12—14). Obwohl im Leibesgefäße lebend und waltend, ist er doch innerlich frei von dessen sinnlich endlichen Schranken, vermittelt die Gemeinschaft mit dem Unendlichen und Unsichtbaren, und die Schrift redet so gerade im Blick auf diese Freiheit und Lösbarkeit vom sinnlich materiellen Leben am meisten vom Geiste des Menschen. Sie bezeichnet damit die Seele nicht nur ihrem innersten Wesen, sondern auch ihrer höheren Seite nach (Ps. 31, 6; 146, 4; Luc. 8, 55; 23, 46; 24, 37; Matth. 26, 41; 1 Cor. 5, 5; 2 Cor. 7, 1; 1 Petri 3, 19; Hebr. 12, 23).

Und von hier aus verstehen wir es denn wohl, wenn sie, unbeschadet der festgestellten ontologischen Dichotomie des menschlichen Wesens in psychologischer und ethischer Beziehung allerdings hie und da, wenigstens im neuen Testamente, einer trichotomischen Betrachtungsweise desselben huldigt, und Leib, Seele und Geist nebeneinander

stellend, den allgemeineren Begriff der Seele in zwei untergeordnete spaltet (1 Thess. 5, 23; Hebr. 4, 12; 1 Cor. 2, 14; Jud. 19; Joh. 12, 27; cf. 13, 21 (11, 33); Phil. 1, 27). Wenn dabei gerade die mittlere Sphäre, d. h. die niedere des seelischen Lebens als die psychische, die seelische κατ' ἐξοχήν, bezeichnet wird im Unterschiede von der untersten somatischen und von der obersten pneumatischen, so motivirt sich dies sofort aus dem Grundbegriffe des Seelischen überhaupt als „Geist im Leibe". Denn wenn der eine und selbe Geist, welcher überhaupt den todten Stoff belebt, dies in einer dreifachen Offenbarungsweise thut, so geschieht dies so, daß er in dem untersten, somatischen Gebiete als bloße organische Lebenskraft auftritt und im Dienste des Leibes aufgeht, in dem mittleren als geistiges, wissendes und wollendes Leben, aber noch ganz in den Banden des Leibes und der correlaten sichtbaren, endlichen Welt, in dem obersten erst als freies, im wahrhaften Sinne persönliches, über Seele und Leib herrschendes Princip, wohl im Gefäße des Leibes und mit den Werkzeugen der seelischen Kräfte, aber in wesentlicher Beziehung auf die unsichtbare und ewige Welt in ethischer und metaphysischer Hinsicht. Hier erst tritt er auf als Geist im vollen Sinne, seiner wahren Wesenheit und ewigen Bestimmung gemäß, in jenem mittleren Gebiete dagegen recht eigentlich „seelisch", sinnlich-geistig, d. h. so, daß beide Faktoren des menschlichen Wesens sich hier am meisten gleichsam die Wage halten.

Diese Betrachtungsweise, wie sie neutestamentlich wirklich begründet ist, erweiset sich nun auch für die wissenschaftliche Verarbeitung in psychologischer wie in ethischer Hinsicht als überaus lehrreich und brauchbar, wie sich später noch mehr zeigen wird, und wir haben nur dahin zu sehen, daß diese organische Mannigfaltigkeit im menschlichen Leben, diese Offenbarungstrinität des geschöpflichen Geistes; wenn man so sagen dürfte, eben nicht zur ontologischen gemacht, vielmehr ihre organische Einheitlichkeit bestimmt festgehalten werde. Die drei Potenzen bestehen nicht neben, sondern in einander, und wenn Geist und Stoff im Tode sich trennen, fällt der letztere als solcher der Verwesung anheim (Gen. 3, 19), der erstere aber geht ungetheilt und ungetrennt in seinen jenseitigen Aufenthaltsort. Während dieses Lebens ist der vom Geiste belebte Stoff mit in dessen Lebensgemeinschaft aufgenommen, aber der eigentliche und normale Einheitspunkt des gesammten menschlichen Wesens und Lebens liegt durchaus im Geiste, d. h. im freien persönlichen und ethischen Selbstbewußtsein und Selbstbestimmen, wie es sich auf Grunde eines gattungsmäßig und individuell gegebenen Lebensinhaltes, der Natur des Einzelnen, vollzieht. Freilich ist der Geist nun nicht von vornherein in dieser vollen Selbstentfaltung vorhanden und wirksam, sondern als endlicher Geist im Leibe, substanziell in die Natur eingesenkt, muß er sich mit und an dieser erst organisch entfalten, bis er zur rechten Ausgeburt in die seinem Wesen und Begriffe entsprechende Gestalt kommt. Und weil er eben endlicher, geschaffener Geist ist, haben wir auch nicht das Recht, ihm insofern eine Priorität und daher eine Art geheimer selbsteigener

Ohnmacht über die Natur zuzuschreiben, daß wir einen Zustand realer Präexistenz für ihn behaupteten, wie von philosophischer und theologischer Seite öfters geschehen ist. Wir haben dafür in der Schrift nicht nur keinen direkten Anhalt an irgend einer einzelnen Stelle, sondern der sie allenthalben durchdringende Grundbegriff von Schöpfung und Geschöpf, sowie von dem Verhältniß dieses zeitlichen Anfangsstadiums unserer Existenz zu deren künftiger überzeitlicher Vollendung in der Ewigkeit spricht auch indirekt durchaus dagegen. Was wir von diesem Boden aus sagen können — dürfen und müssen — ist nur dies, daß der individuelle geschöpfliche Geist allerdings in der ewigen Bestimmtheit des göttlichen Schöpfergedankens seine ideale Präexistenz oder Präformation habe (Röm. 8, 29; vgl. Ps. 139, 14—17). Diese, aber auch nur sie, entspricht im Unterschiede von der realen Präexistenz des zweiten Adam, als des λόγος θεὸς im trinitarischen Leben Gottes, dem Verhältniß, welches zwischen diesem ewigen Urbilde und Grunde alles Geschaffenen und diesem selbst, in seiner geschöpflichen Abbildlichkeit, nach der Schrift besteht. Auch werden wir später sehen, daß jene Annahme einer realen Präexistenz gerade für die Lehre von der Sünde, in deren Interesse sie von theologischer Seite meist gemacht wird, das gewünschte Licht keineswegs gibt, sondern vielmehr nur neue Dunkelheiten bringt. Was den sündigen Zustand der adamitischen Menschheit als solcher betrifft, ist es vielmehr ganz richtig und unleugbare Thatsache, daß die sinnliche Seite des menschlichen Wesens am Anfang des Lebens allein die Priorität hat und das Bestimmende ist, im weiteren Verlaufe der Entwickelung dann mehr die sinnlichgeistige, immer aber wesentlich naturhafte, und darum kommt es eben auf diesem Gebiete nicht zur pneumatischen Vollendung des Menschen nach seiner ursprünglichen Bestimmtheit und seinem wahren Wesen. Erst durch die Wiedergeburt aus dem göttlichen Geiste zum πνευματικὸς in Christo wird uns dies zu Theil. Mit der Sünde haben wir es indeß vor der Hand noch nicht zu thun.

Allerdings aber müssen wir auch abgesehen von allen solchen Störungen für die ersten Menschen [1]), und noch mehr für eine reine Nachkommenschaft derselben, wie sie ja an sich hätte vorhanden sein können und sollen, einen solchen Anfangszustand noch unentwickelten Geisteslebens setzen, wo der Geist erst noch als unbewußte Macht in Leib und Seele des eigentlich bildende und leitende Princip ist. Allem auf diesem heiligen Gebiete hat dies auch gar keine Schwierigkeit. Denn mit jener idealen Präformation des geschöpflichen Wesens in Gott nach allen seinen Beziehungen und Zielen ist durch den biblischen Begriff von Gott als Schöpfer und Vater seiner Menschenkinder für deren sündlose Entwickelung ja nothwendig auch dies gegeben, daß sie von Anfang ihres Daseins an von seiner Gemeinschaft getragen und bestimmt sind. Wie der Embryo im Schooße nicht nur der irdischen Mutter, sondern, tiefer be-

[1]) Vgl. später §. 29.

trachtet, ebenso im Schooße mütterlich tragender Kraft und Obhut Gottes sich bildet und entwickelt, so ist auch das Kind in dieser geheimnißvollen Macht des göttlichen Waltens verwahret und verschlossen bis auf die Zeit seiner Selbstentfaltung zur geistigen Mündigkeit. Das ist die erste nothwendige Offenbarung des Schöpfergottes in seiner erhaltenden und leitenden Thätigkeit. Bei sündloser Abstammung und Umgebung nun würde — wie davon die „heiligen" Kinder der christlichen Familie und Taufgemeine uns wenigstens eine Ahnung geben — diese Periode, in welcher der Geist selbst noch als naturhafte Potenz auftritt ohne irgend eine Störung jenes Gotteswaltens verlaufen und so würde Leib und Seele unter der verborgenen Obmacht des Geistes *in Gott* zu dem immer ausgebildeteren Naturorganismus heranreifen, welchen der Geist dann, je mehr er in und an dieser Hülle sich selbst entfaltet und findet, auf die seinem Wesen und seiner Bestimmung entsprechende Weise zu seiner Zeit, wie ein wohlbewahrtes väterliches Erbgut, in Erkennen und Wollen frei in Besitz nimmt, um davon den von Gott geordneten heiligen Gebrauch der Liebe für Gott zu machen. Dies sind nicht bloß leere Hypothesen, sondern Wahrheiten, die nicht nur in den biblischen Grundoffenbarungen ihre sichere Wurzel haben und für die weitere Lehrentwickelung, besonders in christologischer und soteriologischer Hinsicht von Bedeutung sind, sondern zunächst für unseren gegenwärtigen Gesichtspunkt, die Lehre vom Menschen abgesehen von der Sünde, unentbehrlich. Nur von diesem sicheren Boden aus und unter den von hier aus sich ergebenden näheren Bestimmungen können wir mit Zuversicht sagen, daß der *Geist*, als die Krone des Gottesbildes im Menschen, auch der eigentliche und normale Einheitspunkt in dessen Wesen sei und die wahre, allein ideegemäße Selbsterfassung und Selbstbewegung des Menschen eben diese pneumatische, welche, das gesammte sinnliche und sinnlichgeistige Leben in sich aufnehmend, doch in Allem das Uebersinnliche, wenn auch in verschiedenem Grade der Klarheit und Entfaltung, zum Grunde und Ziele hat und nimmt.

Dieses geistige Lebenscentrum des Menschen nun nennt die Schrift — wie wir schon § 1 betonten — das *Herz*, weil das leibliche Herz der gottgeordnete *sinnliche Typus* desselbe ist, und zwar als Centrum des Blutumlaufs, in welchem die, bei aller Mannigfaltigkeit des leiblichen Organismus einheitliche Lebensgrundlage und Lebensbewegung desselben wenigstens am anschaulichsten sich darstellt, und nach der einen Seite hin auch wirklich beruht. Jene unmittelbare Anschaulichkeit findet bei dem nach der anderen Seite hin ebenso wesentlichen *Nervenleben* nicht so statt, und daher ist es nicht dieses, sondern das Blut, worin die Schrift von ihrem praktischen Standpunkte aus die wesentliche Bedingung des Leibeslebens aufzeigt: „des Leibes Leben ist im Blut" (Levit. 17, 11). In Folge nun jenes lebendig typischen Verhältnisses zwischen dem leiblichen und geistigen Organismus überhaupt, nennt sie den geistigen Lebensmittelpunkt, den Sitz des persönlichen Lebens, ebenfalls „*Herz*", und dies Herz ist ihr der *Ausgangspunkt aller persönlichen, selbst-*

bewußten und selbstthätigen Aeußerung gegebener und gewollter Grundrichtung des individuellen Lebens im Ganzen und Einzelnen, der lebendige Einheitspunkt alles bewußten Lebens in somatischer und psychischer, wie in höchster pneumatischer Beziehung, der Brennpunkt, in welchen alle Lebensbewegungen in diesen drei Gebieten des menschlichen Wesens zusammen- und von wo sie wieder ausgehen. Wir haben bereits in § 1 diesen Begriff in diesem Sinne eingeführt, und werden in den folgenden ethischen Betrachtungen, der Lehre von der Sünde und von der Wiedergeburt, dessen tiefe Bedeutsamkeit immer mehr erkennen. Aber auch auf dem allgemeinen anthropologischen Gebiete und für dessen psychologische Behandlung sollte derselbe nicht so übersehen und durch andere, unbestimmtere und minderberechtigte ersetzt werden, wie gewöhnlich geschieht. Je mehr nicht nur von theologischer, sondern auch von philosophischer Seite der wahre Begriff der lebendigen Persönlichkeit in seiner centralen Bedeutung erkannt und zum Rechte, zur wissenschaftlichen Durchführung, gebracht wird, desto mehr wird auch die tiefe biblische Bezeichnung desselben als des Herzens zum Verständniß und zur Anerkennung kommen müssen.

Allerdings ist das Herz dieses Centrum des gesammten menschlichen Wesens wahrhaft und in der gesunden Weise nur dann, wenn es, wie es soll, ethisch-pneumatisch bestimmt ist, ebenso wie auch das physische Herz nur dann wirklich ist, was es dem Organismus sein soll, wenn es selbst gesund und der von ihm getragene Blutumlauf ein freier, normaler ist. Im Zustand der Sünde ist jenes nun nicht der Fall, das Herz des Menschen ist da geistlich krank, weil es unheilig, fleischlich bestimmt ist. Man kann dann vom ethisch praktischen Standpunkte aus, wie manchmal, z. B. von Zinzendorf öfters, geschieht, sagen, der Mensch „habe kein Herz", denn er hat nicht Herz im Sinne der wesentlichen Idee und Bestimmung des Herzens, kein Herz für Gott und die unsichtbare Welt, weil er sich darauf gar nicht oder nur unfrei, knechtlich bezieht, Der Gedanke ist derselbe, wie wenn Judas im Einklang mit der allgemeinen Anschauungsweise des neuen Testamentes von dem natürlichen Menschen als ψυχικὸς oder σαρκικὸς sagt, daß er kein πνεῦμα habe (Jud. 19), denn das wirkliche, d. h. seiner Bestimmung gemäß central wirksame πνεῦμα ist nichts Anderes, als das pneumatisch bestimmte Herz. In gleichem Sinne kann man, philosophisch ausgedrückt, ebenso sagen, daß der Unwiedergeborne nicht Persönlichkeit habe, d. h. nicht Persönlichkeit im wahren und vollen Sinne sei.

Aber unter anderem Gesichtspunkte kann und muß man in allen drei Beziehungen, wie sie wesentlich in Eines zusammenfallen, neben dem verneinenden wiederum auch das bejahende Urtheil gelten lassen. Schon im Blick auf das ethisch religiöse Gebiet hat der Unwiedergeborne als natürlicher, d. h. noch bekehrungsfähiger, Mensch immerhin Geist, Herz, Persönlichkeit wenigstens als latente Potenz, welche durch die Erneuerung von Oben zur lebendigen Aktualität gebracht werden kann (cf. § 28). Ebenso aber und noch mehr gilt dies beim Blick auf das allgemeine psy-

chologische Leben, wie es den Menschen auch in der Sünde noch immer vom Thiere wesentlich unterscheidet; und hier selbst dann noch, wenn er durch die diabolische Sünde für jene Wiederherstellung seines Wesens in Gott bereits absolut untauglich geworden ist. Hat der Mensch in der Sünde allerdings Geist, Herz, Persönlichkeit im realen Sinne der Idee, entweder aktuell oder principiell, faktisch oder wesentlich *nicht*, so hat er es dennoch in Beziehung auf den außergöttlich selbstischen Lebenskreis, in den er gebannt ist, zwar tief verkümmert oder verzerrt, aber er hat es doch noch im allgemeinen Sinne des formalen Begriffs. Sein Herz, als Centralsitz des in diesem Sinne persönlichen oder allgemein geistigen Lebens, ist tief depotenzirt, beim natürlichen Sünder in das endliche und sinnliche Lebensgebiet versunken, beim diabolischen zum widergöttlich geistigen Leben wahnsinnig aufgeregt, aber es pulsirt gleichwohl in seiner Weise noch immer sehr lebhaft, wie das kranke physische Herz in analogen abnormen Zuständen des Leibeslebens ebenfalls. Daher müssen wir, wenn wir Ethisches und Metaphysisches bei aller unlöslichen Wesensverbindung beider, doch auch richtig unterscheiden, um beide *richtig* wieder in gegenseitigen Bezug setzen zu können, auch dem Gefallenen das Herz im metaphysischen oder psychologischen Sinne lassen. Darin liegt dann das Recht, ja die Nothwendigkeit gerade *hier*, wo wir auf die eingetretene ethische Störung im menschlichen Wesen noch nicht näher einzugehen haben, die oben gegebene *allgemeine* Definition vom Begriffe des Herzens zu geben und geltend zu machen.

---

§ 28.

Fortsetzung. Die Grundvermögen.

Die geistige Lebensthätigkeit der menschlichen Persönlichkeit von ihrem Mittelpunkte, dem Herzen, aus ist eine dreifache, des Erkennens, Fühlens und Wollens. Der Wille ist ein, wiewohl nur relativ, freier nach der Schrift. Er ist dies zunächst im Sinne der *formalen* oder Wahlfreiheit, dann aber und hauptsächlich im Sinne der *materialen* oder ethischen Freiheit, welche beide mit einander stehen und fallen und ein organisches Lebensganze bilden.

Die geistige Thätigkeit des Herzens ist, analog dem schon im leiblichen Gebiet hervortretenden Unterschiede von Sinn, Empfindung und Trieb, die dreifache des *Erkenntniß-, Gefühls- und Willens-Vermögens*. So im seelischen oder sinnlich geistigen Gebiet, wie im pneumatischen oder rein geistigen, dort nach Unten und Außen, hier nach Oben und Innen gewandt.

Die Erkenntnißkraft, als die erste und bedingende, in ihrer theils pneumatisch unmittelbaren, theils aber und gewöhnlich auch psychisch vermittelten Gestalt, sofern sie für die religiöse Betrachtung von Bedeutung ist, d. h. in ihrer Beziehung auf das Unsichtbare überhaupt, sowohl das verborgene Wesen des Sichtbaren, als die besonderen Offenbarungen des Unsichtbaren im Sichtbaren, nennt die heilige Schrift νοῦς (Röm. 1, 20; 1 Cor. 2, 16). Allerdings beschränkt sich der Gebrauch dieses Ausdruckes hie und da auch auf die psychisch vermittelte Erkenntnißweise, in den endlichen Vorstellungs- und Denkformen, während jenes innerste, unmittelbare Vernehmen und Schauen des Unsichtbaren im Gegensatz dagegen ἐν πνεύματι geschieht (1 Cor. 14, 15 — 19). Und diese Unterscheidung ist von der Art, daß die psychologisch-wissenschaftliche Betrachtung des menschlichen Wesens sie nur dankbar annehmen kann und weiter verarbeiten muß. Sie wird mit tiefem Rechte überhaupt als ersten und innersten Grund alles wahrhaftigen Erkennens unsichtbarer Dinge, es sei in oder außer dem Kreise der endlichen Welt, ein unmittelbares geistiges Selbstbezeugen derselben an das menschliche Pneuma setzen, welchem dann ein ebenso unmittelbares „Vernehmen", Innewerden, Wahrnehmen dieses Zeugnisses von dessen Seite entspricht. Dies ist das sogenannte „Gefühl" in religiöser Beziehung, (cf. § 1) besser: die wahre Vernunft. Dieser untergeordnet, als psychische Kräfte des Erkenntnißvermögens, stehen dann die Einbildungskraft und der Verstand, und sie sind es, denen alle weitere vorstellende und vergleichende, begriffliche und urtheilende Verarbeitung und Aneignung des übersinnlichen Inhalts in ihren sinnlichen, d. h. von der endlichen sichtbaren Welt abgezogenen Anschauungs- und Denk-Formen anheimfällt. Wir haben von diesem Verhältniß bereits tiefgreifende Anwendung gemacht in unserer Theorie des christlich gläubigen und christlich wissenschaftlichen Erkennens (cf. § 13) und werden noch vielfältig genöthigt sein, im Einzelnen darauf zurückzugehen. Die tiefe und lebendige Idee von der berechtigten Mannigfaltigkeit christlicher Erkenntnißformen innerhalb der wesentlichen Einheit des ethisch praktischen Glaubensstandpunktes und der durch diesen unmittelbar bedingten Fundamentalwahrheiten zur Seligkeit hat in diesem anthropologischen Satze ihre hauptsächliche und sichere wissenschaftliche Grundlage.

Andererseits aber ist unter dem biblischen, d. h. dem ethischen Gesichtspunkt auch der geistreichste und gebildetste ψυχικὸς als solcher immer wesentlich ein σαρκικός, ein πνεῦμα μὴ ἔχων (cf. 1 Cor. 2, 14; 3, 1 ꝛc.), d. h. er hat Geist im ethischen Sinne höchstens als latente Potenz, aber nicht als wirksames Princip, mithin nicht wirklich. Daher kommt es, daß die Schrift den Begriff und Ausdruck des Psychischen oder Noëtischen in diesem engeren Sinne nicht zu durchgeführter Anwendung auf das Gebiet des gesunden Geisteslebens bringt, während doch an und für sich die gesunde unmittelbar schauende und erfahrende Erkenntniß des πνευματικὸς für dieses Leben, zumal zur Mittheilung nach Außen, der psychischen Vermittelung im obigen Sinne nicht entbehren kann, wenn sie sich selbst lebendig durchbilden und

eine fruchtbringende Wirksamkeit ausüben soll. Aber eben weil dies der Fall ist, kann die theologisch-dogmatische Anthropologie mit der Schrift dabei stehen bleiben, im νοῦς dem weiteren Sinne nach dasjenige Organ theils unmittelbarer, theils vermittelter Erkenntniß geistiger Dinge im Allgemeinen zu finden, welches sowohl dem noch nicht wiedergebornen Menschen, seinem ἔσω ἄνθρωπος nach, d. h. auf Grunde seiner, allerdings wesentlich doch schon pneumatischen, συνείδησις eigen ist (Röm. 7, 22. 23; 1, 20; 2, 14; cf. 7, 14), als auch die Glaubensgnosis des πνευματικὸς im gewöhnlichen Gange trägt. Denn diese ist und bleibt ja hienieden einmal nach Inhalt und Form eine noch nicht völlig adäquate, stückwerkliche und recht eigentlich spiegelhafte, das Unsichtbare nur in seinem in die Sichtbarkeit geworfenen Spiegelbilde erfassend. Sie ist eine Schwester oder Tochter des Glaubens, deren relatives „Nichtsehen" nur ganz ausnahmsweise von jenen einzelnen Momenten ekstatischen Schauens in der „Vision", und selbst da noch nicht wirklich und vollständig, durchbrochen wird, bis in der jenseitigen Vollendung des verklärten Zustandes erst das eigentliche und vollkommene pneumatische Schauen, die volle Wesenserkenntniß des Geistes und der Liebe, beide, diese πίστις und diese γνῶσις, sammt der noch unfreien Vision, aufheben wird. Und wir dürfen nicht sagen, daß dies nur Folge der Sünde sei, sondern wie es eben auch in dem evangelisch erneuerten Leben so besteht, war im Wesentlichen ohne Zweifel von vornherein ein solches Fortschrittsverhältniß für das Erkennen des Menschen von Gott geordnet, wie für seine gesammte Lebensentwickelung überhaupt. Was Paulus in Beziehung auf die Leiblichkeit sagte (1 Cor. 15, 45 ꝛc.), gilt auch in weiterer Beziehung, vom gesammten sinnlich bedingten geistigen Leben, wenn gleich in beiderlei Beziehung der Fortschritt zur Verklärung natürlich ohne die Sünde ein sehr anderer, leichter und lichter gewesen sein würde.

Diesem Erkenntnißvermögen entspricht nun selbstverständlich ein Gefühlsvermögen, aber dasselbe tritt in der Schrift in seiner Besonderheit nicht eben hervor. Der Begriff des Gefühls ist überhaupt der alten Welt weniger eigen und geläufig, als der germanischen. Setzten doch die Lateiner das nüchterne memoria neben intellectus und voluntas. Aber an sich hat die Schrift nichts mit dieser dürftigen heidnischen Psychologie gemein, deren traditionelle Bewahrung der lateinischen Kirche wohl in mehr als einer Hinsicht nur zu verderblich geworden ist. Vielmehr fehlt das Moment des Gefühls der Sache nach in der heiligen Schrift so wenig, als im Alterthum überhaupt, indem die hebräische und danach die biblische Anschauung, auch im neuen Testamente, theils schon in den Begriff des Erkennens den des Liebens vielfältig einschließt, von der richtigen und tiefen Einsicht ausgehend, daß nur das mit Wohlgefallen und Liebe Betrachtete wahrhaft erkannt, lebendig durchschaut und verstanden werden kann (cf. יָדַע von der geschlechtlichen Liebe Gen. 4, 1 ꝛc., geistig: Deut. 34, 10; Ps. 31, 8; Amos 3, 2; Joh. 16, 3; 17, 3; 1 Joh. 3, 6; 4, 6; Tit. 1, 16; 1 Cor. 16, 18; 8, 2. 3; 2 Cor. 4, 6).

Anderentheils braucht sie den an sich umfassenderen, centralen Ausdruck Herz oft gerade für die tiefsten Empfindungen, weil in diesen allerdings schon alle Keime des Begehrens, Wollens, Handelns liegen und die innerste Stellung der Person zu ihrem primären und ungetrübtesten Ausdruck kommt durch die Art wie sie, von irgend einem Objekte berührt, empfindet (Ps. 13, 6; 33, 21; 55, 5; 51, 19 und öfter. Deut. 6, 5; Jos. 24, 23; Jud. 16, 15; Lev. 19, 17; Joh. 16, 6. 22; 2 Cor. 6, 11. 12; 2, 4 und öfter). Die Schrift läßt, mit einem Wort, das Gefühl als einzelnes Seelenvermögen nicht hervortreten, faßt aber dafür das Erkennen und das Wollen um so mehr gefühlvoll, d. h. beide in ihrer Lebendigkeit und Ursprünglichkeit als unmittelbare individuell persönliche Thätigkeiten, was zumal gerade für ihr Gebiet, das ethische, von so tiefer Wahrheit und großer Bedeutung ist.

Insonderheit ist es, dem praktischen Grundkarakter der Schrift gemäß, die zweite Verbindung von Begriffen, von Empfindung und Wollen, welche am meisten hervortritt (Gen. 6, 5; Ps. 20, 5; 37, 4; 51, 12; Prov. 16, 1. 5; Jerem. 23, 16. 17; Matth. 15, 19; 12, 34 ꝛc.; Acta 5, 3. 4; 1 Petri 3, 4); ein Wollen, nicht durch Reflexion von Außen herein mechanisch bewirkt, sondern im Innersten wurzelnd und dasselbe offenbarend, Ausdruck der persönlichen Grundrichtung, nach der ethische Werth und das Wesen der Person sich entscheidet, und welche daher mit Recht den Hauptpunkt für die biblische Betrachtung und Würdigung des Menschen überhaupt ausmacht.

Auch bei diesem Seelenvermögen nun steht die Richtung nach Unten und Außen und die nach Oben und Innen nebeneinander und beide so lang im richtigen Verhältniß, als jene dieser untergeordnet, oder vielmehr in sie aufgenommen, von ihr getragen und bestimmt ist. Alles Gefallen und Wirken der Seele an der sichtbaren Welt und deren Gütern soll nur im seligen und heiligen Liebesgehorsam des Geistes Grund und Ziel haben, in der Gemeinschaft mit Gott, und darum auch von Ihm allein Kraft und Bestimmung nehmen. Dann ist dies irdische Leben dem Menschen die Schule auf ein verklärtes, in welchem, wie seine eigene Natur, so auch die ihn umgebende Schöpfung zu umfassender pneumatischer Herrlichkeit umgestaltet sein wird, und wir müssen auch hier wiederholen, daß ein solches Entwickelungsverhältniß gewiß auch ohne den Eintritt der Sünde hätte stattfinden sollen und können, wenn auch in anderer Weise, als jetzt in Christo.

Unter diesem Gesichtspunkt des kindlichen freien Liebesgehorsams tritt dann ein Problem bei dieser Seite des menschlichen Wesens, dem Willensvermögen, ganz zurück, welches dagegen in der Wirklichkeit, in Folge der Störung dieser Kindesstellung des Menschen zu Gott, dieser Bestimmtheit der Natur durch den Geist, nur allzusehr in den Vordergrund getreten ist und daher hier einer näheren Erörterung bedarf. Es ist der Begriff der Freiheit des menschlichen Wollens, als eines un-

veräußerlichen Momentes im gottesbildlichen Wesen des Menschen, auf welches wir von theologischer Seite bereits in § 26 geführt wurden.

Ist es ein wesentliches Merkmal Gottes, als des absoluten persönlichen Geistes, der absolut-freie, sich selbst ausschließlich und allein Bestimmende zu sein (cf. § 23), so ist es nothwendig dem menschlichen Wesen in seiner Gottesbildlichkeit eigen, ein relativ freies, sich selbst bestimmendes zu sein. Dies ist es ja, was den Menschen als persönliches mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung begabtes Wesen zuletzt allein von der Natur unterscheidet, in deren Gebiet zwar an dem Thierreich, im Vergleich mit der Pflanzenwelt und den unorganischen Stoffen, ein Analogon dieser Eigenschaft vorkommt, die aber im letzten Grunde doch wesentlich gebannt bleibt in die Fesseln der physischen Nothwendigkeit und des Instinktes. Die willkürliche Bewegung und das dunkle Seelenleben der Thiere ist nur eine Realweissagung, ein Typus auf dies königliche Vorrecht des Menschen als der Krone und des Herren der übrigen Schöpfung. Und eben dies ist es nach der anderen Seite, was den Menschen allein fähig macht, in Gemeinschaft mit Gott zu treten, Gegenstand wirklich persönlicher Liebe von Gottes Seite zu sein und ihn ebenso wieder zu lieben. Liebe ist nicht ohne Geist, der Geist, d. h. aber selbstbewußte, freie Persönlichkeit, die Bedingung der Liebe als aktiver, wie als passiver.

Freiheit in diesem Sinne ist zunächst eine solche Fähigkeit zur Selbstbestimmung, welche ein formales auch anders Können in sich schließt, die Fähigkeit, dem eigenen Leben und Handeln einen Inhalt, eine Richtung zu geben, welche von nichts außerhalb des eigenen Inneren Liegendem auf mechanische, zwingende Weise bestimmt wird. Sie wird nicht mit Unrecht als Wahlfreiheit bezeichnet, oder damit man nicht meine, es gehöre zu ihrem Wesen, in jedem Falle ein schwankendes Wählen zwischen Für und Wider herbeizuführen, noch besser als die formale Freiheit. Daß der Mensch eine solche besitze, ist unmittelbare Aussage des innersten persönlichen Selbstbewußtseins eines Jeden, sowohl in Beziehung auf das äußere und niedere, als in Beziehung auf das innere und höhere Leben. Es ist daher auch weit überwiegend die gewöhnliche Voraussetzung sowohl im populären, als im wissenschaftlichen Leben und Denken. Zu gleicher Zeit aber tritt schon dem natürlichen Denken als solchem bei einiger Ausdehnung der Reflexion die Instanz von der göttlichen Allmacht, der Begriff des höchsten, absoluten Wesens überhaupt, von der anderen Seite her nahe, und daraus erwächst dann gerade auf philosophischem Gebiete, vermittelst einseitiger Consequenzen aus der letztgenannten Wahrheit, ein pantheistisch mechanischer Determinismus. Derselbe findet aber auch auf Seiten des populären Bewußtseins sein ungesuchtes Analogon in gewissen, meistens mehr verein elten, oft aber auch schon erstarkten fatalistischen Anschauungen, mit welchen jenes unmittelbare Freiheitsbewußtsein dann gewöhnlich auf sehr unvermittelte Weise zusammen geht. Dem christlichen Denken nun legt noch in besonderer Weise die Erkenntniß von der faktischen Unfreiheit des natürlichen Menschen in Be-

zug auf das Gute den Zweifel an seiner Freiheit überhaupt, wenigstens im jetzigen gefallenen Zustande, nahe, so daß die Freiheit in der That nicht eigentlich mehr als integrirendes Moment des menschlichen Wesens anerkannt wird. Seit dem gewaltigen Schritte des Augustin von seinen früheren, den morgenländisch hellenischen noch verwandteren Ueberzeugungen zu den späteren, antipelagianischen, d. h. bei ihm im Wesentlichen deterministischen, ist es eine Eigenthümlichkeit vieler tieferen Geister des Mittelalters in kirchlichen und unkirchlichen Kreisen, aber noch mehr und am allerschärfsten der hauptsächlichen Zeugen der Reformation eines Luther, Calvin, und selbst Melanchthons am Anfang, daß sie wie ihr großer Meister den irreligiösen Pelagianismus, welcher sich auf das liberum arbitrium steift, nur überwinden zu können meinen um den Preis der Behauptung eines servum arbitrium gerade in der entscheidenden ethischen Beziehung, neben welchem der „etlichermaßen freie Wille", wie er dem Menschen in äußeren Dingen noch zugestanden wird, in der That gar keine Bedeutung hat. Und dies ist noch heut, oder heut wieder, die Ueberzeugung so Vieler. Eine Hauptursache davon ist diese, daß die heilige Schrift allerdings vom Menschen weder vor noch nach dem Falle gerade mit diesem Worte aussagt, daß er Freiheit im oben bezeichneten Sinne besitze. Im Gegentheil scheint sie dieselbe hie und da vielmehr bestimmt zu leugnen und da wo sie ihrerseits, wie im neuen Testament, von einer ethischen Freiheit redet, meint sie mit diesem Ausdrucke meist etwas wesentlich Anderes, nämlich ein ungehindertes und ungetheiltes Leben im Liebesgehorsam gegen Gott, wie wir es vorher als den dem Wesen und der Bestimmung des Menschen allerdings allein entsprechenden Zustand bezeichnet haben (Joh. 8, 31 ꝛc.; Röm. 8, 21; 1 Petr. 2, 16; Jac. 1, 25; 2, 12).

Vollkommen wahr ist nun, daß erst in diesem zweiten, biblischen Sinne die Idee der Freiheit zu ihrer realen Erfüllung kommt, gerade wie die parallele Idee des Geistes, der Persönlichkeit, erst durch die der Liebe sich vollendet. Nicht das bloße Können der formalen Freiheit ist die wahrhaftige Herrlichkeit und Seligkeit des persönlichen Geistes, wie bei Gott nicht, dessen Freiheit eben darum die absolute ist, weil sie mit der selbstgesetzten Nothwendigkeit des Wahren und des Guten, mit der heiligen Liebe, absolut eines ist, ebenso auch mutatis mutandis beim Menschen nicht, der nach Gottes Bilde geschaffen ist. Und bei ihm noch weniger, müssen wir hinzusetzen, weil eben sein Wesen ein geschöpfliches, bedingtes, nach der einen Seite hin durchaus von Obenher gegebenes und bestimmtes ist. Diesen gottgegebenen Grundbestimmungen seines gattungsmäßigen und individuellen Wesens unverwehrt und ungestört, aber auch ungezwungen, mit innerlich selbstbestimmender Einstimmung oder kindlich einstimmender Selbstbestimmung folgen und nachleben zu können, um so das gottgeordnete Ziel der Entwickelung und Vollendung nach seinem Maße zu erreichen, das und nur das ist die wahre, die lebendig er-

füllte Freiheit des Geschöpfes, welche man mit Recht als die materiale, oder *reale*, im Unterschiede von jener formalen bezeichnet hat.

Auch besitzt der Mensch als *Geschöpf* und als *sinnlich*-geistiges Wesen die formale Freiheit wirklich nur in durchaus beschränktem Sinne, wie wir uns dies bereits ausgesprochen haben (§ 26). Gott hat ihr bestimmte Schranken gesetzt theils schon auf dem rein naturhaften Lebensgebiete, durch die individuelle physische und psychische Begabung des Einzelnen und die allgemeinen Lebens- und Entwickelungsgesetze in dieser Beziehung, anderentheils auf dem ethischen Gebiete durch das heilige Grundgesetz, welchem kein Mensch sich zu entziehen vermag, daß er allerdings zwischen Gehorsam und Ungehorsam die Wahl, aber die Folge und Strafe des letzteren nachher nicht mehr in der Gewalt hat (Gen. 3; Deut. 28; Röm. 8, 13; Gal. 6, 7. 8). Kurz, der Mensch ist und bleibt, als Geschöpf, seinem Wesen nach auf sehr bestimmte Weise *abhängig* und besitzt die formale Freiheit, wie gesagt, durchaus nur als *relative*.

Bei alle dem aber muß, ob auch in dieser rücksichtlich ihres Umfanges vielfach beschränkten Gestalt, die formale Freiheit doch ihrem innersten Wesen nach der anderen, realen, *als stetes prius zu Grunde liegen bleiben*, wenn nicht die letztere in mechanische Nothwendigkeit verkehrt und damit der Mensch von seiner specifisch gottesbildlichen Stellung über der Natur wesentlich auf die Stufe der letzteren herabgedrückt werden soll. Dies fordert gebieterisch der vorher berührte organische Wesenszusammenhang von Geist und Liebe, wonach eine wirklich *ethische* reale Freiheit, d. h. *freie Selbsthingebung heiliger Liebe* absolut nicht anders statt finden kann, als unter Voraussetzung jener, wenigstens im centralen, wesentlichen Sinne freien Selbstherrlichkeit des persönlichen Geistes. Und dabei ist wohl zu beachten, daß das neue Testament, obwohl es von der formalen Freiheit nicht direkt, mit diesem Ausdrucke, redet, denselben doch neben den Stellen, in welchen er deutlich die reale Freiheit bezeichnet, in anderen auch so braucht, daß wenigstens erhellt, wie auch Paulus den Begriff der *Unabhängigkeit* von irgend einer äußeren Macht mit dem der Freiheit verbindet (vgl. Röm. 6, 20. 22; 1 Cor. 8, 9; 9, 1. 19; Gal. 5, 1. 13). Auch bei diesem, dem germanischen und modernen Bewußtsein so tief eingegründeten Begriffe also gilt, ähnlich wie bei dem verwandten des Gefühls, daß die heilige Schrift, wenn auch nicht dem herrschenden Sprachgebrauche, so doch der Sache nach denselben kennt und anerkennt.

Die soeben hervorgehobene tiefe Bedeutung des Begriffes der formalen Freiheit will nun auch, gerade für unseren gegenwärtigen allgemein anthropologischen Gesichtspunkt, jene vorher erwähnte augustinisch kirchliche Lehrweise durchaus nicht leugnen. Sie erkennt dem Menschen als persönlichem Geschöpfe auch in ethischer Beziehung die formale Freiheit zu, zunächst für den Urstand, dann aber auch, wenigstens auf lutherischer Seite, für den Stand der Gnade, also für den ursprünglichen und wiederhergestellten Stand der Gesundheit des menschlichen Wesens. Ja auch für den gefallenen

Zustand selbst leugnet sie dieselbe nicht ganz in außerethischer, rein metaphysischer, niederer und höherer Beziehung. Damit ist ausgesprochen, daß auch vom strengsten kirchlichen Standpunkte aus die formale Freiheit als grundwesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur müsse betrachtet werden, und die entgegengesetzte Meinung, sowohl als theologische im supralapsarischen, wie als philosophische in den deterministischen Systemen, hat niemals allgemeinere Geltung in der Kirche erlangen können. Wir unsererseits haben, unter Anerkennung der oft zu sehr übersehenen Wahrheitsmomente, welche auch in diesen Anschauungen liegen, diesen Standpunkt als solchen gleichwohl principiell abgewiesen (§ 26 cf. 38). Und gerade weil wir uns sagen mußten, daß die andere in Schrift und Gewissen sicher begründete Ueberzeugung zufolge der Natur des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen allerdings wesentlich Glaubensgegenstand sei und bleibe, konnten wir die hier einschlagenden Fragen über die göttliche Präscienz und Prädestination, oder Allwissenheit und Allmacht im Verhältniß zur geschöpflichen Freiheit, nach gegebenen nothwendigen Bestimmungen über die beiderseitigen wesentlichen Grenzen, im Uebrigen zuversichtlich auf sich beruhen lassen. Jeder Versuch, auf diesem Gebiete vollständig erschöpfende Bestimmungen und stringente Beweise zu geben, muß vergeblich bleiben, und von wie üblen Folgen eine Täuschung hierüber ist, wird unmittelbar klar, wenn auch ein so ausgezeichneter neuerer Dogmatiker, wie Martensen, um nur die geschöpfliche Freiheit zu retten, sich zuletzt nicht scheut, die Präscienz Gottes, also vollends seine Alles einheitlich umfassende und vorsehungsmäßig ordnende Macht — Prädestination im weiteren Sinne — lieber aufzuopfern. Damit fällt nicht nur die gesammte schriftmäßige Weissagungs-Oekonomie Gottes, im verbalen und realen Sinne, sondern es wird auch für das Denken der Gesichtspunkt auf fundamentale Weise verrückt. Wir haben in dieser Beziehung hier nichts Neues hinzuzufügen, sondern nur die Resultate der theologischen Betrachtung auf unserem correlaten anthropologischen Gebiete zu bestätigen.

Dagegen müssen wir im Vorausblick auf die ethischen Fragen, welche uns von nun an, schon in dem noch übrigen Theil der Anthropologie und sodann in der Soteriologie beschäftigen werden, gegenüber der vorhin erwähnten augustinisch-kirchlichen Anschauungsweise hier dies hervorheben, daß sie mit sich selbst in Widerspruch tritt, wenn sie zwar im Allgemeinen die relative formale Freiheit des Menschen als Bestandtheil seines Wesens anerkennt, dann aber für den gefallenen Zustand dieselbe nach der ethischen Seite hin absolut leugnet. Ohne den näheren Ausführungen in der Lehre von der Sünde vorgreifen zu wollen, muß doch schon hier bemerkt werden, daß darin eine innere Zerreißung der metaphysischen Grundbestimmtheit des menschlichen Wesens liegt, welche nur die Folge ist von jener Confundirung des ethischen und metaphysischen Gebietes überhaupt, gegen welche wir uns schon im vorigen Paragraphen erklärt haben. Bildet die formale Freiheit einmal ein wesentliches Moment in der metaphysischen Ausstattung des Menschen, so muß er dieselbe, soll

er anders noch wesentlich Mensch sein [1]), zu aller Zeit, also auch im gefallenen, aber noch wiederherstellungsfähigen, im „natürlichen" Zustande noch irgendwie besitzen, und eben nicht bloß in Bezug auf niedere und äußere Dinge, welche für seine ewige Persönlichkeit gar keine Bedeutung haben, sondern gerade auch in der höchsten, zuletzt allein entscheidenden, ethischen Beziehung. Ohne allen Zweifel nöthigt uns der früher ebenfalls erkannte innige organische Zusammenhang zwischen dem Metaphysischen und Ethischen, vollkommen anzuerkennen, daß durch die thatsächliche ethische Zerrüttung des Menschen auch seine metaphysische Ausstattung wesentlich gelitten haben muß. Mit dem Verlust der realen Freiheit in Folge des Mißbrauchs der formalen ist auch diese auf entscheidende Weise und bleibend gestört. Wir haben in diesem Sinne schon früher ausgesprochen, daß der gefallene Mensch mit der Liebe auch den Geist in seiner wahren Gestalt und Kraft verloren habe, seine Persönlichkeit und sein Begriff von derselben nothwendig verkrüppelte seien, und am allermeisten muß sich das ja in Bezug auf seine ethische Aufgabe bekunden, zu deren Lösung ihm Licht und Kraft durchaus gebrechen. Aber man darf nun doch nicht behaupten, daß der Mensch als natürlicher, der adamitische Sünder als solcher, auf dem naturhaften Wege der Vererbung und geschichtlichen Beeinflussung, der den Einzelnen dazu macht, auch die Fähigkeit überhaupt, Böses oder Gutes zu wollen — mögen seine Begriffe von dem letzteren oft noch so verwirrt und ihm die Kraft zur Verwirklichung seiner Erkenntniß und seines Wollens noch so sehr verschlossen sein — absolut verloren habe. Freilich kann ja wahrhaft ethisch Gutes auch nur im Wollen nach dem Grundverhältniß des Schöpfers zum Geschöpfe, Gottes zum Menschen, in diesem absolut nur entstehen unter Voraussetzung und in Kraft seiner Gemeinschaft mit Gott. Nur so ist die formale Freiheit das wahre, organisch-homogene Prius der realen. Dies ist die Wahrheit, welche das augustinisch-reformatorische Dogma eigentlich im Auge hat, an deren Rettung es Alles setzt. Aber es schlägt nicht den rechten Weg zu diesem Ziele ein und behauptet in Bezug auf die ethische Unfreiheit zu viel, weil es zuerst zu viel behauptet hat hinsichtlich der Folgen der adamitischen Sünde für jenes Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen. Denn von diesem gilt ganz dasselbe, daß es nämlich unmöglich auf jenem rein naturhaften Wege absolut sollte zerrissen oder in das reine Gegenüber umgeschlagen sein. Wir werden später sehen, daß dies auch nach der Schrift wie nach der

[1]) Nämlich der erwachsene und vernünftige Mensch, in welchem der Begriff desselben erst zu seiner — irdisch metaphysischen — Ausgestaltung kommt. Das kleine Kind wie der Geisteskranke stehen, obwohl in sehr verschiedener Weise, für die Zeit ihrer Unmündigkeit anders. Im höheren, idealen Sinne sagen wir von unserem Standpunkte aus vergleichungsweise allerdings auch und mit allem Nachdruck, daß der gefallene, natürliche Mensch nicht Mensch im vollen Sinne sei, sondern eben dem Kinde oder Gestörten ähnlich, aber gerade darum machen wir auch für diesen Zustand als solchen nicht den Vollbegriff der persönlichen ethischen Verantwortlichkeit geltend. Dies ist hier der entscheidende Punkt. Vgl. später das Nähere.

Erfahrung wirklich nicht der Fall ist. Vielmehr ist der Verlust der Persönlichkeit mit ihrer Freiheit und der freien Gottesgemeinschaft bei aller Trennung in Folge der Sünde, soweit der adamitische Naturzusammenhang reicht, immer nur noch ein vorläufig faktischer, relativer. Die Fähigkeit Gutes zu wollen kann also in Ansehung des wahren Guten faktisch bis zur latenten Potenz deprimirt sein, welche nur durch Gottes Gnadenwirkungen zur Aktivität gebracht wird, und das ist sie wirklich, aber der Sünder muß sie doch insoweit noch immer haben, daß er, von diesem Licht- und Lebensstrahl getroffen, zu demselben sich nun frei, entweder positiv oder negativ, zu verhalten vermag, und das nicht erst dem höchsten Lebenslichte des Evangeliums, sondern jedem Momente göttlicher Licht- und Kraftdarbietung gegenüber, soweit solche auch auf den vorbereitenden geschichtlichen Stufen schon stattfinden kann und wirklich stattfindet. Sonst würde der Mensch außer dem Bereich des Evangeliums durchweg entweder als Teufel oder als Thier („lapis s. truncus, immo pejor illis") erscheinen, was nach Schrift und Erfahrung nicht der Fall ist, und der Uebergang aus diesem Zustande absoluten Todes zum Leben in Christo könnte nur als Wunder im eigentlichen, d. h. aber hier im schlechten magisch mechanischen, Sinne gefaßt werden, was ebensosehr beiden genannten Instanzen widerstreitet, wie dem unveräußerlichen Grundbegriffe des Menschen als ethischer Persönlichkeit, welcher mit dem strengsten Antipelagianismus an und für sich ebenfowenig unverträglich ist, als er durch den augustinischen, wie er geschichtlich vorliegt, allerdings verletzt wird (vgl. das Nähere im § 34).

---

§ 29.

Der paradiesische Urstand.

Der ursprüngliche Zustand des Menschen in ethischer Hinsicht hat sein Wesen darin, daß demselben eine lebenskräftig wirksame Anlage, ja ein realer gottgesetzter Anfang zu allseitiger gottesbildlicher Entwickelung von vornherein gegeben war, nicht aber eine vollendete Heiligkeit, welche erst das Ziel selbstbewußter und freier Entwickelung sein konnte und sollte. Dem entsprechend haben wir uns auch die äußere Lage und Umgebung des Menschen zu denken, von aller Störung des Lebens frei, aber zu weiterer Entwickelung fähig und bestimmt.

Die Schrift sagt vom Menschen, wie von allen Werken Gottes nach der Schöpfung, daß er gut war, und wir haben bei der bisherigen Betrachtung des Wesens des Menschen, hauptsächlich nach der metaphysischen Seite hin, die Grenzen dieses Begriffes, soweit dies möglich war, inne

gehalten. Gehen wir nun näher auf die ethische Frage ein, und gilt es da zunächst das Eigenthümliche gerade dieser urständlichen Güte, wie sie im Paradiese stattfand, zu bestimmen, so können wir von dieser nach unseren bisherigen Resultaten keine andere Bestimmung geben als die oben vorangestellte: daß dieselbe eine lebenskräftige, wirksame Anlage, somit aber wesentlich schon ein realer, gottgesetzter Anfang war zu allseitiger gottesbildlicher, also auch gottwohlgefälliger, heiliger Entwickelung, ein lebens- und bildungskräftiger Anfangszustand, in welchem alle Momente des menschlichen Wesens keimhaft vorhanden und in urbildlicher Harmonie der Gebiete wie der Vermögen mit einander verbunden waren.

So viel muß gesagt werden, — das ist unser erster Satz — wenn wirklich der Mensch gut war, wie die Schrift bezeugt und nothwendig behauptet werden muß, sofern er aus Gottes Hand unmittelbar hervorgegangen war. Es gehört durchaus dem Standpunkt heidnischer, d. h. zuletzt, sei es in atheistischer, sei es in pantheistischer Färbung, immer naturalistischer Denkweise an, wenn der Urstand angesehen wird als noch mit wesentlicher Unvollkommenheit, d. h. irgend welcher inneren Unordnung oder Unreinheit behaftet. Einer Anthropologie, die von dem naturhaften Begriffe des Autochthonen oder gar von der unmittelbaren Vorstufe zum menschlichen Wesen im Affengeschlecht ihren Ausgang nimmt, mag es angemessen sein, den Menschen am Anfang als beinahe noch bloß sinnliches Wesen zu denken, so daß der Geist, irgend einmal und irgendwie aus seinem Schlummer geweckt, erst durch einen Kampf sich die Herrschaft über dies Chaos sinnlicher, materieller und eigensüchtiger, Triebe habe erringen sollen und müssen. Dies ist die unmittelbare Parallele und Consequenz des heidnischen Begriffes von der Entstehung der Welt als κόσμος aus dem makrokosmischen Chaos unorganisirten Stoffes. Durch den biblischen Gottes- und Schöpfungsbegriff ist der Weg zu allen solchen Vorstellungen ein für allemal abgeschnitten. Dasselbe gilt aber auch im Blick auf den biblischen Begriff des Erlösungswerkes. Denn es erhellt leicht, daß ein solcher Standpunkt mit dem oben bezeichneten theologischen oder religiösen Irrthum unvermeidlich auch den ethischen verbindet, daß der Begriff der Sünde, das Zeugniß der Schrift und des Gewissens von derselben, dadurch aufgehoben wird. Mag das, was man dann noch Sünde nennt, entweder nach antiker Anschauungsweise in die Sinnlichkeit, die Materie als solche, und die ethische Aufgabe in eine stoische Abtödtung derselben gesetzt werden, oder nach modern-philosophischer Weise — wie bei Hegel und Schleiermacher — in den noch ungeordneten Zustand der sinnlichen Lebenssphäre gegenüber dem höheren vernünftigen und sittlichen Princip des Geistes, so daß die Aufgabe nur in der Herstellung eines geistig bestimmten, ob auch sonst sinnlich-geistigen, Mikrokosmos besteht, immer ist der wesentliche Begriff des Bösen, der Sünde als eines persönlichen Verhaltens mit anhaftender Verantwortlichkeit oder Schuld in irgend welchem Sinne aufgehoben. Damit ist aber das tiefste Fundament der biblischen Lehre untergraben und der Kern der ganzen Offenbarung alten und neuen Testamentes, die Idee der Erlösung,

oder doch die der Versöhnung in dem Sinne, wie die Schrift sie versteht, beseitigt. War der Erstgeschaffene nicht wirklich gut, so ist das Böse nicht fein, sondern Gottes und damit beides, Gottesbewußtsein und Gewissen, die Grundpfeiler alles religiösen und sittlichen Lebens und Denkens, die einzigen sicheren Anknüpfungspunkte im menschlichen Wesen für die Offenbarung, der Mutterschooß alles Glaubens im wahren Sinne des Wortes, vernichtet.

Es ist daher auch die einstimmige Lehre der Kirche, wie der altchristlichen so auch der evangelischen, daß der Mensch im Urstande gut war. Auch die mittelalterliche Kirche lehrt dies und die römisch-katholische noch heut. Doch hat diese, nach dem Vorgange wenigstens der meisten Scholastiker, diesen Begriff insofern nicht rein bewahrt, als sie unterscheidet zwischen einer sittlich indifferenten Natur des Menschen an sich und einem von dieser schon anfangs zu unterscheidenden donum superadditum der justitia originalis. Die Wahrheit in jener Unterscheidung einer metaphysischen und einer ethischen Seite in der Gottesbildlichkeit haben wir oben anerkannt, aber ebenso auch bezeugt, wie beide freilich so mechanisch nicht gesondert werden dürfen. In dieser unorganischen äußerlichen Auffassung liegt vielmehr schon der Grund zu der nicht besseren Auffassung der Wiederherstellung des gefallenen Menschen, wie wir sie auf soteriologischem Gebiet an der römischen Lehre werden tadeln müssen. In anderer Weise dagegen irre leitend wird von Bellarmin jener Begriff der pura naturalia ausgebeutet, wenn er sagt, daß in ihnen doch bereits ein verborgener Zwiespalt zwischen Geist und Fleisch gegeben gewesen sei, welcher durch das donum superadditum nur velut aureo freno gefesselt war. In der Wirklichkeit aber reichen sich beide Abwege dann die Hände, wie sich darin zeigt, daß die römische Kirche die concupiscentia — des Fleisches gegen den Geist — auch im Wiedergeborenen für sittlich indifferent erklärt.[1])

Allerdings scheint eine solche Trennung zwischen der metaphysischen Grundlage des menschlichen Wesens und seiner ethischen Vollendung ganz unentbehrlich, wenn die letztere schon im Urstande als vollständig vorhanden gedacht, die ursprüngliche Güte des Menschen als eine justitia perfecta bestimmt wird. Denn wenn dieselbe nun doch durch den Sündenfall verloren ist, so erscheint die menschliche Natur, ohne jene Reservation, als in ihren wesentlichen Grundzügen zerstört und der Mensch in keiner Weise mehr als Mensch. Dieser hohen Auffassung von der justitia originalis huldigt aber die protestantische Kirche beider Theile ursprünglich[2]) und läßt gleichwohl dieselbe durch den Fall so gänzlich verloren gehen,

---

[1]) Das Tridentinum ist in dem Allen noch besonnen und gemäßigt genug (v. Sess. V), der Cat. Romanus geht schon weiter (cf. I, 2, quaest. 18). Vgl. auch die Confutat o I. 2 und Möhlers Symbolik I, § 1. 2.

[2]) Vgl. die Apol. A. C. 1 und Melanchthon loci (ed. 1558) de peccato originis, p. 107). Die Reformatoren brauchen nicht gerade den Ausdruck j. perfecta, aber sie unterscheiden eben auch nicht in dem Sinne, wie wir fordern müssen.

daß die Sünde fortan, zwar nicht die Natur, Substanz — diese Uebertreibung des Flacius hat die lutherische und reformirte Kirche abgewiesen — aber doch immer „andere Natur", total und absolut, d. h. nicht nur extensiv sondern auch intensiv vollmächtig herrschender Grundtrieb des Menschen ist. Dadurch wird denn freilich, wie bemerkt, das Wesen des Menschen als solches entscheidend verletzt, indem auf das persönliche Wesen ein naturhaftes Verhältniß, wie das der Fortpflanzung, so angewendet wird, daß seine Persönlichkeit dadurch gänzlich aufgehoben erscheint, und in ethischer Hinsicht wird der aus dem ersten Sündenfalle hervorgehende Zustand seinem Begriffe nach zu einem formell thierhaften, wesentlich teuflischen, so daß die Erlösung aus demselben rechtlich eigentlich gar nicht und faktisch nur als ein absolutes Wunder, eine Neuschaffung im strengen Sinne zu begreifen ist. Dem gegenüber scheint die katholische Lehre leicht im Vortheil zu sein. In der That aber ist diese ganze Fassung der urständlichen Güte als einer justitia perfecta eine durchaus nicht richtige und schriftgemäße, und in diesem Sinne gilt unser zweiter Satz: daß nur so viel, als oben geschehen, und nicht mehr von jenem Anfangszustande dürfe ausgesagt werden.

Die justitia perfecta — vollendete Heiligkeit — ist nach unseren obigen Resultaten im Einklang mit dem neuen Testamente eines mit der realen Freiheit und ruht also, wie diese, auf einem selbstbewußten Zustande oder fortwährenden Akte freier Selbstbestimmung, auf dem rechten Gebrauch der formalen Freiheit. Das könnte gerade in Betreff des ersten Menschen vor dem Falle am wenigsten bestritten werden. Allerdings besteht nun diese richtige Selbstbestimmung für den Menschen als Geschöpf in nichts Anderem, als in der bewußten freudigen Einstimmung in das vom Schöpfer in ihm und für ihn Gegebene und Gesetzte, aber sie kann eben darum nicht mit diesem zusammenfallen, d. h. nicht selbst schon etwas — naturartig — Anerschaffenes sein; eine justitia originalis concreata, wie die Form. conc. (Solida decl. Art. I) sie behauptet, kann eo ipso nicht die justitia perfecta sein. Diese, die vollendete Heiligkeit, als das ethische Resultat eines Zusammenwirkens göttlich väterlicher und menschlich kindlicher Freiheit ist das Ziel der zeitlichen Entwickelung, zu welcher der Mensch in diese Welt gesetzt ist, aber eben deshalb nicht Anfangszustand. Sie kann es nicht sein, wie nach dem Grundbegriffe der Persönlichkeit nicht, so auch nicht zufolge der Beschaffenheit des menschlichen Wesens in seiner sonstigen Bestimmtheit, welches theils als geschöpfliches überhaupt, theils und insonderheit als sinnlich geistiges durchaus Entwickelung vom Keime zur Frucht fordert, und eben so wenig nach dem Grundverhältniß des irdisch menschlichen Daseins zum künftigen ewigen, welches so bestimmt auf einen wesentlichen inneren Fortschritt hinweiset. Sie ist es aber auch thatsächlich nicht gewesen nach dem ausdrücklichen und klaren Zeugniß der heiligen Schrift. Als reines Kind und so auch, in ethischer Hinsicht, kinderhaft heilig stellt sie den ersten Menschen dar (Gen. 2, 17), ohne Erkenntniß des Gegensatzes zwischen Gutem und Bösem, also auch

noch ohne wahrhaft persönliche, bewußte und freie Aneignung des ersteren. Und damit stimmt ja auch die ganze sonstige Schilderung von der Erziehung, dem äußeren Zustande, dem Reden und Benehmen der ersten Menschen durchaus überein (Gen. 2, 19. 20. 25; 3, 2—6. 8—10).

Gewiß darf dieselbe nicht dahin gemißdeutet werden, als wäre es ein ebenso Gottes unwürdiges als psychologisch und ethisch widersinniges aequilibrium zwischen Gutem und Bösem, eine leere Indifferenz gewesen, worein der Mensch am Anfange gesetzt wurde. Eine solche Ansicht wäre vielmehr nicht minder verkehrt als die von einem anfänglich geradezu unreinen Zustande, und es muß fest darüber gehalten werden, daß die Mitgabe des Schöpfers — nach unserm ersten Satze — in einer wirklichen positiven guten Anlage, und weil diese eine lebendig wirksame war, auch sofort in einem thatsächlichen Anfang gehorsamen Lebens, in einer vorläufig rechten Grundrichtung bestand. Aber eben so fest müssen wir — nach unserm zweiten Satze — darüber halten, daß diese eben eine noch unbewußte, nicht schon wirklich persönlich angeeignete und daher eine noch leicht zerstörbare war, ohne daß doch durch diese Zerstörung der ethische Zustand dieses Menschen und seiner Nachkommen sofort ein wesentlich diabolischer oder thierischer und die gesammte menschliche Natur ruinirt worden wäre. Der Mensch hatte Geist, aber in noch unentwickelter Gestalt, er konnte darum auch Liebe und Liebesgehorsam haben und hatte beide wirklich, aber ebenfalls nur noch unentwickelt, in kindlich bewußtloser Unschuld, eine integritas, die zur persönlichen sanctitas erst werden sollte und mußte durch frei bestandene Prüfung und Uebung auch gegenüber dem als möglich erkannten Bösen und durch bewußte Aneignung des erkannten Guten. Nicht die mindeste Unordnung in dem Menschen selbst, nach seinem physischen oder psychischen Leben, war vorhanden, welche den Willen zur Lösung des heiligen Abhängigkeitsverhältnisses hätte reizen können, in dem er zu Gott stand, er fühlte sich in keiner Weise Gott gegenüber oder, auch nur der Vorstellung nach, außer Ihm, es waren daher auch keineswegs die „propriae vires“ [1]),

[1]) Mel. Apol. I: propriis viribus posse diligere Deum super omnia . . . . . quid aliud est quam habere justitiam originis? Hier liegt eine Verschiebung des Gegensatzes, eine Auffassung des ursprünglichen und normalen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen vor, in welcher auch die protestantisch kirchliche Anschauung noch zu sehr auf gemeinsamem Boden mit der damals herrschenden sich bewegte. Es fehlt da an der gehörigen echt biblisch mystischen, ethisch-organischen Fassung dieses Verhältnisses und die nachtheiligen Folgen davon werden uns später noch mehr entgegentreten. Dies eigentlich ist für das gesammte soteriologische Lehrgebiet der eben so praktisch wichtige als tief speculative Centralpunkt, von dem eine lebendige Fortbildung des evangelischen Bekenntnisses aus seinem allereigensten Geiste heraus nothwendig ausgehen muß, wie unsere Zeit mit gutem Grunde sie auf verschiedenen, aber meist nicht richtigen, Wegen sucht. Die Bedeutung dieser Aufgabe hebt Möhler a. a. O. (§ 2) mit vollem Rechte hervor, aber den rechten Weg verfehlt dennoch auch er, weil er, von der herrschen-

durch welche er Gott diente, — das ist überhaupt und ein für allemal das Unmögliche und Verwerfliche — sondern recht eigentlich Gottes, nur noch naturartig in ihm wirkende Kraft. Aber sie sollte und mußte nun zur persönlich erkannten und frei angeeigneten werden, und die Einleitung dazu traf Gott selbst durch das den Menschen gegebene Gebot und Verbot, — da trat die Verführung und der Fall dazwischen und änderte Alles.

Gern möchten wir uns ein Bild entwerfen von dem seligen Entwickelungsgang, welcher nach einem anderen Ausgang dieser Prüfungsstunde des Menschen gewartet hätte, aber es liegt in der Natur der Sache, daß wir hier wenig Näheres sagen können. Soviel indeß ist gewiß, daß wie der geistig sittliche Zustand der ersten Menschen ohne irgend einen Keim der Sünde, so auch ihr Leib ohne irgend einen Keim des Todes war, und entsprechend auch ihre äußere Umgebung, das Paradies, eine friedens- und freudenreiche, ein lieblicher Garten Gottes zum Wohlgefallen des Schöpfers, welcher darin — und zwar zunächst natürlich der Logos — in menschlicher Gestalt wandelte, etwa sowie er dem Abraham später erschien, oder wie Jesus während der vierzig Tage mit seinen Jüngern umging. So war das Paradies für das Geschöpf in diesem seinem kindlichen Umgang mit Gott eine selige Bildungsstätte zu seiner Vollendung. Sofern aber der Mensch dieser nun doch erst zureifen sollte, werden wir uns auch seinen Leib andererseits doch nicht zu denken haben als von Anfang an wesentlich und thatsächlich unvergänglich, nicht als ein σῶμα πνευματικόν, sondern, wie Paulus bezeugt, als ein ψυχικόν (1 Cor. 15, 45 ff.), d. h. irdisch materiell und darum auch todesfähig. Der Möglichkeit der Sünde entspricht die Möglichkeit des Todes, und dem anfänglichen noch unentwickelten geistigen Zustande — in metaphysischer und ethischer Beziehung — mit seiner Bestimmung zur weiteren Entwickelung und Vollendung entspricht ein Zustand des Leibes, welcher in gleichem Schritte mit jener ebenfalls einer höheren Verklärung, der Pneu-

---

den unmystischen Anschauungsweise ebenfalls gebannt, dem »Natürlichen« als selbsteigenem eben auch nur das »Uebernatürliche« als super additum entgegen zu setzen weiß, statt daß richtig betrachtet das Natürliche als gottgesetztes Ursprüngliches eben identisch ist mit dem Uebernatürlichen, weil dieser Gegensatz im Gebiet des ursprünglichen und begrifflich allein Guten, des freien (wenn auch nur noch anfangsmäßigen) Einsseins Gottes und des Menschen, noch gar nicht vorhanden ist. Neuerlich hat auch Philippi (Kirchl. Glaubenslehre II, S. 346 ff.) die hier angeregte Frage berührt, indem er es ein Zeugniß für Melanchthons feinen Takt und wissenschaftlichen Scharfsinn nennt, daß dieser an der angeführten Stelle der Apologie zu der gegebenen Definition der justitia originalis im vollen Tone doch hinzusetze: aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. Aber wenn Philippi die Anwendung davon nur auf die Nachkommen Adams, falls dieser nicht gesündigt hätte, macht, nicht aber — so wenig als Melanchthon selbst — auf Adam, so ist damit nichts gewonnen und der unerläßliche entscheidende Schritt eben doch unterlassen. Hierin liegt daher auch der Scheidungspunkt für alles Folgende, die ganze Lehre von der Sünde und von der Gnade.

matisirung, fähig und dazu bestimmt war. Was der geheimnißvolle Baum des Lebens (Gen. 2, 9; 3, 22) hier leise andeutet, das findet eine weitere Erläuterung und Plerosis in der Eschatologie, wenn Paulus von einer der Auferstehung der Gestorbenen parallelen „Verwandelung" redet (1 Kor. 15, 51 ꝛc.), welche denen widerfahren soll, die des Herrn Zukunft gläubig erleben, und wenn er dies Ueberkleidet- und nicht zuvor Entkleidetwerden als einen Gegenstand heiliger Sehnsucht bezeichnet (2 Cor. 5, 1—4).

Auch das Paradies mit aller seiner irdischen Herrlichkeit war ja doch noch immer nicht der Himmel, das Reich des Geistes und der Vollkommenheit, und wir haben daher allen Grund anzunehmen, daß die Menschen im Falle normaler Entwickelung, nach absolvirter irdischer Schule und Erziehung auf irgend eine henochsartige Weise (Gen. 5, 24) selig zur himmlischen Herrlichkeit erhoben worden wären, ein Jeder zu seiner Zeit. Nur so läßt sich ja im Grunde eine äußere Ausbreitung und geschichtliche Entwickelung des Geschlechtes auf der Erde denken, wie sie doch im göttlichen Plane liegen mußte, und die Unterscheidung einer irdisch materiellen und einer höheren pneumatischen Weltsphäre, als Anfangs- und Schlußstätte des heiligen gotteskindlichen Lebens, in der Einheit *wesentlicher Güte* beider Gottesschöpfungen, vielleicht auch mit der Bestimmung künftiger verklärender Verschmelzung beider in einem „neuen Himmel und einer neuen Erde" (Jes. 66, 1; cf. v. 22 und c. 65, 17; 2 Petri 3, 13.) hat die Analogie der Schrift wie der Grundbegriffe des göttlichen und des menschlichen Wesens durchaus für sich.

Wir dürfen uns aber hier nicht in zu weitgreifende unsichere Hypothesen verirren. Die Hauptsache bleibt die genaue biblische Fixirung des Urstandes in ethischer Hinsicht. Diese ist entscheidend für die gesammte folgende Lehrentwickelung, und wir müssen derselben das klare Zeugniß bestimmt zu Grunde legen, daß das, was die heilige Schrift von dem Zustande der ersten Menschen vor dem Falle aussagt, eben gerade das ist, was einerseits von ihnen als *Gottes* Geschöpfen gesagt werden muß, andererseits von ihnen als *eben erst geschaffenen und noch nicht entwickelten Wesen* allein ausgesagt werden kann und darf. So allein erscheint der Fall als das, was er ist, nicht als unbegreifliche oder doch trostlose Zerstörung eines schon vollendeten Gotteswerkes, sondern als *tieftragischer Zwischenfall in der Entwickelung des werdenden*, und der ganze Proceß der Wiederherstellung ist dann nicht nur einfache Wiedererstattung dessen, was da war, sondern in jeder Hinsicht, nicht bloß metaphysisch — wo es auch die gewöhnliche Anschauung anerkennen muß — sondern auch ethisch, zu gleicher Zeit die *nur in der Art und Weise veränderte* Hinanführung der Menschheit zu ihrem ursprünglichen höheren Ziele. In diesem Lichte gesehen, gewinnt die gesammte ethische Oekonomie Gottes mit der Menschheit, abgesehen davon, daß sie nur so nach allen Seiten hin wahrhaft begreiflich und gotteswürdig, den Grundaxiomen des Glaubensbewußtseins ge-

mäß wird, auch in höchstem Maße an organisch genetischer Lebendigkeit, an geschichtlich dramatischer Tiefe und Continuität, an göttlich erhabener Tragik, welche aber zuletzt durch die Wundermacht der ewigen Geistes-Liebe in den Siegesglanz der Verklärung sich auflöst.

§ 30.

Die Engel, als gute.

Die Engel sind ebenfalls Geschöpfe aus Gottes Hand, aber übersinnlicher Natur, berufen zu unmittelbarer Gottesnähe im Himmel, aber auch zu mannigfaltigem Gottesdienste auf Erden, in der Natur und Menschenwelt, besonders im Offenbarungsgebiet, ihnen selbst zu Segen und Seligkeit, den Gläubigen zu Trost, aber mit Ausschluß jeder Verehrung derselben von Seiten der Menschen, deren Mitgeschöpfe sie sind.

Die sinnliche Wahrnehmung lehrt uns den Mesnchen als die Krone der sichtbaren Schöpfung erkennen, und die Schrift bestätigt dies. Weil sie nun für den Menschen bestimmt ist, spricht sie über Alles das, was denselben in seiner hohen Stellung und Berufung nicht unmittelbar angeht, wenig und nur andeutungsweise. So in Betreff der Tiefen des göttlichen Wesens selbst, so noch mehr in Ansehung der unsichtbaren Welt, welche Gottes nächste Umgebung bildet, und der anderen geschaffenen Wesen, welche in derselben ihre Heimath haben. Aber wie es die Ahnung fast aller Völker und Zeiten ist, so sagt auch die Schrift, daß es solche Wesen gibt, die Engel, und offenbart uns über deren Beziehung zur Menschenwelt wenigstens soviel, daß wir daraus einige Schlüsse über ihr Wesen und ihren Zustand an und für sich zu ziehen im Stande sind.

Was ihr Wesen betrifft, so ist zuerst aus dem Gesammtzusammenhange der Schriftlehre bestimmt zu folgern, daß sie nicht in emanatistischer Weise irgendwie eine Uebergangsstufe zwischen Schöpfer und Geschöpf, Unendlichem und Endlichem bilden. So weit eine solche Vermittelung möglich und nothwendig ist, gibt sie die Schrift in der Lehre vom Logos, in jenem gnostischen Sinne dagegen kann dieselbe bei ihrem strengen theistischen Grundbegriff davon nichts wissen. Die Engel sind Geschöpfe, wie die Menschen (Col. 1, 16; Apoc. 19, 10; 22, 9). Wann sie geschaffen, wissen wir nicht, nur soviel, daß es geschehen ist vor der Erschaffung der Menschen und dieser sichtbaren Welt überhaupt. Auf die Frage, wie, in welchem Zustande sie geschaffen worden, und worin danach das Eigenthümliche ihres geschöpflichen Wesens bestehe, kön-

nen wir zunächst in ethischer Beziehung selbstverständlich nur behaupten, daß auch sie, als Gottes Geschöpfe, ursprünglich alle gut waren. Nach dem Grundbegriffe des persönlichen Geschöpfes aber müssen wir in dieser anerschaffenen Gutheit als solcher bei diesen höheren Wesen ebenso wie bei dem Menschen eine anfängliche bloße integritas sehen, welche dann auf freiem Wege zur sanctitas werden konnte und sollte. Dies ist freilich für unsere Vorstellung hier schwerer denkbar, weil wir es hier nicht mit sinnlich geistigen Wesen zu thun haben, die als solche am Anfang, ob auch leiblich erwachsen und mit allen Kräften ausgerüstet, doch im Zustande einer auch sinnlich bedingten Unentwickeltheit sind, wie die ersten Menschen es waren. Aber der Begriff einer solchen ethischen Entwickelung wird dadurch doch keineswegs unmöglich, da die Engel ja ohne Zweifel auch eine, nur eben höhere Leiblichkeit, eine Natur haben, an deren allseitiger persönlicher Ergreifung und Auswirkung in freiem Liebesgehorsam sie ihre ethische Aufgabe finden sollten, und weil wir bei der großen Zurückhaltung der Schrift über diese Verhältnisse nicht eine erschöpfende Einsicht in das quomodo derselben fordern können.

Soviel wissen wir gewiß, daß in metaphysischer Hinsicht das unterscheidende Merkmal des Wesens der Engel darin besteht, daß sie übersinnliche, immaterielle Geschöpfe, πνευματικά, πνεύματα sind (Hebr. 1, 14; cf. Eph. 6, 12.), nicht gebunden an die zeiträumlichen Schranken und gesammten Bedingungen des irdisch sinnlichen Wesens und Lebens, Bewohner des Himmels im inneren und höheren wie im äußeren und niederen Sinne (Matth. 18, 18; cf. Eph. 2, 2). Damit ist aber irgend welche, d. h. hier eine pneumatische, Leiblichkeit keineswegs ausgeschlossen, vielmehr liegt in der Bezeichnung der verklärten Menschen als ἰσάγγελοι eine ziemlich bestimmte Andeutung davon (Luc. 20, 36; Matth. 22, 30). Freilich können wir uns ein solches σῶμα πνευματικὸν schwer anders vorstellen, denn als die Entwickelungsfrucht eines σ. ψυχικόν, weil es bei uns Menschen so ist, aber dies kann hier doch nicht entscheiden, da wir die gesammte Beschaffenheit der übersinnlichen Welt nicht kennen, und andererseits ist es in der That wohl nicht möglich, ein endliches individuelles Wesen ohne irgend eine Leiblichkeit bestehend und wirksam zu denken. Mit dieser Annahme ist dann aber der Begriff irgend welcher Entwickelung gegeben, und somit auch der ihrer freien ethischen Persönlichkeit gesichert, mag uns sonst noch so viel dabei dunkel bleiben.

Anders stellt sich freilich die Sache, wenn man, wie die Neueren oft geneigt sind zu thun, die Persönlichkeit der Engel fallen läßt und sie wesentlich nur als Kräfte, Potenzen, betrachtet, welche die Schrift nur aus praktischem Interesse in poetischer Personification auftreten lasse. Aber dazu haben wir doch vom gläubigen Standpunkt aus kein Recht. Eine Stelle wie Ps. 104, 4 wird nur mit Unrecht dafür angeführt, da sie, richtig verstanden, vielmehr nur in ihrer poetischen Sprache die Naturkräfte, sofern sie Gott dienen müssen, mit Engeln vergleicht. Und der

Satz, daß das hebräische מַלְאָךְ ursprünglich ein Abstraktum, Sendung, bedeute, kann ebenfalls nichts beweisen, wenn nicht ebenso etwa aus dem pluralis אֱלֹהִים auf eine ursprünglich polytheistische Anschauung des alten Testamentes soll geschlossen werden. Wer von da aus das durchgehends persönliche Auftreten aller in der Schrift vorkommenden Engel, der guten wie der bösen, bloß als drastische Darstellungsform fassen will, kann mit demselben Rechte die Persönlichkeit Gottes und selbst der Menschen, zumal nach diesem Leben, in eine pantheistische Alleinheit des Geistes auflösen, ein Zusammenhang, der sich ja z. B. bei Schleiermacher in nicht undeutlichen Anmahnungen an beiden Punkten zu erkennen gibt. Stellt man sich aber einmal mit Klarheit und Bestimmtheit auf den wesentlich theistischen Standpunkt der Schrift und hat von da aus den einzigen und absoluten Werth der Idee der realen freien Persönlichkeit in metaphysischer und ethischer Beziehung erkannt, so hat man nicht einmal mehr die Neigung, in Bezug auf die Gottesgeschöpfe der unsichtbaren Welt, die Engel, an Dem zu zweifeln, was die Schrift alten und neuen Testamentes über dieselben ausfagt.

Ebenso wenig kann man von diesem Standpunkte aus ernstlich daran denken, diese Wesen in modernphilosophischer Weise sich als derartige „Potenzen" zu denken, welche, halb persönlich, halb unpersönlich, ein in der That viel räthselhafteres Wesen darstellen würden als diese persönlichen Engel der Schrift, ja im Grunde ein Ungedanke in sich selbst sind. Die Person auf der einen und die von einer Person gesetzte oder geleitete Kraft auf der anderen Seite sind, obgleich nach dem quomodo ihres innersten verborgenen Lebens und Bewegens für uns noch immer geheimnißvoll, doch Objekte eines wesentlich klaren und faßbaren Begriffes, aber ein Drittes, ein Mittelding zwischen beiden, kann es nicht geben. Ein solches würde, etwas concreter gefaßt, eine Art von übersinnlichem Thierwesen sein, etwa als himmlisches Analogon der irdischen Thierwelt, aber abgesehen von der Frage, ob es solche im immateriellen Gebiete irgend geben kann — und wenn dies, was sie für Zweck und Bedeutung hätten? — wird wenigstens jeder unbefangene Schriftleser bekennen müssen, daß die biblischen und zunächst neutestamentlichen Engel mit diesen im theosophischen Vorstellungskreise beliebten Wesen durchaus Nichts gemein haben. Die vier ζῶα der Apocalypse vor Gottes Thron (c. 4, 6 ff.; 5, 8 und öfter), visionäre Nachbildungen der Wesen, welche bei Ezechiel Jehovahs Erscheinung tragen, sind so wenig als die vielaugigen Räder bei diesem Propheten im buchstäblichen Sinne zu fassen, sondern in ihrer symbolischen Bedeutung zu verstehen. Thut man dies, so fällt damit der einzige schriftmäßige Anhaltspunkt auch für diese Vorstellung. Das Gleiche gilt dann aber auch in Bezug auf die in neuerer Zeit z. B. von Martensen u. A. geltend gemachte vermittelnde Ansicht von der Engelwelt, wonach in derselben, analog der irdischen Welt mit ihren Naturkräften, Thieren und Menschen, eine Stufenreihe von Wesen angenommen wird, von der Unpersönlichkeit zur Persönlichkeit aufsteigend. Im Uebrigen aber unterliegt diese An-

sicht nur doppelten Schwierigkeiten, da sie beide Probleme, das der Persönlichkeit und das der unpersönlichen Potenzialität solcher übersinnlichen Wesen zu lösen hat.

Gehen wir unsererseits bestimmt von dem Begriff der Persönlichkeit der Engel aus, so ist dagegen das sehr deutlich Schriftlehre und mit diesem Standpunkt vollkommen verträglich, daß es in anderer Weise einen Stufenunterschied in der Engelwelt gibt, nämlich Unterschiede der Herrlichkeit, der Würde und der Begabung (Col. 1, 16; Eph. 1, 21; 3, 10; 1 Petri 3, 22). Dies ist auch in der Menschenwelt der Fall und zwar nicht nur in diesem irdischen, sondern ohne allen Zweifel auch im künftigen Leben, wo wir den Engeln gleich sein sollen. Mit großem Unrecht würden wir die dahin deutenden Ausdrücke gerade des neuen Testamentes auf Rechnung einer gangbaren Angelologie des Judenthums jener Zeit schreiben, denn so wenig wir auch eine genauere Kunde über die näheren Verhältnisse dieser Unterschiede bekommen haben — weil wir deren in keiner Weise bedürfen — so wissen wir doch nach dem ausdrücklichen Schriftzeugniß im alten und neuen Testamente, daß die Zahl der Engel eine, wie die der Menschen, sehr große ist (Gen. 32, 1; Deut. 33, 2; Dan. 7, 10; Luc. 2, 13; Matth. 26, 53; Apoc. 5, 11.), und eine kahle Menge von gleichen Einheiten, ohne mannigfaltige Unterschiede, ohne organische Gliederung, wäre eine Vorstellung, welche von aller Analogie des göttlichen Wesens und sonstigen göttlichen Schaffens gänzlich abwiche. Wir würden danach vielmehr ein solches Unterschiedsverhältniß vermuthen müssen, auch wenn die Schrift uns nicht darauf führte, müssen also, da sie dies thut, um so mehr ihrem Winke dankbar folgen.

Daneben aber steht nun nicht minder fest die wesentlich gleiche Beschaffenheit und Stellung aller Engel als übersinnlicher persönlicher Geschöpfe und dieselbe ist, wie schon nach diesem Grundbegriffe selbst, so nach den Zeugnissen der Schrift in geschichtlicher und lehrhafter Form eine überaus hohe und herrliche. Die Engel leben als heilige Geister in unmittelbarer Nähe Gottes und im Anschauen seiner Herrlichkeit (Jes. 6, 1 ff.; Dan. 7, 10; Matth. 18, 10; Luc. 9, 26; Apoc. 5, 11 und öfter), stehen somit für die Zeit jedenfalls höher als die Menschen in ihrer dermaligen Beschaffenheit, ihnen an Reinheit und Vollkommenheit ethisch und metaphysisch überlegen. Auf der anderen Seite stehen sie aber auch weniger hoch, sofern es nicht die Natur der Engel, sondern die der Menschen ist, zu welcher Gott sich im Sohne herabgelassen hat (Hebr. 2, 16.), und weil wir, nachdem dies geschehen, nicht nur derselben Himmelsherrlichkeit gewürdigt werden sollen, wie die Engel, sondern kraft jener allerinnigsten Wesens- und Lebensgemeinschaft mit Christo auf besondere Weise mit Gott verbunden dastehen. Es ist, als habe auch hier die göttliche Hoheit ihre Lust gerade am Niedrigen erweisen wollen, indem seine Wunderliebe und Macht aus demselben etwas schuf, was älteren, ursprünglich höher begabten Wesen dann vollkommen eben-

bürtig wird, oder sie gar hinter sich läßt. Indeß steht uns hierüber nicht viel zu sagen zu, die Engel sind auch Gotteskinder und die menschliche Gotteskinderschaft kommt ihrerseits doch nur dadurch zur ewigen Vollendung in der Herrlichkeit, daß sie mit dieser anderen Familie des Himmels durch Einen Herrn und in Einem Geiste den Einen Gott und Vater aller seiner Kindergeschlechter schaut und anbetet (Eph. 1, 10; 3, 14; Col. 1, 20; Hebr. 12, 22; Phil. 2, 10. 11). Es ist eben auch in dieser Beziehung im Reiche Gottes abbildlich dieselbe organische Mannigfaltigkeit und Einheit, Stufenunterscheidung und Wiederaufhebung des Unterschiedes wie im Wesen Gottes selbst urbildlich und im Naturorganismus ebenfalls (I Cor. 12, 12 ff.). Der metaphysische Unterschied an Art und Stellung ist da nur die ewige heilige Voraussetzung ewiger seliger Wiederzusammenfassung in der ethischen Lebensgemeinschaft der Liebe.

Wiederum ganz anders würde sich dies Verhältniß eines Naturunterschiedes zwischen Engeln und Menschen stellen, wenn jene andere theologische Anschauung, die sich bei F. v. Baader, Schöberlein und Anderen findet, Grund hätte, wonach die irdische Natur das Abbild der Natur Gottes, die Engelwelt das der „Geistigkeit" Gottes, die Menschenwelt dasjenige Gottes als der aus Natur und Geist sich vollendenden Persönlichkeit wäre. Aber wir konnten, nach der Schrift von der Persönlichkeit der Engel ausgehend, diese Wesen in keiner Weise anders denken, als ebenfalls aus Natur und Geist erwachsen und fanden Grund und Recht, ihnen ebenfalls einen Leib zuzuschreiben. Damit fällt diese gesammte Construktion, die in der Schrift ohnehin keinen Anhalt hat. Jene Engelköpfe mit Flügeln, aber ohne Leib, welche solchen naturlosen subjektiven Geistern entsprechen würden, sind wohl ein Phantasiebild, welches dem Maler erlaubt ist, aber so wenig sie Realität haben können, so wenig können es auch jene naturlosen Geister, die mehr Gespenster sind, als Wesen, denen gleich zu werden uns Menschen Gegenstand der Verheißung und Hoffnung sein könnte. Statt einer solchen fundamentalen metaphysischen Unterscheidung zwischen beiden geschöpflichen Kreisen an Wesen und Würde, gibt uns die Schrift vielmehr jene relative, und auf Grunde dieser dann die ethische Ausgleichung und Zusammenfassung, welche auf so tiefe, herrliche und heilige Weise das große Lebensganze des göttlichen Reiches nach dem Urbilde des Wesens Gottes sich selbst vollenden läßt.

Dagegen steht mit diesem Grundprincip das in vollkommenem Einklange, daß die Schrift uns die Thätigkeit der Engel nicht nur überhaupt als Dienst Gottes bezeichnet, was der geschöpfliche Karakter derselben von selbst mit sich bringt, sondern gerade auch als Dienst an den Menschen (Hebr. 1, 14.); denn eben dies ist ja das Lebensgesetz des Gottesreiches in jeder Beziehung, daß das schwächste Glied am herrlichsten gehalten wird und das stärkere ihm dient. Man macht zwar mitunter geltend, daß dieser Dienst der Engel sich gerade auf das höchste

ethische Gebiet nicht erstrecke, während Gott es doch Menschen erlaube, an ihren Brüdern auch in dieser Hinsicht zu wirken. Der Engeldienst dagegen bleibe mehr nur ein äußerer, theils leiblicher Schutz und Wunderhülfe (Matth. 4, 11; Luc. 22, 43; Act. 5, 19; 12, 7 und öfter), theils doch immer nur äußere Vermittelung der göttlichen Offenbarungssegen, im Unterschiede von der eigentlichen Predigt und Seelenwerbung (Luc. 1, 11. 26; Act. 8, 26; Apocal. 10, 1 ꝛc. und öfter). Dies ist auch im Wesentlichen ganz richtig, aber theils drückt sich darin eben nur die besondere Gnadenherablassung Gottes in Christo zu unserem Geschlechte aus, indem er gerade aus dem Munde der „Unmündigen", der „Kleinen", der Armen und Sünder (Matth. 11. 18. 5. 9.) sich Lob und Macht bereiten will, und in ihrer Schwachheit seine Kraft zur vollendeten Erscheinung bringt (2 Cor. 12, 9.), theils hat es auch seine tiefe und mehrfache pädagogische Bedeutung. Zunächst wird dadurch auf besonders lebendige und kräftige Weise die ethische Lebens- und Liebeseinheit unseres Geschlechtes unter sich gegründet und befestigt, welche die Vollendung der physischen bildet und auch nach dieser Seite hin ihren ganz besonderen Grund und Karakter bekommt durch das gemeinsame Elend, welches die Sünde über die Gesammtheit des Geschlechtes gebracht hat. Durch sich selbst gleichsam soll die Menschheit in Gottes Kraft aus Christo, ihrem heiligen Mitgliede und göttlichen Haupte, sich neu gestalten zu der heiligen Gemeinschaft der Wiedergeborenen, welche dann fähig ist, mit der heiligen Engelgemeine in die ewige Einigkeit des vollendeten Gottesreiches zu treten, und aus welcher nur diejenigen Menschen ausgeschlossen sind, welche ebenso wie die gefallenen Engel und mit diesen zum Gipfel widerspenstiger Empörung fortgeschritten sind. Kann Etwas den Sünder vor dem Versinken in diesen unheilvollen Abgrund zurückhalten, so ist es das auf Grunde des Werkes Christi, als des sündlosen Gottmenschen, gethane Zeugniß von Solchen, die durch ihn aus dem gleichen sündigen Naturverderben bereits erlöset sind und kraft der Gnadengemeinschaft mit ihm nun auch mitten in der noch anhaftenden Sündigkeit und Schwachheit, ja in Leiden und Sterben schon hienieden den Thatbeweis ablegen, was die Kraft Christi und seines Geistes auch in so gebrechlichen irdenen Gefäßen vermag. Was hier als rein ethischer Sieg des Geistes über das Fleisch sich kund gibt, würde, wenn höhere Geister die Zeugen wären, von dem sündigen Menschen stets auf Rechnung ihrer glücklicheren Stellung und Ausrüstung — also des Metaphysischen — geschrieben und damit ihr Zeugniß entkräftet werden. Sodann aber liegt eben in diesem Zeugendienste auch für die menschlichen Werkzeuge selbst das kräftigste Mittel zu ihrer Vollendung im Glauben und in der Liebe, welches ihnen die göttliche Gnade nicht entziehen will, die Möglichkeit zum allerunmittelbarsten Eingehen in die Nachfolge des Weltheilandes selbst, der dazu gekommen war, daß er diene und sein Leben gab zur Erlösung für Viele. Endlich wird so auch der Gefahr am sichersten gewehrt, welcher die Schwachheit der Menschen, zumal der Neu-

bekehrten, sonst so leicht erliegen könnte, sich bei ihrem Verkehr mit der unsichtbaren Welt, in welche die Wiedergeburt sie einführt, an deren niederen, geschöpflichen Gliedern genügen zu lassen und darüber von Dem abgezogen zu werden, welcher allein der Heiland und das Haupt ist. Tritt dieser Fehler schon menschlichen Führern und Vorbildern gegenüber so oft ein, — der römische Heiligencultus ist davon ein warnendes Beispiel! — wie viel mehr würde es Engeln gegenüber der Fall sein, wenn sie wirklich innerlicher, heilsvermittelnd der menschlichen Seele nahe träten. Ist ja doch schon jetzt, wo dies nicht der Fall ist, die Erfahrung von den Tagen der colossäischen Irrlehrer (Col. 2, 18.) bis auf die Idee der Schutzengel in der römischen Kirche Zeuge, wie groß diese Gefahr ist.

Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, erkennen wir sonach nicht eine metaphysische Nothwendigkeit in dieser Beschränkung des Engeldienstes an den Menschen, als wenn ihre Kraft an und für sich nicht über das Aeußere hinaus reichte, ja wir wissen im Grunde nicht einmal, ob die Engel nicht nach Gottes Willen, nur uns weislich verborgen, auch ihrerseits gar Manches thun zur Rettung und Bewahrung der Seelen, zumal der Kinder; wir wissen vielmehr aus dem Worte des Herrn, daß sie jedenfalls receptiv den nächsten und lebendigsten Antheil an der Beseligung der Menschen nehmen (Luc. 15, 10). Es handelt sich demnach bei diesem ganzen Verhältniß nur um eine freie ethische und ökonomische Wohlordnung der göttlichen Weisheit und Gnade. Um so bestimmter aber muß denn freilich auch jede Verehrung der Engel von Seiten der Menschen verworfen werden, wie sie schon durch ihren geschöpflichen Karakter von vornherein ausgeschlossen ist (Apoc. 19, 10; 22, 8. 9). Wenn ein Justinus martyr das Heer der Engel gleich nach dem Vater und Sohne, vor dem heiligen Geiste, nennt, so kennen wir die anfänglich noch sehr unvollkommene Erkenntniß der Kirche von dem dreieinigen Wesen Gottes, und wenn ein Ambrosius noch eine Bittanrufung der Engel in ähnlichem Sinne empfiehlt, wie er die der Märtyrer billigt, so haben doch Theodoret und Augustin schon sie verworfen und die Synode von Laodicäa (saec. 4.) verbot die im Volk vielfach gangbare Angelolatrie bestimmt. So auch die evangelische Kirche der Reformation (cf. Art. Smalc. P. II. de invocat. sanctor.)

In Uebereinstimmung mit dem oben bemerkten Verhältniß ist denn nach der Schrift die große Gottesthat der Welterlösung in Christo den Engeln auch nicht wesentlich früher als den Menschen kund geworden, am wenigsten in ihrer ganzen Tiefe und Ausdehnung (Eph. 3, 10; 1 Petri 1, 12; Matth. 24, 36; 1 Tim. 3, 16). Als Diener, treue Knechte Gottes vielmehr stehen sie auch hier da, die seinen Willen vollbringen, des Werdens und Wachsens seines Werkes, welches sie bedienen, sich freuen, und fortschreitend selbst daran lernen, bis sie, wenn es vollendet sein wird, mit den erlöseten Menschen in eine Reihe treten Gott zu loben (Eph. 1, 10; 20, 1; Phil. 2, 10; 1 Petri 3, 22:

Hebr. 1, 6 und öfter). Während der Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes auf Erden aber ist es eben dieses Gebiet der Offenbarung, zumal die Hauptepoche in der Entfaltung der letzteren, wo sie handelnd auftreten. So in der Geschichte der Patriarchen (Gen. 18. 19; 32, 1. 2.), bei der Gesetzgebung auf Sinai (Deut. 33, 2; cf. Act. 7, 53; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2.), und auch nachher noch öfter in der Geschichte des alten Bundes. Dann wieder in besonderem Maße bei dem Mittelpunkt der gesammten Offenbarungsgeschichte in Christo (Joh. 1, 52; Luc. 1. 2; Matth. 2.), und ebenso stellt die Schrift es in Aussicht beim Blick auf das Ende der Welt (Matth. 13, 41; 24, 31). Allenthalben jedoch ist ihr Auftreten an einzelne bestimmte Gelegenheiten gebunden und nicht ein dauerndes an bestimmten Orten oder für bestimmte Personen. Die Idee von individuellen Schutzengeln hat in der Schrift keinen sicheren Grund, vielmehr nach dem oben Bemerkten die stärksten inneren Gründe gegen sich. Das Wort des Herrn Matth. 18, 10 ist selbst für die μικροί, die Gläubigen und Kinder, in dieser Beziehung doch nicht klar und bestimmt genug. Das αὐτῶν kann auch nur heißen: welche ihnen dienen, ohne daß dies immer ein und dieselben sein müssen. Act. 12, 15 aber hat keine dogmatische Geltung, so wenig als des Hermas Vorstellung, daß jeder Mensch zwei Engel habe, einen guten und einen bösen.

Ueberhaupt würden wir gewiß irren, wenn wir uns den Dienst der Engel im Allgemeinen, z. B. in der Naturwelt, als einen stetigen denken wollten, so daß sie die nothwendig und allenthalben vermittelnden Organe der göttlichen Allwirksamkeit wären [1]). Wohl näherte sich dieser Ansicht die jüdische Vorstellungsweise, namentlich in der nachexilischen Zeit, aber die Schrift bestätigt sie nicht, weder im alten noch im neuen Testament. Eine Stelle wie Joh. 5, 3. 4 ist kritisch unsicher, und würde, auch abgesehen davon, noch keine allgemeine Beweiskraft haben. Noch viel weniger kann Apoc. 16, 5 dogmatisch geltend gemacht werden. Ueberhaupt aber kann sich eine solche Vorstellung nur denen nahe legen, welche die Engel nicht als wirklich persönliche Wesen betrachten, nicht aber Dem, der dies thut. Es würde dadurch die Unmittelbarkeit des göttlichen Allwaltens zu sehr verletzt, und ebenso ist, sowohl was das Natur- und Menschenleben betrifft, in und an dem diese Wirksamkeit stattfindet, als auch in Ansehung solcher persönlichen Geister, welche sie vermitteln sollten, die Vorstellung eines solchen Verhältnisses eine ganz unvollziehbare. Auch die größte gedachte Zahl von Myriaden endlicher Wesen gibt noch nicht das ausreichende Organ für die im absoluten Sinne allumfassende und alldurchdringende Gegenwart und Wirksamkeit Gottes. Im Gegentheil werden wir auch hier nicht den metaphysischen, sondern den ethischen Gesichtspunkt hervorzuheben und

[1]) Vgl. Hofmann, Schriftbeweis, I, S. 274 ff.

zu sagen haben, daß dieser Dienst der Engel, wo und soweit er stattfindet, um ihrer selbst willen ihnen aufgetragen wird, als heilige Schule, Uebungsstätte ihres geschöpflich kindlichen Liebesgehorsams. Nicht Gott bedarf ihrer, sondern sie bedürfen dieses Dienstes.

Wenn so nach Allem die Engelwelt für die Zeit ihre sehr bestimmte eigene Oekonomie hat und zu den Menschen überhaupt nur in gewissen Grenzen und niemals in tiefster ethischer Weise in ein näheres und erkennbares Verhältniß tritt, so kann es denn wohl scheinen, und scheint wirklich Vielen so, als wenn wir der gesammten Engellehre nicht bedürften. Und in der That, zu den im strengen Sinne unentbehrlichen Stücken der Heilslehre gehört sie nicht. Wäre die neuere Kritik im Recht, welche die Engellehre der Schrift nur als Reflex einer seit dem Exil, aus persischer Quelle, bei den Juden eingebürgerten Vorstellung von höheren Wesen der Art, kurz als rein menschliche Zeitansicht ohne innere Wahrheit, betrachtet, so würde dies an und für sich und unmittelbar nicht grundstürzend sein. Aber gleichwohl kann der gesunde Glaube sich mit dieser Ansicht nicht befreunden. Mag auch, was die weitere Ausbildung, oder wenigstens was die Namengebung in der Engelwelt betrifft, in jener Behauptung eine Wahrheit liegen, — und auch das ist noch nicht ausgemacht, da der zeitliche Zusammenhang nicht sofort den ursächlichen anzeigt — so ist doch die Engelidee an und für sich eine viel ältere und ächtbiblische, wie schon der Pentateuch und das Buch der Richter, weiterhin Jesajas (c. 6.) und die Bücher der Könige zeigen. Und dazu kommt, daß Christus und die Apostel diese Lehre positiv und freiwillig recipiren, also ebenso bestätigen, wie so manche andere von der jüdischen Theologie bereits entwickelte. Sonach kann der biblische und gläubige Theologe nichts Gleichgültiges in ihr sehen, und eine Vergleichung der Engel mit „Feeen und Elfen" oder anderen Phantasiegebilden der Art ist eine ungehörige. Kann und will gerade der Schrifttheologe als solcher nicht viele ins Einzelne gehende Bestimmungen über einen Gegenstand geben, über welchen die Schrift in ihren Offenbarungen sparsam ist, so ist das, was sie uns von der Engelwelt sagt oder andeutet, doch sowohl für das Lehrsystem, als für das praktische Glaubensleben von bestimmtem Werth. In dogmatischer Hinsicht ist es namentlich für die rechte Erkenntniß des Wesens der Sünde von höchster Bedeutung zu wissen erstens, daß es andere Geschöpfe gibt, welche nicht gefallen sind, also die Sünde nicht mit der Endlichkeit, der Geschöpflichkeit als solcher, zusammenfällt oder nothwendig daraus hervorgeht; zweitens, daß dagegen ein freier Fall in jenem höheren Bereiche dem menschlichen vorangegangen ist, also die Sünde auch nicht etwa an der Sinnlichkeit hängt, sondern ethische, geistig persönliche That ist, während zu gleicher Zeit die menschliche Sünde in ihrer thatsächlichen Beschaffenheit als adamitische durch das Verhältniß zur vorangegangenen diabolischen und deren Versuchung eine eigenthümliche Bestimmung und wichtige Milderung empfängt. In praktischer Hinsicht aber ist es für das Glaubensbewußtsein erwecklich

zu wissen, daß wir es im Kampf wider die Sünde nicht bloß mit sichtbaren Mächten zu thun haben, sondern auch gegen unsichtbare im Geiste wachsam und auf der Hut sein müssen, — tröstlich, der Theilnahme der guten Engel an unsern Kämpfen und Siegen, ihrer Behütung und Bedienung in allerlei Fährlichkeit und Noth für uns selbst und namentlich für unsere Kinder, als die Bedürftigsten, uns versichert halten zu können, — erhebend, uns schon jetzt mit ihnen, die vor Gottes Throne stehen, als Glieder eines Reiches zu wissen, und endlich gehört es mit zur vollkommenen Herrlichkeit der künftigen Verklärung, daß wir in Gemeinschaft mit ihnen Gott und das Lamm preisen sollen.

Zweiter Abschnitt.

Der Mensch in der Sünde.

§ 31.

Der Teufel und seine Engel.

Auch die bösen Engel sind gut aus Gottes Hand hervorgegangen, und böse geworden nur durch eigene Willkür und Wahl, — wohl unter verführendem Einfluß eines ersten und Hauptempörers — kraft der im geschöpflichen Wesen als solchem nun einmal gegebenen Möglichkeit des Abfalls. Je höher aber ihr Licht zuvor, desto tiefer ihre Finsterniß nun, desto größer freilich auch ihre Verführungsgewalt über die Menschen; aber auch diese ist in Christo wesentlich gebrochen, um dereinst am Ende vollständig vernichtet zu werden. Von einer Erlösung der bösen Engel weiß die Schrift nicht.

Wir beginnen diesen Abschnitt, im unmittelbaren Anschluß an das Ende des vorigen, mit der Lehre von den bösen Engeln. Nicht nur wegen der Zusammengehörigkeit dieser beiden Theile der Engellehre, sondern auch, weil die Sünde in der Menschenwelt wirklich nach der Schrift viel unmittelbarer bedingt und bestimmt wird durch die im übermenschlichen Gebiet, als dies bei dem sündlosen Urstande der ersten Menschen im Verhältniß zu der nicht gefallenen Engelwelt irgend stattfindet.

Freilich sagt uns die Schrift wie von den Engeln überhaupt, so auch von den bösen abgesehen von ihrer unmittelbaren Beziehung zur Menschheit und so namentlich über den Ursprung des Bösen in diesem Kreise wenig oder nichts. Aber theils lassen sich ihre Andeutungen aus der Analogie des übrigen Schriftzeugnisses mit Grunde ergänzen, theils ist es in letzter Instanz nicht der Ursprung, sondern das Wesen und die Wirksamkeit dieser bösen Macht, was für unsern anthropologischen Gesichtspunkt am meisten in Frage kommt.

Die Hauptpunkte dessen, was die Schrift gibt, sind folgende. Wenn wir von vornherein mit Nothwendigkeit annehmen müssen, daß auch diese jetzt bösen Engel, wie alle Gottesgeschöpfe, am Anfang gut, d. h. so geschaffen waren, daß in ihrer Natur, als der gottgegebenen Ausrüstung für die persönliche Entwickelung zum heiligen Liebesgehorsam des Geistes, in keiner Weise irgend welcher Keim des Bösen lag, sondern ihr Fall eine That der Willkür war, für die sie allein und ganz verantwortlich sind, so finden wir dasselbe in der Schrift wenigstens angedeutet. Zwar kann die poetisch didaktische Schilderung im Buche Hiob, wo der Satan, obwohl schon böse, doch noch unter den „Kindern Gottes", d. h. den Engeln erscheint, nur indirekt dafür angeführt werden; im neuen Testament scheinen die verwandten Stellen Judä 6 und 2 Petri 2, 4 weniger auf den ersten Sündenfall in der Engelwelt zu gehen, als auf die Gen. 6 erwähnte Begebenheit, und die ehedem als dictum probans angeführte Stelle Joh. 8, 44 ist dies nicht, weil das perfectum ἑστηκεν im neutestamentlichen Sprachgebrauche nicht präteritische, sondern präsentische Bedeutung hat (vgl. Röm. 5, 2; 1 Cor. 15, 1; 2 Cor. 1, 24 ꝛc.) Aber auf der anderen Seite ist wenigstens aus 1 Joh. 3, 8: ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει ὁ διάβολος kein Gegenbeweis zu führen, da das ἀπ' ἀρχῆς ohne allen Zweifel hier ebenso zu fassen ist, wie in der angeführten Stelle des Evangeliums, d. h. „vom Anfang der Menschengeschichte". (ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς). Und ein indirektes Zeugniß für unseren Satz gibt uns das neue Testament jedenfalls durch seine constante Lehre von dem endlichen Strafgericht über den Teufel und seine Engel (Matth. 25, 41; Joh. 12, 31; Apoc. 20, 10.), welches nach dem strengen theistisch-ethischen Standpunkt der Schrift so wenig als das eng damit verbundene über die widerspenstigen Menschen irgend denkbar ist, ohne eine vorhergegangene persönliche freie Verschuldung.

Die Möglichkeit eines solchen freien Abfalls auch bei diesen reichbegabten und hochgestellten Wesen ist durchaus keinem Zweifel unterworfen, weil sie bei alledem doch Geschöpfe sind. Es muß nur die doppelte Wahrheit richtig festgehalten halten, einmal, daß aller Gehorsam des persönlichen Geschöpfes als sittlicher und wahrhaft gottgefälliger nothwendig ein freier sein, also die reale Möglichkeit des Gegentheils stets zur Seite haben muß, und dann, daß das Wesen der Sünde keineswegs in der Sinnlichkeit liegt, welche freilich hier nicht vorhanden ist, sondern im Willen, im Herzen. Weder die Sinnlichkeit noch die Endlichkeit - Geschöpflichkeit — sind Ursache der Wirklichkeit, aber beide sind Ursachen der Möglichkeit der Sünde, werden möglicherweise Anlaß - ἀφορμή cf. Röm. 7, 8. — für ihren Eintritt, sobald die geschöpfliche Persönlichkeit auf dem erkannten Grunde ihrer gottgegebenen Stellung und Bestimmung sich anschickt, diese in freier Weise zu realisiren, d. h. an die Schwelle ihrer wahren Selbstaktualisirung tritt. Irgend einer versuchenden Anregung von außen bedarf es dazu nicht. Denn es gibt keine freie, also auch mit Selbst- und Sach-Bewußtsein vollzogene Position, mithin keine im vollen Sinne persönlich ethische Selbstbe-

stimmung, an welcher nicht der Begriff ihrer Negation und ihres Gegentheils — des contradiktorischen und des conträren Gegensatzes, d. h. hier der Unterlassung der Aufgabe oder der Vollziehung ihres Gegentheils — unabwendlich hinge. Dies beides fällt aber hier vollständig zusammen, da es sich nur zwischen Zweien, dem Geschöpf und seinem Gott, handelt, und die bewußte Unterlassung der diesem schuldigen allumfassenden freien Selbsthingebung eo ipso die empörerische Beziehung auf sich selbst, Selbstvergötterung ist. Sonach ist das Wissen um den Gegensatz von Gut und Bös, wie ein ewiges Eigenthum des heiligen Gottes selbst und Bedingung seiner selbstgesetzten Güte, ebenso auch nothwendige Voraussetzung der wahrhaft persönlich ethischen Entwickelung und Vollendung des Geschöpfes. Weil nun aber diesem als solchem seine Aufgabe ein für allemal gegeben ist, wie dem Schüler sein Pensum, und seine ganze Heiligkeit ausschließlich im freien Gehorsam, in der Selbsthingebung des selbstherrlich gewordenen Geistes durch die Liebe, und hier, dem Schöpfer gegenüber eben im kindlichen Liebesgehorsam besteht, so findet allezeit auch die objektive Möglichkeit statt, daß die abhängige Persönlichkeit im entscheidenden Augenblicke ein Gefallen finde an dem Gedanken, sich als die absolute zu setzen, indem sie, statt das Gegebene zu nehmen und das Aufgegebene zu thun, wie Gott es ihm vorlegt, durch Mißbrauch ihrer formalen Freiheit, willkürlich sich zum Gegentheil bestimmt und so das als ἁρπαγμὸς (vgl. Phil. 2, 6.) unheilig vorausnimmt oder nehmen möchte, was in anderer, besserer Gestalt der gerechte Gnadenlohn heiliger Gehorsamsübung hätte sein sollen.

Das Wirklichwerden dieses verkehrten Wollens freilich, und am meisten gerade hier im ersten solchen Falle, bleibt im tieferen Sinne immer etwas schlechthin Unbegreifliches, denn es ist ja das absolut Widervernünftige, völlig ordnungs- und grundlos Willkürliche, was daher seiner Natur nach auch zu keinem realen Ziele führen kann. Es kann daher immer nur a posteriori, auf dem Wege der Erfahrung erkannt werden, daß es geschehen ist, als Thatsache, niemals aber kann irgend welche Nothwendigkeit dafür nachgewiesen werden. Aber die Möglichkeit des Falls muß stehen bleiben, denn mit ihr fiele der Begriff der ethischen Persönlichkeit selbst. Deshalb können auch die Engel als die höchstbegabten Geschöpfe von diesem Gesetze keine Ausnahme machen, vielmehr gilt dasselbe in gewissem Sinne für sie in ganz besonderem Maße. Allerdings findet man auf den ersten Blick bei ihnen, gerade wegen ihrer hohen Einsicht, wie schon das Entstehen, so noch mehr das Beharren einer solchen verkehrten und — weil sie wider den Allmächtigen ankämpft, — so ganz und gar vergeblichen Richtung am allermeisten unbegreiflich. Aber was zuerst das Beharren betrifft, so ist dies, nach einmal gethanem erstem Schritte nicht mehr von der freien Wahl abhängig, sondern Sache der Nothwendigkeit, am meisten gerade hier, wo nicht irgend ein Moment sinnlicher Schwachheit, Täuschung und Reizbarkeit bei diesem ersten Schritte mildernd hinzukommt, sondern derselbe vielmehr ein vollständig freier und bewußter ist. Statt durch den rechten

Gebrauch der Freiheit zu der gottesbildlichen Heiligkeit freier Nothwendigkeit sich zu erheben, hat der gefallene Geist durch den Mißbrauch der Freiheit sich in die unheilige Knechtschaft der Lüge und Sünde, der Unwahrheit in beiderlei Hinsicht, versklavt und kann ihr nun nicht mehr entrinnen. Was aber das Entstehen der Abkehrung betrifft, so wird jener Einwurf beseitigt durch die tiefe Lehre der Schrift — und der Erfahrung nicht minder — von dem entscheidenden Verhältniß des Erkennens zum Willen, zum Herzen, als dem Centrum und eigentlichen Heerde des persönlichen Lebens und von dem durch und durch ethischen Karakter aller Aeußerungen des letzteren, auch des Erkennens, auf höherem Gebiete. Keine Einsicht an und für sich von einer objektiven Wahrheit vermag die Wucht der persönlichen Lebensbestimmung aufzuhalten, wenn sie durch irgend ein praktisches Motiv, hier die blendende Idee des Selbst-Etwas-Seins in Bewegung gesetzt wird. Keine Wahrheit zwingt und darum auch keine Einsicht schützt absolut. Das Leben ist das Licht.

Um so bestimmter dagegen rächt sich die verachtete Wahrheit an dem, welcher nicht frei sich ihr beugen wollte, und je heller das Auge zuvor für sie gewesen, um so finsterer wird es darnach (vgl. Joh. 9, 39—41). Mit der Sünde, dem faktischen Heraustreten des Geschöpfes aus der objektiven Wahrheit, der Lebensordnung des göttlichen Seins, hält gleichen Schritt die Verblendung, die subjektive Unfähigkeit diese Gesetze richtig zu erkennen und anzuwenden, sie ist also hier, bei den höchsten Gefallenen, deren Sünde daher eine um so intensivere ist, auch die tiefste und in steigendem Wachsthum begriffen mit der Dauer und Verfestigung der Willensverkehrung. Daraus erklärt sich denn auch das sonst allerdings schwer begreifliche Beharren des Teufels nicht nur in seiner Gottesfeindschaft als innerem Zustand, — wovon vorher — sondern auch in der thätigen Aeußerung derselben. Ihre innere Bitterkeit läßt den Empörer die wahnsinnige Thorheit eines solches Kampfes nicht klar und ruhig erkennen, — er will sie nicht erkennen, weil er den Kampf selbst nicht aufgeben will, denn thäte er dies, so müßte er ja damit auch das selbsterwählte Selbstetwasseinwollen aufgeben, dieser Unbegriff der Lüge aber ist nun der bannende Despot geworden, der ihn nicht mehr läßt. Statt dessen verzehrt er sich lieber in dem finsteren Treiben seiner Lüge und Leidenschaft und verbreitet dabei, soweit möglich, d. h. soweit Gott ihm eben Raum läßt, Tod und Verderben unter allem Lebendigen, bis endlich das Gottesgericht ihn wider seinen Willen zerscheitert.

So sind Lüge und Sünde im Satan in ihrer Vollendung repräsentirt (Joh. 8, 44; 1 Joh. 3, 8; 2 Thess. 2, 9. 10.), statt des Gehorsams der Wahrheit in der Liebe ist der Ungehorsam der Selbstsucht in Lüge und Mord Grundprincip seines Wesens und Wirkens. Und wesentlich ebenso auch in „seinen Engeln", d. h. denen, welche, wie wir aus ihrer Mitverdammniß nothwendig schließen müssen, zugleich mit ihm und auf die gleiche Weise gefallen sind.

Die Engelwelt ist nicht durch Zeugung von einem Paare entstanden, sondern konnte nur von vornherein in dieser Vielheit geschaffen werden, und jedes einzelne Glied hatte hier ganz selbständig für seine Person zu handeln. Ein Theil nun bestand die keinem Geschöpfe als persönlichem zu ersparende Prüfung und ging durch freie ethische That des Gehorsams von der integritas concreata über zur persönlichen sanctitas. Ein anderer Theil bestand die Prüfung nicht, und diese alle fielen, wie hier vorläufig behauptet werden mag, mit bewußter Freiheit, also gleich dem Teufel absolut. Nur das ist hierbei nicht ausgeschlossen, daß ein äußerer Zusammenhang zwischen der That des Ersten und derjenigen der Uebrigen statt gefunden habe, aber eben auch nur ein äußerer, im höheren Sinne zufälliger, welcher in keiner Weise dazu dienen kann, die persönliche Verantwortlichkeit Derjenigen zu mindern, welche einem fremden Beispiele oder auch wohl positiver Aufforderung doch mit voller und bewußter Freiheit folgten. Daß ein solches, ohnehin wahrscheinliches, Verhältniß wirklich stattgefunden habe, dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit schließen aus der deutlichen Oberstellung, welche der Teufel, der Satan im eminenten Sinne, nach der biblischen Darstellung unter den bösen Engeln oder Geistern einnimmt. Doch mag der Grund dazu auch in einer dieser Persönlichkeit vom Schöpfer selbst verliehenen hervorragenden Ausstattung und Machtstellung liegen, deren Ruinen noch jetzt ihn zu einem König unter seines Gleichen machen.

Die Schrift stellt uns diese Gesammtheit böser Geister ausdrücklich dar als Ein Reich (Matth. 12, 26; Col. 1, 13; Eph. 6, 11.), welches dem Gottesreiche systematisch widerstreitet, und darin wenigstens eines ist. Sonst freilich muß dasselbe als ein in sich zerrissenes und widerspruchsvolles gedacht werden, weil das Wesen der Sünde, wie sie hier in ihrer vollen Entfaltung erscheint, eben die Selbstsucht ist. Hätte es nicht vor der Hand noch ein Gebiet geschöpflichen Lebens, die Menschenwelt, welches ihm einen Stoff darbietet, seinen gemeinsamen Gotteshaß praktisch zu äußern, so müßte es sich, soviel an ihm ist, in einem Zerstörungskriege Aller gegen Alle selbst vernichten, so aber kann es in jenem gemeinsamen Zerstörungswerke nach außenhin sich für die Zeit einigen. Diese Thätigkeit ist nach den vorher bezeichneten beiden fundamentalen Wesensäußerungen des selbstsüchtigen Grundprincips eine doppelte: verführende und verblendende Untergrabung der Wahrheit, — Lüge — und zerreißende und zerstörende Vernichtung der Liebe, damit aber des Lebens im wahren Sinne des Wortes — Mord. Der traurige Beweis davon ist die Geschichte des menschlichen Geschlechtes in der Knechtschaft der Sünde und des Satans. Obwohl die Schrift es nirgends direkt ausspricht, deutet sie es doch zur Genüge an, daß der Teufel es ist, der durch seine Verführung der ersten Menschen die Sünde und den Tod in die Menschenwelt bringen half (Gen. 3; 2 Cor. 11, 3; (cf. 2, 11) Apoc. 12, 9; vgl. Sap. 2, 24). Und seit die Sünde nur allzudurchdringend in derselben fortgewuchert hat, ist die Welt als sündige, im Gegensatz gegen das Gottesreich in der Menschheit, in gewis-

ser Weise seiner Herrschaft unterworfen, sein Reich (Matth. 12, 29; Luc. 4, 6; 1 Joh. 5, 19.), und er der Fürst (Joh. 14, 30; Eph. 2, 2; 6, 12.), gleichsam der Gott dieser Welt (2 Cor. 4, 4). Jeder, der der Sünde dient, ist damit, in demselben Maße als er dies thut, auch des Teufels Knecht, beziehungweise „Kind", im bildlichen Ausdruck (Joh. 8, 44; 2 Tim. 2, 26; 1 Joh. 3, 8. 10.), und da, wo das Princip der Sünde in irgend einer Erscheinungsgestalt auf besonders intensive Weise wesentlich und persönlich von einem Menschen erfaßt wird, redet die Schrift von einem ebenso wesentlichen persönlichen Erfülltsein vom Teufel (Act. 5, 3; Joh. 13, 2. 27), gleichsam einer Immanenz des Teufels, welche den Menschen völlig, aber dann eben auf durchaus selbstverschuldete Weise, zum Sklaven und Werkzeug desselben macht.

Aber auch die aus der Welt und des Satans Gewalt zu Gott Bekehrten sind von seinen zum Rückfall versuchenden Angriffen so wenig befreit, als andere Menschen (Luc. 22, 31; 1 Petri 5, 8; Jac. 4, 7.), welche er dadurch in seiner Finsterniß zu erhalten immer aufs Neue bestrebt ist (Luc. 8, 12). Seine Versuchungen sind theils innerliche, durch Erregung böser Gedanken (1 Chron. 22, 1; 1 Cor. 7, 5; 1 Tim. 5, 15.), theils äußerliche, durch Anlegung von Trübsal und leiblichem Leiden (Hiob 2; 2 Cor. 12, 7 ff.; Apoc. 2, 10.), und es ist da nur das Natürliche, wenn gerade die hervortretendsten Männer im Reiche Gottes, wie der Stifter desselben in seiner Weise zuerst, am meisten von ihm zu leiden haben. Wer auch nach seiner Neugeburt noch solchen Versuchungen erliegt und der Sünde aufs Neue anheimfällt, kommt dann, in besonderem Sinne, als Zucht von Seiten Gottes, wieder unter des Satans Macht, welche außerhalb des Reiches Gottes viel ungehemmter noch in Kraft ist (1 Cor. 5, 5).

An und für sich aber ist seine Macht durch Christum im Princip gebrochen, und, soweit dessen Reich geht, auch thatsächlich. Ist sein gesammtes Wirken an und für sich, als geschöpfliches, schon nicht außer der göttlichen Allmacht und Allwirksamkeit stehend, sondern von ihr durchaus umschlossen und bestimmt zu denken (Hiob 2; 2 Cor. 12 und öfter), so gilt er im Reiche Christi seit dessen Stiftung vollends nur noch als der überwundene Zwingherr, der kein Recht und daher auch letztlich keine Macht mehr hat über die Erlöseten. Ideal und rechtlich ist er bereits gerichtet, gestürzt, und daher für den Gläubigen schon wirklich, aktuell, namentlich in der wesentlichen innerlichen, d. h. in ethischer Beziehung (1 Joh. 4, 4; 5, 18). In den letzten Zeiten, bei den Geburtswehen des neuen ewigen Aeons, soll ihm allerdings noch eine verstärkte Machtäußerung verstattet werden (2 Thess. 2, 3. 9; Apoc. 20, 7), aber dann wird auch das Endegericht, wie über alle seine menschlichen Anhänger und Diener, so über ihn selbst sammt seinen Engeln ergehen, welches sie ewiger Strafe anheim gibt. Damit ist dann das Recht und die Ehre Gottes gegenüber dem empörten Geschöpfe zur endlichen und vollendeten Erscheinung gebracht. Von der Möglichkeit eines anderen Aus-

ganges, d. h. von einer Bekehrung und Begnadigung des Teufels und seiner Engel weiß die Schrift gar nichts und dieselbe ist auch in der That durch die biblische Schilderung von dem Verhältniß des Satans zu Gott und zur Wahrheit principiell ausgeschlossen. Die vollkommen bewußte und freie, persönlich principielle Empörung gegen Gott und Lossagung von den constitutiven Grundlagen der Wahrheit und des Lebens, dem Geiste und der Liebe, ist ein Zustand, der jede Möglichkeit der Umkehr eo ipso ausschließt und die betreffende Person dem ewigen Tode unausweichlich zuweiset. Die absolute Sünde muß auch den absoluten Tod zu ihrer Folge haben, und als solche bezeichnet die Schrift die Sünde der Teufel unzweideutig. Ob dies Sache innerer Nothwendigkeit an und für sich ist, d. h. ob im Unterschied von dem Gebiet des sinnlich-geistigen menschlichen Wesens auf jenem höheren der pneumatischen Engelnatur überhaupt nur diese absolute Sünde möglich ist, dies kann immerhin gefragt werden. Man fühlt sich wohl versucht zu fragen: kann und wird Gottes Liebesweisheit irgend ein Geschöpf von vornherein in einen solchen Zustand versetzen, aus welchem es, sobald die nun einmal unausweichliche Möglichkeit des Falles zur Wirklichkeit wird, mit innerer Nothwendigkeit nur so intensiv fallen kann, daß jede Heilung unmöglich wird? — Und in Anschluß an unsere obige Behauptung, daß auch bei den Engeln keine sanctitas concreata gedacht werden könne, sondern eine anfängliche Unentwickeltheit (integritas) wenigstens in dieser ethischen Beziehung gesetzt werden müsse, könnte man eine entsprechende doch vielleicht auch in metaphysischer Hinsicht behaupten, umsomehr, wenn man doch auch diesen geistigen Wesen einen — nur immateriellen — Leib zuschreiben zu müssen glaubt. Unter diesem Gesichtspunkt würde dann ein in relativer Unwissenheit und Unfreiheit gethaner Fall doch auch hier gedacht werden können, und eine Erscheinung wie jener Abbadonna bei Klopstock wäre wenigstens keine an und für sich unmögliche. Aber theils können wir auf diese Fragen nun einmal keine sichere Antwort geben, weil wir wirklich viel zu wenig um die Verhältnisse der unsichtbaren Welt wissen, theils haben sie wenig Werth, weil die Schrift uns unzweideutig soviel sagt, daß diese Teufel faktisch jedenfalls irreparabel gefallen sind, und keine anderen uns nennt.

Dagegen können wir die andere öfters aufgeworfene Frage, ob die guten Engel jetzt noch fallen könnten, mit mehr Zuversicht — wie schon Augustin — dahin beantworten, daß dies nicht der Fall sei. Denn theils gibt uns die Schrift davon keine Andeutung, da Stellen wie Gen. 6, 1 ff. und 1 Cor. 11, 10 zu dunkel und streitig sind, um hier zum Gegenbeweis gebraucht werden zu können, ja ohne Zweifel nicht den Sinn haben, kraft dessen dies allein geschehen könnte. Anderntheils liegt es wohl mit Nothwendigkeit in der Beschaffenheit dieser nicht sinnlich beschränkten Geister, daß wenn sie einmal durch persönliche Entscheidung ihrem heiligen Gottesberufe gehorsam geworden sind, während Andere neben ihnen das Gegentheil thaten, nun keine solche Verblendung mehr eintreten kann, in welcher sie Jenen nachfolgten. Sowenig die frei böse

Gewordenen nun jemals mehr gut werden können, ebensowenig können die einmal mit Freiheit im Guten Gebliebenen nun jemals das Gegentheil wollen. Sonst würden ja auch die vollendeten Gläubigen niemals vor einem diabolischen Rück- oder Abfall sicher sein, und der Begriff der Persönlichkeit würde zu Gunsten nicht des wahren Begriffes der Freiheit, sondern desjenigen einer schlechten Willkür jeder gesunden Continuität in seiner Selbstvollziehung beraubt, damit aber der geschaffenen Persönlichkeit auch dasjenige Maß heiliger Einigkeit von Freiheit und Nothwendigkeit abgesprochen werden, welches ihr als gottesbildlicher doch durchaus zukommt.

Blicken wir auf die in ihren Hauptpunkten dargelegte Lehre der Schrift über die bösen Geister zurück, so zeigt sie sich nicht nur wohlgerundet in sich, sondern auch dem gesammten Zusammenhange der übrigen Schriftlehre und den Postulaten des christlichen Bewußtseins vollständig angemessen. Daß sie in sich selbst, was das Wesen und die Stellung der Engel als geistiger, hochbegabter Geschöpfe anlangt, nichts Widersprechendes hat, bemerkten wir schon im Verlaufe der Darstellung. Ebenso, daß die Gottesidee dabei in keiner Weise durch dualistische oder fatalistische Irrgedanken gestört wird. Und zwar gerade auch die Grundidee Gottes als der Liebe, mit ihrer Heiligkeit und Weisheit, wird nicht verletzt, denn es wird nirgends in der Schrift — im Unterschiede von allerdings weit verbreiteten christlichen und kirchlichen Anschauungen — eine im strengen Sinne übernatürliche, magische, Gewalt des Teufels über die Menschen in ethischer Hinsicht gelehrt, welche die Persönlichkeit der letzteren im entscheidenden Punkt negirte. Am Anfang, gegenüber den Menschen im Urstande, schon gar nicht; aber auch nachher, wo allerdings die Macht des Satans über die Gefallenen eine ganz andere, und in letzter Instanz für die Zeit dem Menschen so überlegene ist, daß er sie in eigener Kraft nicht überwinden kann, bleibt doch dies immer stehen, daß, wie es eine Möglichkeit für den Menschen ist, dem verborgenen, vorbereitenden Gnadenwirken Gottes sich aufzuschließen, so auch, eben schon in Kraft dieser vorlaufenden Wirksamkeit des „Stärkeren", ein wenigstens relatives „Widerstehen" gegen die Versuchungen des Starken, des Satans, statt haben kann und soll (siehe das Nähere § 34). Wo dagegen, wie bei dem besonderen Zustande der sogenannten Dämonischen, eine, wie es scheint, wirklich ganz unwillkürliche umfassende Knechtung durch Satans Gewalt stattfindet, da ist dies eben auch keine ethische, centralpersönliche, sondern eine naturhafte, peripherische. Die Besessenheit ist nicht verschuldet, also auch nicht verschuldend im speciellen Sinne, nicht eine besondere Sünde, sondern ein besonderes und allerdings furchtbares Leiden, als solches aber, wie alles Leiden für die Zeit, wesentlich Zucht, Heilmittel gegen die Sünde und deren Vertiefung, also, so paradox es klingen mag, in letzter Instanz Gnade. Und dasselbe gilt von jeder andern dem Satan verstatteten Einwirkung auf die Naturseite des menschlichen Wesens.

In dieser Beziehung scheint nun die Schrift hie und da die Wirksamkeit desselben allerdings sehr weit auszudehnen, auf physische Leiden und Krankheiten der verschiedensten Art (Luc. 13, 16; 2 Cor. 12, 7; vgl. 1 Cor. 5, 5; 1 Tim. 1, 20), ja man könnte vielleicht sogar auf die Behauptung eines letztlichen Ursprunges aller solchen Lebensstörungen vom Teufel bei den heiligen Schriftstellern schließen, und Viele haben es gethan. Bekannt ist, wie Luther häufig in diesem Sinne redet. Aber es bleibt dies immer ein gewagter Satz, der eine direkte Begründung in der Schrift nicht hat, und wir unsererseits, von dem für die Betrachtung des Wesens und Wirkens der Engel überhaupt, auch der guten, eingenommenen Standpunkte aus, können denselben nicht aufnehmen. Haben wir nach der Schrift die Engel einmal als persönliche Geschöpfe erkannt, so kann ihr Wirken auch immer nur ein relatives, bestimmt begrenztes sein. Der Teufel im Bunde mit seinen Engeln hat ohne Zweifel ein eminentes Wissen, und dem entsprechend ist auch die Wirksamkeit dieses Reiches der Bosheit gewiß eine sehr ausgedehnte, aber es hat weder in seiner Gesammtheit noch in irgend einem seiner Glieder die Allwissenheit, welche die nothwendige Bedingung einer solchen Allwirksamkeit auch nur nach einer bestimmten Seite hin, wie die physischen Leiden, sein würde. Beide kann nur Gott haben, vermöge seines ebenso transcendenten als immanenten Allgegenwarts-Verhältnisses zur gesammten geschaffenen Welt im Ganzen und Einzelnen, aber kein Geschöpf.

Damit ist dann auch in Bezug auf das ethische Gebiet nothwendig eine gleiche Beschränkung der satanischen Einflüsse in extensiver Hinsicht gegeben, wie wir sie vorher in intensiver Beziehung geltend machten. Man kann nicht in jedem einzelnen Falle mit absoluter Gewißheit behaupten, eine innerliche Versuchung zum Bösen komme von dem Teufel oder einem seiner Engel, sondern neben den oben in diesem Sinne angeführten Stellen behält auch Jac. 1, 14 sein Recht, was in praktisch religiöser Hinsicht nicht zu übersehen ist.

Noch viel mehr aber sind alle jene Gebilde abergläubiger Phantasie in Betreff des Wesens und Wirkens des Satans abzuweisen, mit denen sich das Volksbewußtsein aller Zeiten so gern trägt. Sie haben keinen Grund in der Schrift, sondern sind vielmehr Reste heidnischer Anschauungen, welche fast bei allen Völkern in ähnlicher Weise sich finden. Man könnte in dieser Beziehung auch in dem Asasel des alten Testamentes (Lev. 16) eine Parallele z. B. zu dem Typhon der Aegypter sehen. Aber wenn man darin auch zugleich den ersten Ausgangspunkt der biblischen Satanologie finden wollte, — was doch immer nur Vermuthung bleibt — so würde die Schrift damit eben nur das Wahre in solchen Vorstellungen in ihren Kreis aufnehmen, ohne die falschen Gestaltungen und Ausführungen, welche denselben auf dem heidnischen Gebiete anhängen. Jedenfalls werden wir in diesem äußeren Verwandtschaftsverhältniß allgemeinerer Art zwischen dem heidnischen religiösen Bewußtsein und dem offenbarungsmäßigen in Bezug auf eine solche böse Macht einen Hauptgrund finden müssen zu der Zurückhaltung der göttlichen Offenbarungs-

pädagogik, welche die Lehre vom Teufel auf alttestamentlichem Gebiet und namentlich am Anfang, noch so sehr in den Hintergrund treten läßt (vgl. 1 Sam. 18, 10; 19, 9, der böse Geist vom Herrn. 2 Sam. 24, 1 neben 1 Chron. 22, 1; Sach. 3, 1; Hiob 1. 2). Erst einer späteren Zeit, welche den Sieg über diesen Feind zu bringen bestimmt war, sollte es aufbehalten sein, näher in die „Tiefen" dieses finsteren Abgrundes zu blicken.

Allerdings gehört diese Lehre zu denjenigen, welche dem neuen Testament auch in der ausgebildeteren Gestalt, die sie in demselben haben, nicht eigenthümlich, sondern von ihm aus der bereits herrschenden jüdischen Theologie aufgenommen sind, aber man hat bei dieser Lehre nicht mehr Recht daraufhin an ihrer Wahrheit zu zweifeln, als man es bei der Lehre von dem Weltgerichte, der Auferstehung und anderen hat. Freilich ist behauptet worden, und hier mit mehr Schein der Wahrheit, als bei der Lehre von den Engeln überhaupt, sie stamme erst aus der Zeit des Exils und sei dort aus persischen Quellen von den Juden aufgenommen, also nicht ein Bestandtheil der göttlichen Offenbarungswahrheit. Aber theils ist diese Annahme keine sicher begründete, theils hat die biblische Lehre vom Teufel wenigstens nichts von dem Dualismus jener parsischen Anschauungen, und dieselbe ist vielmehr, selbst wenn Einflüsse von jener Seite her anzunehmen wären, auf dem Boden der Schrift vollständig eingereiht in den Zusamenhang ihres monotheistischen Grundbegriffes.

Die Hauptinstanz bleibt jedoch auch hier immer das Zeugniß des neuen Testamentes, in welchem Christus und die Apostel vielfach und einstimmig die Lehre vom Teufel in den innersten Zusammenhang ihrer Heilslehre aufnehmen. Daß dies bloße Accommodation an eine sonst als falsch von ihnen erkannte Volksansicht gewesen sei, und daher die Lehre vom Teufel für den einsichtigen Christen der neutestamentlichen Autorität entbehre, dies ist eine Ausflucht des Rationalismus, aber z. B. auch Schleiermachers noch, welche weder vor einer unbefangenen Betrachtung des Textes besteht, noch vor einer ernstlichen ethischen Würdigung solchen Verfahrens. Es bleibt hier in der That nur die Wahl zwischen den beiden Behauptungen, entweder daß Jesus und die Apostel selbst diese falsche Ansicht gehegt haben, oder daß sie eben Wahrheit sei und darum gültig auch für uns. Und da kann, noch abgesehen von allen Motiven des Denkens sowohl als der Erfahrung, ein in Demuth nüchterner Schriftglaube, welcher der Schranken aller menschlichen Erkenntniß in solchen Dingen eingedenk bleibt, nur für den zweiten Satz entscheiden.

Dies ist denn auch das Bekenntniß der Kirche aller Zeiten gewesen, wo nicht, wie seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, der Unglaube in ihr geherrscht hat. Wohl gingen Viele zu allen Zeiten auch unter den Theologen in der Ausdehnung und Anwendung der Lehre vom Teufel zu weit und über die Schrift hinaus, wie schon die Kirchenväter zum großen Theil in verschiedener Weise. Auch sollte man nicht, wie so oft geschieht, von einem „Glauben an den Teufel" reden, was mindestens unpassend ist, und es muß anerkannt werden, daß die Ueberzeugung des Einzelnen

in dieser Beziehung nicht ohne Weiteres entscheidend ist für das innerste Wesen seines Glaubensbestandes. Diese Lehre ist kein Artikel, an dem die Seligkeit hängt. Aber ebenso wahr ist, daß dieselbe immer ein nicht wenig karakteristisches Schibboleth bleibt für die Erkennung der Art und Färbung des individuellen Standpunktes unter den verschiedenen christlichen und theologischen Schattirungen, und abgesehen von den besonderen Einflüssen philosophischer und Zeitdenkweisen pflegt diejenige Tiefe und Energie in der Auffassung des Bösen, der Sünde, überhaupt, welche Schrift und Erfahrung einstimmig fordern, da nicht gefunden zu werden, wo dessen concentrirteste persönliche Urerscheinung im Teufel geleugnet wird.

Von gegnerischer Seite ist zwar dieser Lehre oft Schuld gegeben worden, daß sie im Gegentheil zu einer oberflächlichen Seichtigkeit in Betreff der eigenen Sünde führe, und per abusum findet sich das wohl auch hie und da, besonders im Volke, in Verbindung eben mit jenen halb abergläubigen Vorstellungen vom Teufel, aber bei Gläubigen und Theologen von rechtem Schriftgrunde und Herzensleben gewiß das Gegentheil. Wohl können auch hier Schattirungen in Bezug auf das mehrere oder mindere Hervortreten dieses Punktes in Leben und Lehre statthaben, und finden sich wirklich augenscheinlich, z. B. im Vergleich von Männern wie Luther und Zinzendorf, aber je entschiedener ein Geist im Reiche des Herrn steht und streitet, je mehr er also die realen Angriffe des Teufels zu erfahren hat, desto bestimmter wird er jedenfalls von dessen Existenz und Bedeutung überzeugt sein. Ja man muß sagen, daß für jeden ernsten Gläubigen, noch ganz abgesehen von dem äußeren und direkten Kampf wider das Reich der Finsterniß, bei dem bloßen Kampf mit der Sünde im eigenen Inneren, diese Lehre ihre große Bedeutung hat und daher dem christlichen Bewußtsein von Stufe zu Stufe immer klarer, gewisser und unentbehrlicher wird. So wenig ein Solcher wider die Schrift und mit Verkennung der nächsten Wurzel alles Sündigens im eigenen bösen Herzen sein Inneres bloß als den mechanischen Spielball oder unfreien Kampfplatz für Gott und den Teufel ansehen kann, so ist es für seinen Glaubensfrieden im Vertrauen auf Gottes Gnadentreue doch ein wichtiger Punkt der Glaubensüberzeugung, wissen zu können, daß er es wie im Aeußeren, so im Inneren nicht mit „Fleisch und Blut“ allein zu thun hat, sondern, gerade je mehr er in der Heiligung wächst, desto mehr auch mit den direkten Angriffen des Feindes, aus dessen Botmäßigkeit er sich dadurch in dem gleichen Maße befreit, der aber so wenig bereit ist, sich eine Beute entreißen zu lassen, als begierig, so es möglich wäre, auch einen Auserwählten, ein Werkzeug des Gottesreiches, zu fällen. Das entmuthigt den Gläubigen nicht, denn er weiß zugleich, daß eben weil Christus in ihm lebt und für ihn streitet, „ein Wörtlein“ des Glaubens jenen fällen kann. Dagegen ist es ihm, wenn oft noch Regungen der Sünde von der entsetzlichsten Art bei ihm vorkommen, von höchstem Werth, solche Momente wenigstens unter Umständen und beziehungsweise auf besondere direkte Angriffe dieses Feindes zurückführen zu dürfen, damit er nicht an

sich, d. h. an dem Gotteswerke in seinem Herzen, irre zu werden und so seinen Glaubensfrieden zu verlieren in Gefahr gerathe.

Wenn denn aber so dieses ganze Verhältniß zum Teufel erst auf den höheren Stufen des Lebens aus Gott seine rechte Wichtigkeit und Bedeutung gewinnt, so liegt darin für uns der Wink, daß wir, wie Gott selbst in der Offenbarungsgeschichte in Beziehung auf die Gesammtheit, so auch unsererseits in der Seelenführung der Einzelnen diese Lehre nur stufenweise mehr hervortreten zu lassen haben. Die Lehre vom Teufel ist, wie so manche andere, mehr zur starken Speise der τέλειοι gehörig, als zur Milch der νήπιοι. Zum großen Theil nur aus Mangel an dieser Weisheit in ihrer Anwendung ist jener landläufige, theoretische und praktische Mißbrauch der Lehre, namentlich im Leben und Bewußtsein des Volkes, hervorgegangen, welcher ihr so viele falsche Beurtheilungen zugezogen hat. Die Brüdergemeine hat in dieser Hinsicht der Hauptsache nach ohne Zweifel das Richtige getroffen, mit ihrer verhältnißmäßigen Vorsicht und Sparsamkeit in Bezug auf den Gebrauch der Lehre vom Teufel.

Wie sehr aber schließlich für das Denken, das System, diese Lehre von der höchsten und unmittelbarsten Bedeutung ist, das wird uns sofort die Betrachtung der menschlichen Sünde zeigen, welche ohne die historische Basis der vorangegangenen satanischen nicht in ihrer wahren Beschaffenheit und Stellung richtig verstanden werden kann.

---

§ 32.

Der Sündenfall der ersten Menschen. Ursprung und Wesen der menschlichen Sünde.

Die Möglichkeit der Sünde auch für den Menschen lag in dem Karakter desselben als persönlichen Geschöpfes und der damit gegebenen Nothwendigkeit selbstbewußter Gehorsamsentwickelung, die nähere Veranlassung des wirklichen Eintritts der menschlichen Sünde wurde die Versuchung des Teufels durch Betrug. In Beziehung auf das Wesen der Sünde, dieselbe als objektives Princip betrachtet, ist kein Unterschied zwischen der teuflischen und der menschlichen; auch die letztere ist Willens- oder Herzensabkehr von Gott, geistiger und nicht bloß sinnlicher Natur, noch weniger nothwendige Folge der Sinnlichkeit oder überhaupt der Endlichkeit des Menschen, und daher der Tod als die nothwendige Folge der Sünde zugleich deren Strafe. Dagegen ist die menschliche Sünde als adamitische, in ihrer thatsächlichen Beschaffenheit und nach dem ethischen Gewichte, d. h. nach dem subjektiven Verhältniß der Person zu jenem Princip,

noch nicht gleich der satanischen und läßt daher die Möglichkeit der Wiederherstellung in der Kraft der Wahrheit noch übrig.

Die Sünde in der Menschheit ist es, um deren willen uns die in der Engelwelt hauptsächlich interessirt, und welcher im Zusammenhange unseres Systems die Hauptstelle gebührt. Daß sie möglich war, haben wir gezeigt, und ebenso, daß das Vorhandensein dieser Möglichkeit kein zufälliges, sondern Nothwendigkeit war (§ 29). Daß aber diese Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden ist, das ist — wie überhaupt, so auch hier — nur a posteriori zu erkennen, auf dem Wege der empirischen Wahrnehmung und der göttlichen Offenbarung, und dabei kann die erstere immer nur über den gewordenen sündigen Zustand der Menschheit Aussage thun, die letztere allein vermag das erste Eintreten der Sünde in die Menschenwelt klar und sicher aufzuhellen. Dies thut sie durch die mosaische Darstellung des Falles der ersten Menschen in einer so tiefen und lebendigen Weise, daß wir nichts zu thun haben, als die dort in mehr oder weniger bildlicher oder doch anschaulich concreter Darstellung gegebenen wesentlichen Momente herauszuheben, um eine klare Einsicht in den Ursprung und das Wesen der menschlichen Sünde zu bekommen.

Der erste geschichtliche Punkt, an dem die Sünde Anlaß — ἀφορμή — nehmen konnte, war der unvermeidliche erste Schritt des Schöpfers selbst zur Vorbereitung des Menschen auf die ihm bestimmte, weil durchaus unentbehrliche, aber eben auch in einer reiferen Entwickelungsperiode erst förderliche Erkenntniß des Unterschiedes zwischen dem Guten, d. h. dem freien heiligen Kindesgehorsam, und dem Bösen, d. h. dem willkürlich selbstischen Ungehorsam des Geschöpfes gegen seinen Schöpfer. Diesen Schritt that Gott, — indem er den Menschen verbot zu essen vom „Baume des Erkenntnisses Gutes und Böses", eine Satzung kindlich in der Form, wie Alles im Paradiese, ebendarum aber dem Stande jener ersten Menschen allein angemessen und zugleich vollkommen ausreichend zu der unerläßlichen Prüfung. Es war der erste νόμος, — ἐντολή — (Röm. 7, 7 ff.) aber unter den damaligen Verhältnissen, bei dem noch unverletzten Bestande kindlicher Gemeinschaft der Menschen mit Gott, war derselbe innerlich noch durchaus anders geartet, als der spätere nach eingetretenem Falle, daher noch nicht, wie dieser, die nothwendige ἀφορμή für die Sünde, sondern nur die mögliche.

Der unmittelbare Ausgangspunkt aber für den wirklichen Eintritt derselben wurde das versuchende Herantreten des Satans, welches Gott zuließ. Daß es allein auf diesem Wege zum Falle kommen konnte, ist damit nicht gesagt. Was den Engeln in dieser Beziehung ihre höher entwickelte Einsicht, das war dem Menschen zum mindesten eben jenes göttliche Verbot: es gab dem Menschen überhaupt den ersten Gedanken an die Möglichkeit eines Ungehorsams, und eine Lust an diesem

Gedanken konnte zunächst in Folge der gebietenden oder verbietenden Form dieses Gotteswortes, in letzter Instanz aber in Folge des Grundverhältnisses zwischen Geschöpf und Schöpfer, welches in jenem nur seinen concreten Ausdruck fand, an der Ichheit — Anlage zur Persönlichkeit — eines Geschöpfes, welches Geist hatte, eben um Liebe haben zu können, auch ohne Dazwischenkunft eines Dritten, möglicherweise sich entzünden. Aber es konnte in Folge eines solchen direkt verführenden Einflusses, zumal gegenüber dem noch unentwickelten Zustande der Menschen, leichter zum Falle kommen, und früher, als es sonst geschehen sein würde, weil eben die Einsicht der Erstgeschaffenen nicht die höhere der Engel war.

Während uns daher auf den ersten Blick in der Zulassung dieser Verführung von Seiten Gottes, zumal in einem so frühen Zeitpunkte, ein herbes Räthsel zu liegen scheint, werden wir, tiefer betrachtet, vielmehr auch hierin seine verborgene Gnadenweisheit erkennen dürfen. Denn einerseits war nun das Böse einmal im Reiche der persönlichen Gottesschöpfung schon wirklich geworden und mußte seiner Natur nach irgend einmal auch auf dies neue Lebensgebiet, die Menschenwelt, seine verderbliche Wirksamkeit auszudehnen trachten. Andererseits war für den Menschen, als persönliches Geschöpf, die bewußte und freie Selbstentscheidung zum Gehorsam eine unausweichliche Nothwendigkeit, und damit die entgegengesetzte Selbstbestimmung zum Bösen ebenso unvermeidlich Möglich. Wenn diese nun auf dem Wege der Verführung der noch Unmündigen schon jetzt zur Wirklichkeit wurde, so lag eben hierin für das ethische Gewicht der ersten Sünde ein erleichterndes, den Sünder relativ entschuldigendes Moment. Das Verderben wurde so allerdings extensiv größer, als vielleicht sonst, denn es wurde ein allgemeines und totales, aber es blieb intensiv vor der Hand ein geringeres, wurde noch nicht sofort das absolute, und darum blieb auch diejenige Möglichkeit der Wiederherstellung, des Heils, abgesehen von Weiterem für Alle noch übrig, welche wir bei den gefallenen Engeln leugnen mußten, welche aber auch bei solchen Menschen, die später, in einem schon entwickelteren Zustande, als selbständige Persönlichkeiten mit vollem freiem Bewußtsein gefallen wären, nicht mehr vorhanden gewesen sein würde, wie sie gegenwärtig für Diejenigen nicht mehr vorhanden ist, welche durch einen persönlichen, absoluten Widerstand gegen die Gnade in Christo sich die gemeinsame Verdammniß mit den Teufeln zuziehen [1]). Dies sind

[1]) Ob nicht der nothwendig ja immer naturhafte Anfangszustand jedes einzelnen Menschen der adamitischen Nachkommenschaft, wie er auch in der gesegnetsten Umgebung, wenn die ersten Menschen nicht gefallen wären, doch hätte stattfinden müssen, und namentlich dann, wenn einzelne Andere doch schon gefallen gewesen wären und ein solches reines Kind versuchen konnten, die Möglichkeit in sich schließe, daß auch unter solchen Verhältnissen bei solchen früh Verführten die relative Sünde eingetreten wäre, — dies ist allerdings eine Frage, die gethan werden kann. Wir wurden auf eine analoge auch schon in Betreff der Engel geführt und sie wird im Blick auf die Menschheit als sinnlichgeistige um so viel eher bejaht werden kön-

allerdings Reflexionen, welche des direkten Schriftgrundes ebenso entbehren, wie z. B. die specielleren Bestimmungen der kirchlichen Lehre über die immanenten Verhältnisse der Wesenstrinität, aber wie wir das genugsame indirekte Schriftzeugniß für die letzteren in den biblischen Aussagen über die ökonomischen Verhältnisse zwischen dem Vater, dem Sohne und dem Geiste erkannt haben, so dürfen wir für die eben gemachten Bemerkungen auf ähnliche Weise — *κατ' ἀναλογίαν* — die Zeugnisse geltend machen, welche uns Paulus über die göttliche Oekonomie mit der Menschheit, ihrer Sünde und ihrem Heil, nach dem Eintritt der ersteren gibt (Röm. 11, 32; Gal. 3, 22). Es ist beidemal, in Betreff erst der möglichen, dann der wirklichen Sünde, ein Verfahren, welches obwohl durch diesen wesentlichen Unterschied der Situation sehr verschieden bestimmt, doch hier wie dort für uns sehr paradox erscheint. Aber ist diese Paradoxie nicht das karakteristische Merkmal des göttlichen Waltens überhaupt? Und es liegt vielleicht eben in der verborgenen Ordnung der Wahrheit und der Liebe, daß nachdem der erste Kreis persönlicher Geschöpfe auf geradem Wege zum Theil dem absoluten Tode verfallen war, mit dem zweiten ein anderer Weg eingeschlagen werden sollte, der scheinbar erst Alles verloren gab, um dann, wenn nicht Alles, so doch um so Mehrere desto sicherer zu retten. Doch auch hier gilt wiederum des Apostels Mahnung Röm. 9, 20. 21 und 11, 33—36.

Dabei ist aber auf der anderen Seite auch das nicht außer Acht zu lassen, daß der Versucher dem Menschen nicht in irgend einer Licht- oder Macht-Gestalt seiner höheren Natur erscheinen durfte, welche jenen entweder fast nothwendig hätte täuschen müssen, oder ihn hätte erschrecken und so durch gewaltsame Ueberrumpelung geradezu unfrei zur Sünde fortreißen können. Vielmehr darf er nur in der Gestalt eines Thieres, also eines Wesens aus dem niederen, dem Menschen thatsächlich unterworfenen Schöpfungsgebiete, demselben nahe treten. Dadurch ist jede magisch mechanische Beeinflussung des Menschen abgeschnitten und die göttliche Zulassung behält nach allen Seiten hin ihren vollen ethischen, wahrhaft heiligen und gotteswürdigen Karakter. Ueberhaupt ist, wenn es dieser Bemerkung für uns noch bedürfte, bei Allem, was wir etwa hier ahnend zu sagen wagen können, nie zu vergessen, daß es sich eben absolut nur um den Begriff der Zulassung handelt und in keiner Weise um irgend eine ursprüngliche Nothwendigkeit oder willkürliche Verursachung des Falles. Wir haben früher gesehen, wie im Reiche des persönlichen Gottes und seiner persönlichen Geschöpfe gerade für dieses entscheidende ethische Centralgebiet, das geheimnißvolle Allerheiligste dieses Reiches, der Zulassungsbegriff — nur einschließlich desjenigen der freien Ordnung auf Seiten Gottes als der absoluten Persönlichkeit gegenüber allem geschöpflich persönlichen Thun — ein durchaus wesentlicher und unveräußerlicher ist. Davon haben wir hier die allerentschiedenste An-

---

nen. Aber es bleibt hier für uns doch immer nur bei Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten, deren weitere Verfolgung wir besser unterlassen.

wendung zu machen, wo das satanische Böse den Boden der reinen Menschenwelt zuerst berühren darf.

Wie im Einzelnen und Aeußeren dieser Vorgang zu denken, näher, wie das Verhältniß des versuchenden Satans zu der in der Genesis genannten Schlange aufzufassen sei — das quomodo auch hier — ist nicht unsere Aufgabe zu untersuchen. Wir thun am besten, diese Hieroglyphen stehen zu lassen und zu lesen, was der Geist aus ihnen zu uns spricht.

Das Wesentliche der Versuchung ist nun dies, daß der Versucher zuerst das kindliche Bewußtsein von dem vernommenen Gottesgebote, gleichsam das ethische Gedächtniß des Menschen, wankend machen will (v. 1) und alsbald die Wahrheit und Heiligkeit (v. 4. 5) dieses Gotteswortes in Zweifel zieht. Er leugnet Gottes Wahrheit, indem er den entgegengesetzten, für die geschöpfliche Ichheit so leicht lockenden, Erfolg des Ungehorsams verspricht — nicht Tod, wie Gott gesagt, sondern anstatt der vollendeten Gottesbildlichkeit, welche dem Menschen wirklich vom Schöpfer bestimmt war, die Gottgleichheit, welche den Gegenstand seines eigenen teuflischen Strebens ausmacht. Damit ist Gottes Wahrheit, Gott als Geist, als der Allwissende zunächst, geleugnet. Sodann aber leugnet der Lügner von Anfang auch Gottes Heiligkeit, Gott als die Liebe, indem er ihm unreine, selbstsüchtige Motive bei Ertheilung des Verbotes unterschiebt, als wolle er dem Geschöpf nur eine diesem an sich zugängliche Herrlichkeit mißgünstig vorenthalten. Welche centrale Tiefe der Bosheit und Lüge in diesen wenigen Worten! — So untergräbt der Versucher die heilige kindliche Scheu im Menschen, welche bisher mit der unbewußten Macht des Geistes über das Fleisch, Auge und Herz von dem verbotenen Baume keusch abgewandt hatte (v. 3) und fesselt beide nun auch (v. 6) durch den sinnlichen Reiz des Baumes und seiner Frucht für das äußere Ansehen, der sich dann mit dem geistigen seiner angepriesenen Wirksamkeit sofort zu einem verführerischen Glanzbilde verschmilzt. Dieser auf die geistig sinnliche Natur des Menschen nur zu wohl berechneten Doppelwaffe erliegt derselbe, zuerst das Weib, als die Erregbarere und daher nach jeder Seite hin Empfänglichere, an welche sich der Versucher deshalb auch zuerst gewandt hatte, dann — durch nun doppelte Versuchung übermocht — auch den Mann, der festere, bedächtigere.

So richtet sich die Versuchung auf beide Seiten der menschlichen Natur nach deren gottgeordnetem Verhältniß, zuerst auf die geistige, als die bestimmende, dann auch auf die sinnliche, als die abhängige, aber vor der vollen Entfaltung des Geistes einer so unheilvollen Uebermacht allerdings fähige, in nur zu kluger Berechnung des innigen Zusammenhanges und Wechselverhältnisses zwischen beiden. Das äußere Versuchungsobjekt lag in der sinnlichen Sphäre, aber der erste und eigentlich entscheidende Angriff geschah auf den geistigen Haltpunkt der Seele, der, so lange er feststand, jede Erregung eines sinnlichen Begehrens nach Verbotenem durch sinnliche Gegenstände und Motive von vornherein unmög-

lich machte: auf den, nur freilich jetzt noch nicht zur persönlichen Freiheit entfalteten und eben deshalb noch so antastbaren, naturhaft kindlichen, Glaubensgehorsam.

Die Wurzel und das Wesen der Sünde ist danach hier wie allenthalben negativ: Unglaube, Ueberhebung, Ungehorsam, — der erste Ausdruck ist der in der Schrift gewöhnlichste, alle drei Begriffe einschließend; hie und da auch der dritte, vgl. Röm. 5, 19 — positiv: Selbstsinn, Selbstgefälligkeit, Selbstsucht. Der letzte Ausdruck ist in gleichem Sinne der uns geläufigere, christlich-philosophische, aber auch in der Schrift wohlgegründet, vgl. 2 Cor. 5, 15 und Luc. 9, 23. 24; 14, 26; Matth. 10, 39. Dies war das Wesen der Sünde in der satanischen Sphäre, dasselbe ist es auch hier, weil es nach dem Grundverhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer ein anderes überhaupt nicht geben kann.

Wir müssen daher das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Sünde — wie überhaupt, so auch gleich bei diesem ihrem ersten Auftreten — als einer Sache der Seele, einer Herzensthat, d. h. einer willkürlichen Selbstverkehrung des Willens, durchaus festhalten gegenüber allen gröberen oder feineren Sinnlichkeitstheorieen in dieser Beziehung. Diese sind alt in der Geschichte des Christenthums, denn sie sind älter als dies selbst, sie sind das karakteristische Zeugniß heidnischer Religions- und Moralphilosophie. Eben deshalb sind sie aber auch von der Kirchenlehre selbst jederzeit verworfen worden. Dies mußte die Kirche einmal darum thun, weil diese Anschauungen auf einer Verdunkelung nicht nur des Gottesbewußtseins, näher des Gottes- und Schöpfungs-Begriffes, sondern auch des Gewissens beruhen, welches ernsten Protest einlegt gegen den Satz, in welchen sie nothwendig auslaufen, daß die Sünde in ihrem wesentlichen Begriffe etwas bloß Negatives, oder doch nur ein von vorneherein anhaftender Störungszustand und somit wenigstens für gewisse Stadien der menschlichen Entwickelung unvermeidlich, also auch schuldlos sei. Sodann muß die Kirche diese Lehre darum abweisen, weil dieselbe nicht minder das stete Zeugniß der heiligen Schrift, trotz der im neuen Testamente häufigen Bezeichnung der Sünde mit dem Ausdruck σάρξ, wider sich hat, und vor Allem durchaus unvereinbar ist mit dem neutestamentlichen Grund- und Central-Zeugniß vom Gottmenschen, dem „Heiligen Gottes" im Fleische. Die gröberen Fassungen der Sinnlichkeitstheorie in eigentlich dualistischer Weise sind daher immer nur das Eigenthum entschieden häretischer Richtungen geblieben, wie der Gnostiker und Manichäer. Lehren, wie diese, werden in ihrer Keimgestalt und ersten Entfaltung im Bereiche des christlichen Gemeinlebens schon im neuen Testamente selbst aufs bestimmteste verdammt (Col. 2, 23; 1 Tim. 4, 1 ꝛc.).

Eine feinere Gestalt der Sinnlichkeitstheorie dagegen lag schon der ersten theologischen Schule in der christlichen Kirche, der platonisirenden alexandrinischen, wenigstens nahe. Origenes lehrt zwar einen vorzeitlichen Fall der Einzelnen, sieht aber auch in dem Eintritt in dies materielle

Dasein etwas Befleckendes und erklärt die Sünde aus der Trägheit des sinnlichen Menschen und Scheu vor Anstrengung in Bewahrung des Guten, wie ihm denn auch die biblische Erzählung vom ersten Sündenfall nur eine allegorische Darstellung dessen ist, was bei allen Menschen ihrer Natur nach sich ebenso wiederholt. In neuerer Zeit finden wir eine sehr verwandte Betrachtungsweise bei Schleiermacher [1]), wenn er die Sünde erklärt aus der „natürlichen Priorität der sinnlichen Entwickelung vor der geistigen", wie wir solche jetzt bei dem Kinde allerdings sehen, und ihr Wesen demzufolge setzt in einen „ebenso wie die ursprüngliche Vollkommenheit ursprünglichen Mangel", ein, bei den ersten Menschen und allen folgenden wesentlich gleiches Noch nicht in Bezug auf die Durchdringung und Bestimmung des ganzen Wesens und Lebens durch das Gottesbewußtsein. Nicht minder schriftwidrig als diese Auffassungsweise ist ferner die Theorie der sogenannten speculativen Philosophie, welche nach dem Vorgange mancher mittelalterlichen Mystiker Ursprung und Wesen der Sünde in die endliche Natürlichkeit des Menschen setzt, und in deren nicht sowohl nur sinnliche, als vielmehr auch und vornehmlich psychische, intellektuelle Beschränktheit, der zufolge die natürliche Individualität sich in einseitiger Subjektivität faßt und geltend macht, wie wir dies jetzt bei dem Knaben und Jüngling ebenfalls erfahrungsgemäß so finden. Diese Schranke werde vor dem Menschen beim ersten Erwachen aus dem unbewußten Naturzustande fälschlich aber unvermeidlich aufgerichtet und so lange festgehalten, bis er sich, vornehmlich durch Erkenntniß, in das Gebiet des Objektiven, Allgemeinen, erhebt und nun an den vernünftigen Geist, die Idee sich aufgibt, um dadurch frei und heilig zu werden.

Nach der Schrift sind Endlichkeit und Sinnlichkeit Ursachen der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit der Sünde und diese schlechthin nicht das „Natürliche" im Sinne des Naturgemäßen, sondern wesentlich die Unnatur, deren Eintreten in die Wirklichkeit nur durch eine That der Willkür veranlaßt, also in keiner Weise nothwendig, sondern im höheren Sinne durchaus zufällig ist.

Bei alledem aber ist nun auf der anderen Seite die menschliche Sünde, wie sie in Adam auftritt, und das adamitische Geschlecht als solches durchdringt, ihrer thatsächlichen Beschaffenheit und ihrem inneren Gewichte nach, im Verhältniß zur persönlichen Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen, der satanischen noch nicht gleich. Dies ist eine deutliche Schriftwahrheit von der tiefgreifendsten Bedeutung, welche sich aber die evangelische Kirchenlehre noch nicht gehörig angeeignet hat. Sie liegt in unbestimmter Form in dem gesunden christlichen und kirchlichen Bewußtsein und macht sich in praktischer Beziehung vielfach geltend, aber sie muß auch dogmatisch fixirt und allseitig durchgeführt werden.

---

[1]) Vgl Dogmatik II. Ausgabe S. 402 ꝛc. 442. (Gen. 3).

Der bezeichnete Unterschied findet statt, erstlich darum, weil hier jedenfalls eine Verführung und zwar im anfänglichen Kindeszustande der ersten Menschen vorliegt. Bei den gefallenen Engeln bleibt die Annahme einer Verführung immer nur Vermuthung und auch wenn diese richtig ist, sind die Einzelnen dadurch in keiner Weise entschuldigt, sofern wir bei diesen Wesen ein klares Wissen von Gut und Bös voraussetzen müssen. Denn die Schrift sagt uns nirgends etwas von einer möglichen Erlösung gefallener Engel, ihre Sünde muß also jedenfalls thatsächlich die absolute sein, welche wir eben deshalb auch die satanische nennen. Am entscheidenden Punkt, als „Mann" — wie der Mensch hernach Christo gegenüber — muß ein jedes persönliche Geschöpf als solches für sich selbst stehn. Nur bei dem „Kinde", im entsprechenden ethischen Sinne, ist die Sache eine andere; ein solcher Kindeszustand aber war es, in welchen die Verführung bei den ersten Menschen fiel, und sie fielen also, was hier von entscheidender Bedeutung ist, nicht aus einem Zustande vollkommenen Bewußtseins von dem Wesen und den Folgen der Sünde heraus, sondern vielmehr, sowenig sie irgend wie durch ihre Natur als solche gezwungen oder gereizt wurden, ebensogewiß doch halb unwissend und unfrei, durch Betrug der Sünde, wie er gerade unter diesen Umständen eben möglich war [1]). Ihr Sündigen war sonach freilich eine geistige That (cf. Röm. 7, 14 *ὁ νόμος πνευματικὸς* und daneben c. 8, 2 wo gleichwohl der volle „*νόμος τοῦ πνεύματος*" erst das Evangelium ist), kein Ausfluß der Natur, sondern ein Akt der Person, aber wenn wir sie oben als eine That der Seele bezeichneten, so geschah dies darum, weil sie zu gleicher Zeit doch nicht eine That des Geistes im eigentlichen und vollen Sinne war, denn dieser, die ihrer selbst nach allen Beziehungen sich bewußt gewordene freie ethische Persönlichkeit, war eben in jenem Anfangsstadium noch nicht entfaltet. Erst wo dies der Fall ist, wie bei den Teufeln und den Menschen, welche sich mit Bewußtsein und Freiheit diesen gleich machen, tritt die Sünde als Geistesthat im vollen Sinne, d. h. als persönlich principieller Akt auf.

Dazu kommt zweitens, daß dieser Betrug der Sünde allerdings dabei noch seine ganz besondere Auffassung — *ἀφορμή*, im Unterschied von causa, cf. Röm. 7, 8 — fand an der sinnlichen Natur des Menschen, welche nach geschehener erster Inficirung des Geistes, dessen Obhut entschlüpfend, und nun für den täuschenden Reiz des sinnlichen Objektes empfänglich, in dieser ihrer Erregung ein Deckmantel werden konnte und wurde für das Schändliche des geistigen Abfalles und somit diesen erleichtern und beschleunigen half.

[1]) Vgl. Zinzendorf bei Gottfried Clemens: Auszüge aus des Ordinarii Reden über das I. Buch Mose, S. 88, wo er sagt: der Satan hat das menschliche Geschlecht aus Neid verführt. Nur hat dasselbe die Ursach nicht gehabt, die Belial hat, von seinem Schöpfer getrennt zu bleiben. Denn der Fall ist bei ihm nicht ex proaeresi entstanden, sondern aus Schwachheit.

Mit einem Worte: wenn es das Wesen der Sünde an sich in ihrem vollen Begriffe und, sowie die Schrift diese uns zeigt, thatsächlich das der satanischen Sünde ist, eine vollbewußte und frei gewollte, daher unheilbare Empörung des Geschöpfes wider den Schöpfer zu sein, so gehört es zum Wesen der menschlichen Sünde als solcher, d. h. der adamitischen abgesehen von deren möglicher Steigerung zur satanischen, in Unwissenheit und Unentwickeltheit, Irrthum und Schwachheit, so verhullt zu sein, daß eine Heilung möglich bleibt. Diese Seite der Wahrheit ist denn wiederum den Ueberspannungen gegenüber gleich hier am Anfang festzustellen, zu welchen die auf augustinischem Grunde ruhende Lehrweise der reformatorischen Zeit, und in Folge davon die orthodoxe protestantische Dogmatik, im Zusammenhang mit der früher erwähnten Fassung der urständlichen Güte geführt hat. Aber auch die griechischen Väter, gerade weil sie wiederum von der menschlichen Freiheit so hoch halten, sehen die Sünde zu sehr an als jedesmalige freie Willkür des Einzelnen und kommen so in anderer Weise zu einem ähnlichen Rigorismus, welcher weder die Schrift noch die Erfahrung, wenn beide in ihrer Tiefe verstanden werden, für sich hat. Beide bezeugen klar genug das Doppelte, einmal: das innerste Wesen der Sünde, als objektiven Princips ist ein und dasselbe im gesammten Gebiete des geschöpflich persönlichen Lebens, bei der satanischen wie bei der menschlichen Sünde, und bei der letzteren wie am Ende so auch schon am ersten Anfang der Entwickelung, aber auch zweitens: die dermalige Beschaffenheit, d. h. der thatsächliche, geschichtlich gewordene Entwickelungsgrad jenes innersten objektiven Wesens für Wissen und Wollen des Menschen, also der Grad der subjektiven Hingebung der Person an das objektive Princip ist bei der adamitischen oder menschlichen Sünde als solcher ein anderer als bei der satanischen, zunächst hier am Anfang, bei Adam selbst, weiter dann aber auch im „natürlichen" Zustande der adamitischen Menschen als solchem überhaupt. Dies ist der Unterschied, welchen Johannes so bestimmt lehrt, zwischen der Sünde zum Tode und der Sünde nicht zum Tode im absoluten Sinne — dem peccatum simplex und dem peccatum atrox, wie Ebrard es nennt (1 Joh. 5, 16. 17).

Beides wird in den folgenden Paragraphen eine weitere Ausführung und damit erst seine vollständige biblische und erfahrungsmäßige Begründung, weiterhin dann in unserer gesammten übrigen dogmatischen Darstellung eine stete Anwendung und dadurch seine allseitige Bestätigung aus dem Ganzen des Systems selbst finden. Wie für die Theologie und Christologie, weiter aber auch für die Soteriologie nach deren objektiver Seite hin alles hängt an der vollen und klaren, wahrhaft organischen Erfassung des schriftmäßigen Grundverhältnisses zwischen dem Vater und dem Sohne, — ὁ Θεὸς und Θεὸς — so für die Anthropologie und die Soteriologie nach ihrer subjektiven Seite an dieser genauen, wahrhaft genetischen Erfassung der Thatsache und Geschichte der Sünde, auf Grunde unserer obigen schriftmäßigen Bestimmung des

Wesens des Urstandes im Paradiese. Jener theologische und dieser anthropologische Satz zusammen bilden das Doppelcentrum, auf welchem unsere gesammte Systembildung ruht, wenn sie versucht, vermittelst der lebendigen Synthese der vorathanasianischen und vorauguſtinischen Theologie mit der athanasianischen und auguſtinischen, d. h. aus dem Geiſte der letzteren — im Unterschied von ihrer Erscheinungsgestalt — auf Grunde der Tiefe und Fülle der neutestamentlichen Gottesoffenbarung selbst, dem Centrum der wesentlichen theanthropologischen Wahrheit zum Leben um einen Schritt näher zu rücken, und damit über deren ganze Peripherie ein helleres Licht leuchten zu lassen.

Eine vorläufige weitere Bestätigung des Gesagten gibt uns hier schon die Betrachtung der Züge, welche in der Schilderung der Genesis (Gen. 3, v. 7. 8) auf den Sündenfall unmittelbar folgen. Und zwar nach beiden Seiten hin. Aus dem ersten unserer zwei Sätze über die menschliche Sünde folgt zunächst mit Nothwendigkeit dies, daß alles Sinnen und Thun des Menschen, worin das noch vorhandene Gottesbewußtsein und Gewissen ihn eine ſelbſteigene Reaktion — ex sese et per semetipsum, wie er nun einmal, auf sich selbst gestellt, Gott gegenübersteht — gegen die Sünde, d. h. gegen deren Aeußerungen nach der einen oder anderen Seite hin, beginnen läßt, freilich in letzter Instanz ebenso verkehrt als vergeblich ist, weil ja gerade das ſelbſteigne Sein außer Gott das Wesen des jetzigen sündigen Zustandes des Gefallenen ausmacht.

Dieselben ſchämen sich ihrer Glieder, und zwar derjenigen, in welchen das physische Leben als solches seine eigenthümliche und höchste Bedeutung äußert, am meisten, weil sie ihnen jetzt gefallen und eine ungeistige, emancipirte, Lust hegen und wecken, während das gestürzte Pneuma dem Herzen doch noch bezeugt, wie ein solcher Zustand, weil ungeistig, nothwendig auch ungöttlich und Gegenstand des Mißfallens für Gott ist. Statt daß die Sünder nun aber der Wahrheit die Ehre gäben, und in stummer Zerknirschung diesem Geisteszeugniß sich beugten, beginnt ihr einmal aus der Gemeinschaft mit Gott herausgerissenes und in falsche Selbständigkeit ihm gegenüber getretenes Herz eine in Wahrheit ebenso unnütze als gefährliche Thätigkeit. Der Sünder will seine Schmach durch äußerliche, selbsterdachte Mittel verbergen und wieder gut machen: das erſte Geſetzes- oder Eigenwirken mit seinem eigenthümlichen tiefen Widerspruch eines äußeren sich Putzenwollens für Gott, bei ängstlichem sich Zurückziehen und Verbergen vor ihm zu gleicher Zeit (cf. v. 9 ff.). Und dies letztere steigert sich, als die Sünder von Gott nicht in ihrem Versteck gelassen werden, zu offen eigengerechter Selbstentschuldigung und Beschuldigung des Anderen, ohne äußere objektive Unwahrheit, aber mit der subjektiven und inneren, welche sogut wie jene falsche Aeußerlichkeit und mit ihr wesentlich eines, nun unvermeidliche Folge des Heraustretens aus der innerlichen Gemeinschaft mit Gott, Consequenz der objektiv unwahren — unrichtigen — Stellung ist, in welche der Mensch durch den ersten Ungehorsam ein für allemal gekommen ist.

Das objektive Verhältniß ist ein falsches geworden, damit aber auch alles von diesem Grunde ausgehende subjektive Verhalten.

Und doch, wie in dem Schamgefühl, so in diesem gesammten verschämten Thun, so gewiß es erst Frucht der Losreißung von Gott ist, liegt zu gleicher Zeit, im Sinne unseres zweiten Satzes über die menschliche Sünde auch das bedeutungsvolle Zeugniß, daß der Gefallene noch nicht ganz von Gott losgekommen, sondern seines ursprünglichen normalen Grundverhältnisses zu ihm sich noch irgendwie bewußt und bemüht ist, dasselbe einigermaßen zu ordnen. Es ist — wie Zinzendorf sich einmal treffend ausdrückt, — „der erste Paroxysmus der Natur (im ethischen Sinne, d. h. des Menschen in seiner gestörten außergöttlichen Stellung) zur Heilung der eingetretenen Krise". Darum geht denn auch Gott seinerseits darauf ein, durch den ersten eigentlichen *νόμος*, nicht im reinen Sinne, wie das erste Verbot an die noch Unschuldigen, sondern in dem alterirten des *γράμμα*, entsprechend jenem gestörten Zustande der Menschen *ἐν σαρκὶ* (Eph. 2, 15; Gal. 4, 9; Col, 2, 20; 2 Cor. 3). In diesem Sinne fixirt Gott diejenige Art von Beschäftigung und Bekleidung (v. 17, v. 21), welche für den nunmehrigen Zustand der Menschen durchaus erforderlich ist. Insonderheit die erstere wird, zunächst dem Manne, zur züchtigenden Arbeit, zur Last und Strafe gemacht, während sie ihm vorher nur freie Uebung und Freude gewesen war (Gen. 2, 15). Aber auch die andere ist in dieser Gestalt Sache der Noth und Zucht, wie das hellenische Kunstideal nur zu gut weiß; aber es übersieht, daß es mit seiner Emancipation einen *ἁρπαγμὸς* an dem ursprünglichen und ohne Zweifel auch dereinstigen Freiheitszustande begeht, welcher dem Menschen in seinem jetzigen Zustande nur bittere Früchte tragen kann. Das Weib ihrerseits hat vornehmlich die Schmerzen eines seiner geistigen Lebenskraft und Stütze beraubten Leibeslebens zu empfinden in dem Kampf um die Forterhaltung und stete Erneuerung des Geschlechts, bei der Geburt von Kindern (Gen 3, 16). In dem Allen aber, dieser Arbeit bis zur schmerzlichen Ermattung der sinnlichen Kraft, diesen Banden der Zucht für die freie Erscheinung des sinnlichen Daseins, diesem tödtlichen Schmerz bis zur Todesgefahr gerade bei der höchsten Lebensäußerung des sinnlichen Organismus, in dem Allen bildet sich das schon vor, worauf das eigentliche Strafurtheil lautet, der Tod, als eine gewaltsam schmerzliche Lösung des von Gott ursprünglich so innig organisch Verbundenen. Ist der Geist entheiligt, das „Band des Lebens" zerrissen in der centralen ethischen Beziehung, so muß ja auch die entsprechende Zerreißung in methaphysischer mit Nothwendigkeit folgen (vgl. § 36). Statt Verklärung bildet nun vielmehr Vernichtigung die trübe Aussicht des Menschen in seinem irdischen Zustande unter Gottes Zucht.

Dieselbe Vernichtigung, (*φθορὰ*, *ματαιότης* Röm. 8), zeigt sich sofort auch in der Wohnstätte und Umgebung des gefallenen Menschen, der irdischen Natur, damit die gesammte äußere Existenz desselben in ihrer

leidensvollen Gestörtheit mitwirke zur Heilung des inneren Verderbens. Man nimmt für gewöhnlich an, daß in diesem Sinne dem Sündenfall eine allgemeine und durchgreifende Umwandelung der irdischen Natur unmittelbar gefolgt sei, und es ist dies nichts Unmögliches, wenngleich wir gegenwärtig auf keinen Fall näher bestimmen können, worin diese Umwandelung im Einzelnen bestanden habe, weil wir den vorherigen Paradieseszustand nicht genugsam kennen. Auch scheint die Schrift in der That zu bezeugen, daß sie stattgefunden habe (Gen. 3, 17 ꝛc.; cf. Röm. 8, 20 ꝛc.). Indeß geben diese Zeugnisse doch mehr nur Andeutungen als bestimmte Lehre und beweisen wenigstens das nicht sofort, was man sich unter dieser Revolution zu denken pflegt. Dazu kommt, daß es wirklich hier viel schwerer ist, die Thatsache als Glaubensartikel festzuhalten und nachdem das wesentliche quid und quare festgestellt ist, nun das äußere quomodo ruhig dahingestellt sein zulassen als bei anderen Lehrpunkten. Und zwar darum, weil der Gegenstand nicht, wie das Wesen Gottes oder der Engel, oder das unsrige in seiner künftigen Verklärungsherrlichkeit, sich sosehr der empirischen Betrachtung entzieht, sondern in so durchgehende Berührung kommt mit der fortschreitenden naturwissenschaftlichen Erforschung des gegenwärtigen Standes der Dinge, welche in Allem soviel Einheitlichkeit und Concinnität der Gesammtökonomie nachweiset, daß es kaum möglich scheint, sich dieselbe Natur in einer wesentlich anderen ursprünglichen Gestalt zu denken. So wenig sich die Theologie von jedem Winde naturwissenschaftlicher Tagesmeinungen bewegen lassen soll, ebensowenig darf sie doch auch ihr Auge von vornherein verschließen gegen die unleugbaren Resultate einer ernsten und bewährten Erforschung der Natur. Denn die letztere ist auch ein Gottesbuch für die Menschheit, in welchem viel für sie geschrieben steht und dessen Zeugnisse der Glaube an das höchste Gottesbuch der Offenbarung nicht gering halten darf.

Die hier vorliegende Aufgabe kann dann leichter zu werden scheinen, wenn man sich diesen paradiesischen Urstand der Welt, zunächst der Erde, gar nicht als einen materiellen, wie der jetzige Zustand ist, denkt, sondern diesen erst als die Folge des eingetretenen Sündenfalles. Dann würde dies Problem dem vorher erwähnten, dem Verhältniß unseres jetzigen materiellen Leibes zum künftigen pneumatischen, noch mehr entsprechen, nur in umgekehrter Ordnung der aufeinander folgenden Zustände. Aber einmal hat diese Anschauungsweise die Schrift nun an keiner Stelle, am wenigsten Gen. 1—3, für sich, und dann hat unsere bisherige dogmatische Betrachtung uns bereits gezeigt, und die eben vollendete dieses Paragraphen es aufs neue bestätigt, wie sehr dadurch der Gesammtzusammenhang der Lehre von der Sünde und vom Heile umgestürzt und gerade die Position aufgehoben werden würde, von welcher aus allein wir uns in den Stand gesetzt sehen, den Fall und die Wiederherstellung der Menschheit in wahrhaft ethischer und genetischer Weise zu begreifen. Ein solcher Kindesstand der ersten Menschen vor dem Fall, wie wir ihn

hier in der Schrift gezeichnet fanden und unsererseits aus vielen Rücksichten so entscheidend betonen mußten, würde, auch wenn man ja bei den Engeln irgendwelchen Anfangsstand bloßer ethischer Integrität zu setzen sich genöthigt sieht, doch in der That schwer zu vereinigen sein mit einer anderen als dieser wirklich materiellen Beschaffenheit des Menschen und der irdischen Natur.

Viel eher kann man sich, um dem schwierigen Begriff einer tiefgreifenden Veränderung der letzteren in Folge des Sündenfalls zu entgehen, nach der anderen Seite hin führen lassen und vermuthen, daß die Beschaffenheit und Gesammtökonomie der Natur von Anfang an an und für sich keine andere gewesen sei, als die jetzige und nur an dem Ort, welchen Gott den ersten Menschen zum Paradiese, d. h. zum Gottes-Garten im eigentlichen Sinne, zur Wiege für ihre erste Anfangsentwickelung gegeben hätte, in besonderer Weise alles das ferngehalten worden wäre, was das Naturgebiet etwa von gewaltsamen Störungen und Gefahren für den noch ungereiften Menschen in sich trug. Für ein weiteres Entwickelungsstadium der Menschheit und bei weiterer Verbreitung des Geschlechts über die Erde würde ihre Aufgabe dann die gewesen sein, in einem siegreichen Kampfe mit den Naturmächten durch die Kraft des gottgeeinten Geistes — wie etwas davon an Christo und den Aposteln erscheint (Matth. 8, 23 ꝛc.; 14, 26. 31; Marc. 16, 18; Act. 28, 5. 8 u. a.), — sich zu immer freierer Herrschaft über dies ihr Lebensgebiet und damit immer mehr zu der vollendeten Selbstverklärung ihres Wesens in und aus Gott zu erheben, deren Ende dann jene entscheidende Verwandelung in den pneumatischen Zustand für jeden Einzelnen gewesen wäre. Und dieser würde dann am Endpunkt der irdischen Geschichte überhaupt eine analoge der irdischen Schöpfung selbst entsprochen haben — „ein neuer Himmel und eine neue Erde“ auch ohne zwischeneingetretene Sünde. Man kann einer solchen Hypothese allerdings das Wort des Schöpfers: „es war Alles gut“ entgegenhalten, und den Begriff des Todes, der dann in der Natur zum mindesten außerhalb des Paradieses von Anfang an dagewesen wäre, unvereinbar finden mit einem sündlosen Zustande der Menschen. Aber erstlich würde hier zu bedenken sein, daß durch den Fall der Engel in der geschaffenen Welt überhaupt die Sünde nun einmal schon da war, und diese irdische, zweite Schöpfung doch wohl nicht außer allem Zusammenhange mit jener gestörten ersten zu denken ist. Wir wollen hier nicht auf nähere Bestimmungen dieses Verhältnisses einzugehen versuchen, weil solche immer ihr sehr Gewagtes behalten und so unmittelbar unter den dogmatischen Gesichtspunkt nicht fallen. Aber zu leugnen ist nicht, daß die in dieser Hinsicht neuerlich wieder gemachten Versuche, den gegenwärtigen Bestand der geschaffenen Welt als eine Restitution nach vorhergegangner Destruktion in Folge des Sündenfalls in der Engelwelt zu fassen, viel für sich haben. Und auch abgesehen davon würde zu fragen sein, ob nicht dieses Bild des Todes in der Umgebung des Menschen vom Schöpfer gerade dazu bestimmt sein konnte, ihn vor dem Fall in die Sünde, der, wie wir gesehen haben, doch immer und mit Nothwendigkeit ein möglicher

war, vor dem ethischen Tode und dessen Folgen zu warnen und so zu bewahren. Es wäre dann die ganze Natur von vornherein schon gleichsam ein Opfer für den Menschen gewesen, wie sie es im einzelnen rituellen Opfer hernach zu werden bestimmt wurde, und kann dies dort wie hier sein, weil sie eben kein persönliches Leben hat. Es könnte der Sinn des Prädikates gut dann der sein, daß die gesammte Organisation der geschaffenen Natur in ihrer reichen Fülle und weisen Ordnung dem höheren Zweck, welchen sie für den Menschen, die Krone der Schöpfung, hatte, vollständig angemessen war. So würde die Frage nur noch die sein, ob eine solche Anschauung sich mit dem Zeugniß des Paulus über den von der Natur selbst in ihrem gegenwärtigen Stande empfundenen Druck und von dessen Ursprung vereinigen läßt. Ist auch der ὑποτάξας gewiß nicht Adam, sondern Gott, so weiset das ὑπετάγη doch immer auf die Vorstellung von einem geschichtlichen Vorgang. Aber es braucht ein solcher nicht erst ein nachträglich eingetretener zu sein und der Aorist kann sehr wohl so im obigen Sinne gefaßt werden, daß man den Begriff der Geschichte eben in seinem weitesten Sinne nimmt, wo er diese anfänglichen Schöpfungsakte und Institutionen, als die Vorbereitungen und Zubereitungen der Stätte für die menschliche Geschichte, unter dem Gesichtspunkt durchgehender göttlicher Teleologie schon einbegreift. Dazu kommt, daß ein bewußtes sich Zurücksehnen nach einem ursprünglich besseren Zustande ja doch in keinem Falle in Dem gesucht werden kann, was Paulus von der κτίσις aussagt. Denn dieser Begriff, der hier bestimmt nur die unpersönliche Natur bezeichnet, läßt unter allen Umständen nur die Annahme einer allgemeinen Schmerzempfindung im Reiche der Thierwelt zu. Insofern ist also auch diese hier wichtige Stelle nicht gegen die obige Darstellung. Dagegen wäre es jedenfalls falsch, eine solche anfänglich schon nicht störungslose Gestalt der Natur dadurch zu motiviren, daß Gott ja den Sündenfall doch vorausgesehen habe. Dies wäre ein mehr menschliches als göttliches Verfahren.

---

§ 33.

Das natürliche Verderben der Menschheit, im Gefolge des ersten Sündenfalles, als allgemeiner sündiger Zustand.

Das Wesen des natürlichen Zustandes sündiger Verderbtheit der Menschen bezeichnet die Schrift als „Fleisch", Fleischlichkeit, d. h. sinnliche Selbstsucht, welcher gegenüber der Geist sich nur noch als richtendes und vermahnendes Bewußtsein der Wahrheit, in Gottes Namen und Kraft züchtigend und ziehend, bezeugt. Das Verhalten des Menschen zu diesem Zeugniß und Zuge von Gott, welches nicht bei Allen das gleiche ist, bedingt eine größere oder geringere Vertiefung in den sün-

digen Grundzustand, aber das Wesen desselben, Entfremdung von Gott und Ungehorsam gegen ihn in Unwissenheit einerseits und Widerspenstigkeit andererseits, beides in religiöser und sittlicher Beziehung, ist und bleibt bei Allen dasselbe.

In der obigen Ueberschrift liegen zwei Sätze: erstens, daß ein allgemeiner Zustand sündiger Verderbtheit in der Menschheit vorhanden ist, und zweitens, daß dies eine Folge des ersten Sündenfalles im Paradiese ist.

Der erste Satz ist unbestrittener als der zweite. Er drückt das Bewußtsein schon der Heidenwelt aus, sofern sie noch nicht in einen ganz versunkenen Zustand gerathen ist, wie zahlreiche classische Aussprüche sowohl, als das allen Religionen eigene Sühnopferwesen beweisen. Bestimmter und klarer ist er die durchgehende Lehre der heiligen Schrift, im alten und neuen Testament (Gen. 8, 21; Exod. 34, 7; 1 Kön. 8, 46; Hiob 15, 14 ꝛc.; Prov. 20, 9; Kohel. 7, 21. — Luc. 11, 13; Röm. 3, 23; 5, 12; Eph. 2, 3; 1 Joh. 1, 8. 10; 5, 19), und auf Grunde ihres Zeugnisses, wie des Gewissens, welchem die Heiden jene Erkenntniß verdanken (Röm. 2, 14), bildet er die erste Grundlage des christlichen Glaubensbewußtseins und des kirchlichen Bekenntnisses, während er ebenso das immer aufs neue bestätigte Resultat jeder tieferen Beobachtung des Menschenlebens bleibt, sowohl auf heidnischem als christlichem Gebiet. Wem daher die Thatsache einer allgemeinen Sündhaftigkeit aller Menschen erst noch zu beweisen ist, der bietet uns nach unserm von Anfang an eingenommenen Standpunkte gar nicht die Möglichkeit irgend einer Verständigung. Was wir hier näher zu erörtern haben, ist nur die Frage nach der Art und dem Grade, dem Wesen und der Beschaffenheit dieses Zustandes, und darüber sind allerdings auch innerhalb der christlichen Kirche zu den verschiedenen Zeiten und auf Seiten der verschiedenen Partheien die Ansichten sehr auseinander gegangen, ja bis heut sind auch innerhalb der evangelischen Kirche hierüber die Akten noch nicht geschlossen.

In Bezug auf unseren zweiten Satz ist klar, daß derselbe überhaupt nur eine Geltung haben kann innerhalb des Offenbarungsgebietes, aber ebenso auch, daß ihm hier irgendwelche Anerkennung immer zu Theil werden muß. Tritt er auch im alten Testamente noch zurück, so spricht ihn das neue doch sehr bestimmt aus (Joh. 3, 6; Röm. 5, 12 ff.). Aber weil auch das letztere doch keine ausgeführte dogmatische Theorie über dies Verhältniß gibt, finden wir auch hier in Bezug auf die nähere Bestimmung desselben eine große Meinungsverschiedenheit entgegenstehender Richtungen in der Kirche. Allerdings hat gerade die evangelische Kirche auch hier eine sehr bestimmte Ueberzeugung übereinstimmend in ihren Bekenntnissen niedergelegt, aber es liegt in der Natur der Sache, daß bei einem Punkt wie dieser, über welchen das unmittelbare Erfahrungsbewußtsein keine so deutliche Aussage thun kann, wie über den ersterwähnten,

die Ueberzeugungen immer aufs Neue auseinander gehen. Und das um so mehr, weil gerade das Gewissen und der Begriff der Verantwortlichkeit, welchen dasselbe in Uebereinstimmung mit der Schrift geltend macht, also gerade die Hauptzeugen für den ersten Satz, so leicht einer ernstlichen Geltendmachung des zweiten entgegen zu stehen scheinen. Insofern sind auch in Beziehung auf den zweiten Satz, was seine nähere Formulirung betrifft, die Akten noch nicht geschlossen. Beide können nur im Zusammenhange mit einander vollständig erledigt werden, und so finden wir denn auch in der Geschichte der Lehre von der Sünde, innerhalb derjenigen der christlichen Kirche und Theologie, beide Sätze immer in naher Verbindung und gegenseitiger Bedingtheit aufgefaßt.

In den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, zumal im Orient, war eine Anschauungsweise herrschend, nach welcher der Zusammenhang der allgemeinen menschlichen Sündigkeit mit der Sünde Adams nur sehr lose aufgefaßt und jene als Gattungseigenschaft nicht hoch angeschlagen wurde. Entweder nahm man geradezu einen sündlosen Anfang des Lebens bei allen Menschen an, so daß nur das böse Beispiel und die geschwächte Kraft der menschlichen Natur als objektive Anlässe der subjektiven Hingebung der Einzelnen an die Sünde stehen blieben, oder man statuirte höchstens einen naturartigen Hang zum Sündigen bei allen Menschen, der sich mit den Jahren entwickele, dann aber mit Freiheit bekämpft werden müsse, und unter dem Beistande der göttlichen Gnade auch wirklich siegreich bekämpft werden könne. Die eigentliche, verschuldende, Sunde tritt immer erst mit der bösen That ein. Die menschliche formale Freiheit, τὸ αὐτεξούσιον, ist unerläßliche Voraussetzung derselben, und ohne sie kann entsprechend auch die Bekehrung von der Sünde nicht geschehen, ja sie muß zu derselben den ersten Schritt thun, welchen die Gnade dann nur unterstützt und vollendet. Selbst Origenes, der im Zusammenhang mit seiner Lehre vom vorzeitlichen Falle eine allgemeine Unreinheit der Menschenseelen von Anfang an statuirt, ist gleichwohl weit entfernt die Freiheit der Entscheidung zum Bösen oder zum Guten zu leugnen.

Die Ursachen dieser Anschauungsweise liegen wohl theils in dem frischen sieghaften Erlösungsbewußtsein jener ersten Zeugen- und Märtyrer-Generationen, überhaupt in diesem geschichtlichen Zeitkarakter, welcher die Aufmerksamkeit mehr auf die äußeren Kämpfe richtete als auf die inneren, theils und hauptsächlich in der Eigenthümlichkeit des griechischen Volkskarakters, dessen vorwiegender Richtung auf das Aeußere, Drastische, und dem starken Selbstgefühl der individuellen Persönlichkeit, welches denselben kennzeichnet. Namentlich Chrysostomus mit seinem großen sittlich praktischen Ernst repräsentirt so recht diesen gesammten Standpunkt, im scharfen Unterschiede von dem des Augustinus im Abendlande.

Auch hier herrscht ursprünglich noch eine der griechischen verwandtere Anschauungsweise, indem auch Tertullian, obwohl er den tradux peccati mit der Geburt lehrt, doch die kleinen Kinder von Schuld frei spricht, und einen unauslöschlichen Rest des Gottesbildes im Menschen

behauptet, sowie später Ambrosius und Augustinus selbst, in seiner früheren Zeit, so sehr sie nach Psalm 51, 7 die allgemeine Sündigkeit von Anfang des Daseins an lehren, doch diese verkehrte Naturbestimmtheit als eine solche betrachten, welcher der Wille widerstehen kann und soll. Als nun aber jene ältere griechische Ansicht sich im System des Pelagius und seiner Schule consequent und bis zur entschiedenen Schrift- und Erfahrungswidrigkeit au bildete, da trat durch Augustin der große Umschwung ein zu der ganz entgegengesetzten Betrachtungsweise. Es war dies im tiefsten Grunde und mit geistlichem Auge betrachtet eine weltgeschichtliche That, eine Gottesthat. Der Geist Gottes, der die Kirche leitet, rettete hier die Ehre der Gnade Gottes und des Werkes Christi im Gefäß des augustinischen Zeugnisses zum Segen für alle Folgezeit bis auf diesen Tag. Aber das Gefäß ist doch nicht der in dasselbe gelegte Schatz selbst, dieser ist göttlich, jenes menschlich und noch nicht die adäquate Form für die lautere Schriftwahrheit.

Nach dieser augustinischen Anschauungsweise ist die Menschheit überhaupt nicht als eine Reihe von selbständigen einzelnen Persönlichkeiten zu betrachten, sondern als eine Gattungs- und Geschlechtsgemeinschaft, welche in ihrem Urheber, Adam, ein für allemal gehandelt, d. h. zum Bösen sich bestimmt hat, und in Folge davon in allen ihren Gliedern von Geburt an mit absoluter Nothwendigkeit der Schuld und der Macht der Sünde so unterworfen ist, daß jede persönliche Entscheidung des Einzelnen zum Guten unmöglich, eine Freiheit in diesem Sinne absolut nicht vorhanden ist. Freiheit ist nur die ungehinderte Fähigkeit das Gute zu wollen und zu thun — die materiale — und diese kommt im Menschen nur dadurch zu Stande, daß Gott aus jener massa perdita Einige, von Ewigkeit dazu Erwählte, durch seine unwiderstehliche Gnade innerlich umbildet und durch seine Allmacht zur Vollendung in Christo führt. Damit war nun freilich nur dem einen Extrem das andere entgegengeschleudert und der Schrift sowenig als der Erfahrung und dem rechten gläubigen Denken Genüge gethan, auch kam die augustinische Lehre im Morgenlande nicht zur Anerkennung und im Abendlande suchte der Semipelagianismus mit dem Satz, daß die Menschen von Natur zwar nicht sittlich gesund, aber noch weniger sittlich todt, sondern vielmehr nur schwer krank seien, eine Vermittelung zu schaffen. Selbst nachdem in der Folgezeit, besonders seit Gregor dem Großen, der Augustinismus — nur ohne die Lehre von der Reprobation — im Abendlande allgemeine kirchliche Autorität bekommen hatte, blieben die fortgehenden Reaktionen nicht aus, ja die Scholastik nahm der Hauptsache nach, besonders auf skotistischer Seite, eine entschieden pelagianische Richtung, und auch Thomas und seine Schule stand keineswegs auf reinem augustinischem Grunde. Aber um so mehr ging gerade durch die tiefer erregten christlichen Kreise, wie die Mystik wenigstens zum großen Theil, ein entschieden augustinischer Zug, und was für uns das Wichtigste ist, die Reformation in beiden Zweigen unternahm ihren Vertilgungskampf gegen die verrotteten Lehrgebäude der Scholastik mit dem Alles durchdringenden Begriff des meritum von keinem

anderen Grunde aus, als dem des strengsten Augustinismus. So namentlich Luther (de servo arbitrio) und später Calvin, beide auch die strenge Prädestinationslehre mit einbegreifend, der Letztere insonderheit dieselbe noch supralapsarisch überbietend (vgl. § 38). Zwingli dachte wenigstens über die Erbsünde milder, indem er sie mehr als ein Gebrechen auffaßte, und Melanchthon entfernte sich in seiner späteren Entwickelung nicht nur ganz von der prädestinatianischen Theorie, sondern suchte auch ausdrücklich der Freiheit des Menschen mehr Spielraum zu vindiciren, indem er gegenüber den göttlichen Gnadenzügen — gratia resistibilis — ein Nichtwiderstehen, ein sich ziehen Lassen und weiterhin ein freies Aufnehmen und Folgen fordert. Aber die symbolische Lehre beider evangelischen Kirchen [1]) ging auf dergleichen Milderungen nicht ein, sondern blieb fest stehen auf den Lehrpunkten, welche das innerste Wesen des Augustinismus in seiner historischen Gestalt ausmachen.

Allerdings lehrte man ursprünglich, und auch späterhin wenigstens der herrschenden Anschauungsweise nach, nicht wie Augustin ein Sündigen Aller in Adam, sondern zunächst nur eine angeborene Nothwendigkeit des Sündigens für Alle, welche von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbt, also statt jenes realistisch mystischen peccatum originis, vielmehr eine eigentliche, geschichtlich vermittelte Erbsünde, wie schon die A. Conf. Art. 2 das „vitium originis" deutsch wiedergibt. Aber man behauptete 1) daß dieser angeborene Zustand als solcher schon unweigerlich „unter Gottes ewigen Zorn", in die Hölle verdamme, und 2) daß aus demselben die eigene Sünde in jeder Gestalt und bis zum höchsten Grade so lange mit Nothwendigkeit hervorgehe, bis der Einzelne durch das „Wunder" der Wiedergeburt aus Gott vermittelst des Glaubens, auf Grunde ewiger freier, d. h. durch Nichts auf Seiten des Menschen bedingter Wahl, von Gott in den Stand der Gnade und Gotteskindschaft versetzt worden sei. Wird auch der erste Satz von der Erbschuld nicht überall so rund ausgesprochen, wie in der Augustana Art. 2, so ändert dies in der Hauptsache immer nichts, weil der zweite Satz die eigene Sünde nun einmal so unmittelbar und unzertrennlich mit der Erbsünde verbindet. Und wir finden hier wenigstens für lange Zeit weniger als im Mittelalter nachträgliche Versuche der Theologie, solche Härten zu mildern. Allerdings entledigte sich die lutherische Dogmatik im siebzehnten Jahrhundert des auch in den Symbolen dieser Kirche noch übrig gebliebenen prädestinatianischen Elementes, aber die Schroffheit in der Lehre von der Sünde blieb gleichwohl der Hauptsache nach in Kraft, weil man eine Möglichkeit des Heils durchaus nur in diesem Leben anerkennend, jene Verdammung doch immer für alle diejenigen geltend machen mußte, zu denen das Evangelium hienieden nicht kommt [2]).

[1]) Vgl. Conf. Aug. Art. 2. Apol. I. Artt. Smalc. P. III, 1. F. C. I. Conf. Helvet. maj. Cap. 8. 9.

[2]) Vgl. Cat. major zum dritten Artikel des apostolischen Symbolum, gegen das

Und wenn diese Dogmen bei der Orthodoxie freilich immer mehr zu todten wirkungslosen Satzungen erstarrten, so gründete auf denselben Boden recht eigentlich der Pietismus seine Erweckungsthätigkeit, wie der Methodismus noch heut, nur beide allerdings nicht auf das System als solches, sondern vielmehr auf dessen praktischen Grundgehalt, und beide machten diesen eben auch zunächst nur innerhalb der erstorbenen Christenheit mit solcher Strenge geltend, was hier immer von Bedeutung ist. Wesentlich in diesem Sinne that auch die Brüdergemeine am Anfang ihr Zeugniß. Dagegen zeigt die spätere selbständige Entwickelung ihres Geistes, bei Zinzendorf sowohl als Spangenberg und in ihrem Leben und Wirken bis auf diesen Tag, wenn auch ohne durchgeführte systematische Bestimmungen, eine deutliche Modification des strikten augustinisch reformatorischen Standpunktes im Geiste etwa der oben angeführten melanchthonischen Sätze, nur wohl noch weitergreifend als diese. Eine gesunde theologische Durchbildung aller solcher Tendenzen aber wurde gehindert durch die inzwischen allerorten hereingebrochene destruktive Macht des Rationalismus, welche, die unhaltbaren morschen Dämme der alten Orthodoxie durchbrechend, die Kirche mit der Fluth eines neuen und verschärften Pelagianismus, ja eines rein heidnischen Moralismus der Allerweltsreligion überschwemmte. Die Folge davon war mit Nothwendigkeit, daß die gläubige Reaktion in unserem Jahrhundert, sofern sie nach einer systematischen Grundlage suchte, zum großen und nicht zum schlechtesten Theile vor der Hand einfach wieder zu jener großen Autorität Augustins und Luthers zurückkehren zu müssen glaubte. Und das um so mehr, da der von Schleiermacher angestellte Versuch, einen neuen Grund zu legen, wie überhaupt, so namentlich auch in der Lehre von der Sünde so durchaus nicht befriedigend für eine treue Schriftforschung und das tiefere Erfahrungsleben ausgefallen war.

Andrerseits aber kann auch der Augustinismus in seiner überlieferten Gestalt beiden Instanzen gegenüber auf die Dauer doch nicht genügen und die neuere gläubige Theologie, keineswegs nur soweit sie etwa geschichtlich irgendwie auf Schleiermacher ruht, sondern im weitesten Sinne dieser Bezeichnung, wo sie Männer ganz anderer Schule in sich schließt, hat sich noch nicht bewegen lassen, ihn unbesehens wieder aufzunehmen, sondern stellt sich vielmehr die Aufgabe, mit der Anerkennung des tiefen erbsündlichen Verderbens der Menschheit im Gefolge des ersten Sündenfalles doch diejenige der formalen Freiheit des Einzelnen zu verbinden. Aber nicht nur gehen die Einzelnen dabei sehr auseinander in Bezug auf die nähere Bestimmung dieser beiden Momente, sondern es hat sogar der neueste gründlichste Bearbeiter des Gegenstandes, J. Müller, insofern die Lösung des Problems auf dem unmittelbar schrift- und erfahrungsmäßigen Boden

---

Ende: »Was außer der Christenheit ist, Heiden, Türken, Juden u. s. w. ... bleiben in ewigem Zorn und Verdammniß, weil sie den Herrn Christum nicht haben«. Und dazu bei Schmid, Dogmatik der Ev. luth. Kirche § 44, nota 8. 10. 11.

der Geschichte ganz aufgeben zu müssen geglaubt, als er wieder zu jener Hypothese des Origenes von einem vorzeitlichen Falle aller in dies Leben eintretenden Menschen zurückgekehrt ist. Dagegen müssen wir unsererseits für die wahre Aufgabe der Theologie durchaus die obige halten, die Wahrheit in der voraugustinischen, nicht origenistischen, sondern der herrschenden orientalischen Anschauungsweise mit der Wahrheit der augustinischen occidentalischen zur höheren Einheit zu verbinden, und können dieselbe keineswegs für unlösbar halten. Vielmehr ist die Lösung auch geschichtlich schon bestimmt vorbereitet durch die von Melanchthon gethanen Schritte und die Art, wie vor Anderen auch Zinzendorf und Spangenberg diesen Weg weiter betreten haben [1]). Diesem Vorgang haben wir nur zu folgen.

In welcher Weise wir unsrerseits das Ziel zu erreichen suchen, haben wir bereits durch die unmittelbar schriftgemäße Auslegung der Erzählung vom ersten Eintritt der Sünde ausgesprochen und werden dies nun in den folgenden Paragraphen weiter durchführen. Die große Aufgabe für uns liegt dabei darin, die wesentliche Wahrheit des augustinischen Princips, mit welcher es so fest in Schrift und Erfahrung wurzelt, daß es allem Widerspruch zu Trotz immer wieder sich durchgekämpft hat, vollkommen zu sichern, nämlich die Wahrheit, daß die Menschheit allerdings in Folge des ersten Falles ihrer gegebenen Naturbestimmtheit nach in ethischer Beziehung total verdorben ist, und also auf keine Weise vermag, aus sich selbst einen Schritt zur wahren Heilung zu thun, diese vielmehr, den Begriff im strengen Sinne der verursachenden, schöpferischen Wirkung genommen, ausschließlich Gottes Werk ist. Dies versteht sich für uns sogar insofern ganz von selbst, als wir nach dem Grundverhältniß von Schöpfer und Geschöpf überhaupt, auch bei ungestörtem Verhältniß beider, keinerlei geschöpfliches Gute anerkennen können, als was Gott auf freie Weise im Menschen urgründlich wirkt. Aber es muß eben auch frei im Menschen gewirkt sein, d. h. so wie es das Wesen desselben als Person mit sich bringt, zwar durch, von Gott, aber nicht ohne den Menschen, es muß von ihm frei empfangen sein, mit der Möglichkeit auch des Verwerfens. Und in dieser Beziehung haben wir das αὐτεξούσιον der Griechen auf der anderen Seite ebenso in seinem Rechte zu wahren gegen die Negirung der freien, selbständigen Persönlichkeit, durch den Augustinismus. Wir können weder eine Schuld noch eine Macht der Sünde über die Person zugeben, welche unmittelbar oder mittelbar auf unfreiem, naturhaftem Wege eingetreten und doch eine absolute wäre. Ein solcher Weg ist aber die Vererbung — mit deren Statuirung die ursprüngliche reformatorische Lehre den eigentlich augustinischen Standpunkt, entschieden zum Vortheil der Wahrheit und Klarheit des Verhältnisses, bereits verlassen, eben damit aber auch nur um so drin-

[1]) Vgl. Idea fidei fratrum § 55 (und 37) auch § 123, 268. Und »Auszüge aus Zinzendorfs Reden« von Gottfr. Clemens, Bd. I, über d. 1. B. Mose, S. 100 ff., 113 ff. und öfter.

gender die unerläßliche Nothwendigkeit einer umbildenden Fortbildung ihrer eigenen weiteren im augustinischen Sinne formulirten Sätze dargethan hat. Bei Augustins That Aller in Adam ist doch wenigstens noch der Schein einer Selbstbestimmung gerettet, und im Sinne jener altrömischen Begriffe von Volk und Staat, welche die einzelne Persönlichkeit so sehr verschlangen in ihr Gesammtleben und Gesammtthun, konnte er sich, ob auch im Widerstreit mit jedem gesunden unmittelbar persönlichen Selbst- und Gewissensbewußtsein und wider seine eigenen früheren Zeugnisse, allenfalls darüber beruhigen, daß in Folge jener That auch eine Schuld im Sinne voller Verantwortlichkeit für Alle stattfinde. Der Begriff der Vererbung dagegen ist eine reine Naturkategorie, welche als solche den Begriff einer persönlichen absoluten Knechtung und Verantwortlichkeit nur so begründen kann, daß der der Persönlichkeit selbst geopfert wird.

Ein solches Natur- oder Geschichts-Fatum konnte wohl das mittelalterliche Bewußtsein, zumal in seiner deutschen Gemüthstiefe, überhaupt jener in der altgermanischen Mythologie schon so tief ausgeprägte Zug romantischer [1]) Tragik, welcher den indischen Ursprung des germanischen Wesens bekundet, ertragen. Gegen die ungeheure menschheitliche Katastrophe und deren allverzehrende Wirkung wurde der Einzelne gleichsam zum verschwindenden Momente, und die pantheisirende Mystik des Mittelalters machte dann mit dem letzteren Satz gar einen vollen Ernst. Der reine mystische Boden jener Zeit hat aber auch seinen bestimmten Theil an diesem Zug, und ihm ist namentlich Luther auf so unmittelbare und lebendige Weise entwachsen. Dazu kam, daß die gesammten geschichtlichen Verhältnisse und Zeitanschauungen verwandte waren und gerade auch seit der Reformation in der Zeit des Absolutismus, wenn auch in anderer Weise, immer mehr dahin neigten. Eine summarische Justiz, ein vielfältiges Gewaltregiment, ließ die Rechte der einzelnen Person als solcher oft nur zu sehr zurücktreten. So vermochte man den Gedanken ernstlich zu denken, daß Gott dereinst am Gericht ein persönliches Wesen für Thaten, im letzten Grunde aber für einen Zustand, verantwortlich machen und der ewigen Verdammniß zusprechen werde, in den es gänzlich unfrei, durch einen Anderen, hineingekommen. Daß damit die Idee Gottes und des Menschen, der Freiheit und der Persönlichkeit, des persönlichen Ethos zu Grunde gehe, sprach man sich nicht aus. Anders stehen wir gegenwärtig [2]).

Die gänzliche Umwälzung der geschichtlichen, staatlichen, gesellschaftli-

---

[1]) Im Unterschiede von der wahren ethischen, auf welche wir oben hinwiesen als Merkmal unseres modificirten Augustinismus.

[2]) Allerdings kehrte die spätere lutherische Dogmatik, wohl nicht ohne ähnliche Motive, zu der realistischen Anschauung Augustins zurück, oder verband sie doch mit jener Lehre von dem eigentlichen peccatum hereditarium der Concordienformel, aber damit that sie eben nur einen Rückschritt und keinen Fortschritt, abgesehen davon, daß sich beide Anschauungen gar nicht wirklich verbinden lassen. Die eine oder die andere muß immer die wesentlich das Verhältniß bestimmende sein, auch wenn sie formal verbunden werden.

chen Verhältnisse, wie sie durch das wesentliche — aber anfangs noch nicht in seiner ganzen Tragweite verstandene — Grundprincip der Reformation selbst eingetreten ist, im letzten Grunde aber die fortschreitende exegetische und praktische Vertiefung in das von ihr wiederhervorgezogene Evangelium, hat uns wieder auf die von dem griechischen Geiste der alten Kirchenzeit so dringend gemachten Forderungen zurückgeführt, — der Begriff der Persönlichkeit ist uns in neuem umfassendem Licht aufgegangen und muß, weil er der Grundbegriff des göttlichen Wesens selber nach der Schrift ist, mit Nothwendigkeit auch im Gesammtbereich der evangelischen Lehrdarstellung zum allbestimmenden werden [1]). Aber er soll und darf es nicht in der ungereinigten Weise werden, wie in der voraugustinischen Periode, sondern so, daß die von Augustin vertretene tiefe Wahrheit ebenso conservirt wird. Die geschöpfliche Abhängigkeit des Menschen überhaupt, die naturhafte Unfreiheit des gefallenen Menschen, der objektive Fluch, dem alle Sünde auch die unfreiwillige, vor Gott unterliegt, muß zu Recht gebracht und mit der Freiheit der Person als solcher, die in letzter Instanz nur durch sich selbst verloren gehen kann, und mit der daher nur durch persönlich freie That begründeten absoluten und persönlichen Verantwortlichkeit, beziehungsweise Schuldverhaftung vermittelt werden. An der Lösung dieser Aufgabe hängt, wie Ebrard [2]) einmal sehr wahr bemerkt, die Bewahrung vor dem „Ruin der Dogmatik und der Ethik" — und ebenso wahr knüpft Hagenbach an die „richtige Fassung der Lehre von der Sünde die Regeneration der Kirche und der Theologie" [3]).

Da haben wir denn nur Gott zu danken, daß diese Lösung nicht nur, wie erwähnt, durch alte und neue Vorgänge bereits mehr oder weniger angebahnt, sondern im neuen Testament selbst so deutlich begründet ist, daß es nur eines unbefangnen und klaren Blickes in dasselbe unter dem Mitzeugniß der Erfahrung bedarf, um das Gesuchte zu finden. Und zwar ist es auch hier wieder ganz insonderheit das abschließende Zeugniß des Johannes, welches mit seiner energischen Verbindung von ethischer Schärfe und Milde, Tiefe und Weite uns auf sicherer Spur zum Ziele leitet und die ebendahin weisenden Zeugnisse des Herrn selbst in den Synoptikern, wie des Paulus und Petrus, zusammenfassend verklärt. Unter diesem Gesichtspunkte wird es uns möglich sein, worauf hier Alles ankommt, in Bezug auf die Sünde der Menschheit weder ein Zuwenig noch ein Zuviel zu setzen, sondern in den Complex orga-

---

[1]) Die z. B. in der Concordienformel (Sol. decl. I, 1 und gegen den Manichäismus, 2) mit Berufung auf Luther als gleichwiegend gesetzten und von der Erbsünde gebrauchten Begriffe: „Natur- oder Person-Sünde, wesentliche Sünde" können und dürfen nicht so ohne Weiteres synonymisch gebraucht werden, man müßte denn einen strengeren Unterschied zwischen „Person" = Individuum und ethischer Persönlichkeit machen, als dort irgend der Fall ist.

[2]) Dogmatik I, S. 479 ff.

[3]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, 2, S. 293.

nisch genetischer Verhältnisse, gesammtheitlicher und individueller Beziehungen, geschichtlicher Entwickelung und grundwesentlicher principieller Gegensätze, Ideen und Mächte, uns hineinzufinden, welcher nach Schrift und Erfahrung wirklich vorliegt. Ist die Arbeit mühsam, so ist sie auch lohnend für die Wissenschaft und für das Leben. Gälte es nur den Fortschritt der Wissenschaft als solcher, so könnte man beim Blick auf so manche naheliegende Mißverständnisse wohl zweifeln, ob es, im Sinne des Evangeliums gedacht und gehandelt (1 Cor. 8, 1 ff.; 10, 23), wohlgethan sei, hier an den alten Pfeilern des reformatorischen Bekenntnisses nachbessern zu wollen. Aber wenn wie die heilige Schrift, — deren Zeugniß eben nicht in erster Linie für die Wissenschaft, sondern für das Leben geschrieben steht — so auch die allseitigen Bedürfnisse des letzteren selbst unsere Zeit zu solcher Arbeit drängen, dann muß jenes Bedenken schwinden, und vielmehr gerade die Liebe, welche bauet, die Liebe zur Kirche des Evangeliums, dem Gebäude Gottes in Christo Jesu und seiner Behausung im heiligen Geiste, treibt dann einen Jeden, der dazu berufen ist, auch an seinem Theile ein Handlanger zu werden bei diesem Werk.

Wir behandeln nun in diesem Paragraphen zunächst die erste der beiden am Anfang gethanen Fragen, nach Art und Grad, Wesen und Beschaffenheit des natürlichen Verderbens der Menschheit als allgemeinen sündigen Zustandes.

Das neue Testament bezeichnet diese allgemeine Sündhaftigkeit am häufigsten, eigenthümlich aber treffend, durch den Ausdruck Fleisch, σὰρξ (Joh. 1, 12; 3, 6; Röm. 7, 14. 18; 8, 3 —9). Diese Bezeichnung scheint zu äußerlich und leicht mißverständlich, sofern im alten Testamente der Ausdruck בָּשָׂר vom Menschen gebraucht, zunächst mehr eine metaphysische Bedeutung hat, und das durch die Sünde aus der Gottesgemeinschaft gefallene und dadurch seiner ursprünglichen Lebensherrlichkeit, Fülle und Kraft verlustige menschliche Wesen bezeichnet, während es sich hier eben um eine ethische Bezeichnung des Wesens der adamitischen Sünde selbst handelt. Und der Mißverstand liegt um so näher, als auch im neuen Testamente derselbe Ausdruck öfter im eben bezeichneten Sinne, für die sinnliche Leiblichkeit des Menschen, sogar außer aller Beziehung auf die Sünde, wie bei Christo, gebraucht wird (Joh. 1, 14; 1 Tim. 3, 16; Röm. 1, 3; 9, 5), während andererseits wieder σῶμα hie und da in offenbar ethischer Beziehung vorkommt (Röm. 6, 6; 8, 13).

Darin scheint dann, zumal bei Paulus, eine Bestätigung jener Theorie zu liegen, daß die Sünde wesentlich mit der Sinnlichkeit zusammenfalle oder aus ihr hervorgehe, eine Ansicht, welche wir ebensosehr nach Genesis 3. als aus allgemeinen Gründen der Schriftlehre und des Glaubensbewußtseins gänzlich abweisen mußten. Aber derselbe Paulus legt anderwärts das gleiche entschiedene Zeugniß gegen dieselbe ab, wenn er das sich selbst Leben als das Wesen des unerlöseten Zustandes bezeichnet, jede Lieblosigkeit und Feindschaft, ja sogar einen gesetzlichen Ge-

horsam oder eine dem Leibe feindselige Askese unter den Begriff der σάρξ fallen läßt (2 Cor. 5, 15; Röm. 8, 7; Gal. 5, 19 ꝛc.; Röm. 4, 1; Col. 2, 23). Ursache, wesentlicher Quell und Ausgangspunkt der Sünde kann ihm danach die materielle Leiblichkeit absolut nicht sein. Dagegen liegt allerdings deutlich in dem bezeichneten Sprachgebrauche dies, daß irgend eine nähere und bedeutungsvolle Beziehung zwischen der Sünde und der σάρξ als Sinnlichkeit obwaltet, welche dazu berechtigt, jene mit diesem Ausdrucke zu bezeichnen. Und dies wird um so einleuchtender, wenn wir bedenken, welche Erscheinungsgestalt des Begriffes der Sünde es ist, mit der die heilige Schrift es hauptsächlich zu thun hat und für die sie den Ausdruck σάρξ braucht. Es ist dies der Natur der Sache nach und thatsächlich, im Unterschiede von der vollendeten Ausgestaltung der Sünde als diabolischer, die specifisch adamitische oder überhaupt menschliche, theils im natürlichen Zustande, von welchem wir hier handeln, theils aber auch im Gnadenstande, dessen sündige Störungen doch immer nur die Fort- und Nachwirkungen jenes früher herrschenden Verderbens, diesem also im letzten Grunde gleichartig sind. Die verwandte Eigenthumlichkeit beider sonst so entgegengesetzten Zustände liegt aber darin, daß im ersten die Sünde noch nicht bis zur diabolischen gesteigert ist, — denn sonst wäre keine Wiedergeburt möglich gewesen — im zweiten nicht mehr dazu angethan ist, und wenn dennoch der Fall einträte, eben damit der Gnadenstand selbst auf unwiederbringliche Weise verloren wäre. Ohne in Beziehung auf diese Verhältnisse den folgenden Erörterungen vorzugreifen, können wir doch schon hier, auf Grunde von § 32 soviel sagen, daß der specifische Karakter derjenigen Sünde, welche das neue Testament mit dem Ausdruck σάρξ bezeichnet, darin besteht, daß sie, wenngleich in verschiedenem Grade, doch wesentlich noch irgendwie das Merkmal der Schwachheit, naturhafter Unfreiheit an sich habe.

Von hier aus eröffnet sich uns leicht das richtige Verständniß des Ausdruckes σάρξ und derselbe gibt uns dann die erforderlichen näheren Bestimmungen des eben aufgestellten allgemeinen Begriffes an die Hand. Wir bezeichneten das gottesbildliche Wesen des Menschen im Urstande so, daß er Leib, Seele und Geist hat, eine bestimmte Fülle von Gaben- und Kräften als gottgegebene Ausrüstung, mit der Bestimmung, diesen gesammten empfangenen Besitz durch gehorsame Auswirkung desselben nach allen Seiten in der Geistesgemeinschaft kindlicher Liebe mit Gott diesem frei zurückzugeben (cf. Röm. 12, 1), eben dadurch aber denselben sich erst wahrhaft persönlich zuzueignen (Matth. 10, 39), und so zu durchgeisten, daß er selbst, auf diesem Wege zur freien heiligen Persönlichkeit in Gott ausgereift, nun nach seinem Maße Geist, πνευματικός, sei. Das entsetzliche Gegenbild davon, die diabolische Sünde, besteht nun darin, daß der Mensch gerade die höchste ihm verliehene Gabe, den Geist selbst, als Potenz der Gottes-Liebe, verkehrt in ein Werkzeug der Selbstsucht, und bewußter, freier Maßen, wirklich als Person, von und vor Gott sich erfassend, gleichwohl mit Allem, was er ist und hat,

sich wider Gott wendet, um selbst sein Gott zu sein. Die menschliche oder adamitische Sünde dagegen besteht darin, daß, ehe die geistige Potenz zur vollen Selbstentfaltung gekommen ist, d. h. ehe der Mensch sich mit vollem Bewußtsein in dem ewigen Grunde und Ziele seines Wesens frei erkannt und ergriffen hat, irgendwie von außen herein, es sei durch frühen verführenden Betrug, wie bei den ersten Menschen, oder durch ererbte üble Disposition, wie bei ihren Nachkommen, diese geistige Potenz, das Gottesbewußtsein und Gewissen, übermocht, depotenzirt und dethronisirt, dagegen das niedere, leiblich seelische Leben so emancipirt wird, daß es in die dem Geiste gebührende Stellung tritt, und der Mensch sich nun wesentlich nur noch in seiner sinnlich-endlichen, der sichtbaren Welt correspondirenden Wesenheit, d. h. als Natur-Wesen im höheren Sinne, weiß und will, eben damit aber auch dem Todesgesetze eines solchen von seinem göttlichgeistigen Grunde und Mittelpunkte losgerissenen Naturlebens unrettbar anheimfällt, bis eine Neugeburt aus dem Geiste ihn wieder zu Gott und damit auch erst im wahren Sinne zu sich selbst bringt, so daß er zur geistlichen, freien und heiligen Persönlichkeit in Gott, seiner ursprünglichen Wesensbestimmtheit entsprechend, noch gelangt.

Eben jener natürliche, d. h. vor der Wiedergeburt allen Adamiten erbweise eigene, also seinem Ursprung wie seinem wesentlichen Inhalte nach naturhafte, entgeistete, Zustand wird aber überaus treffend bezeichnet durch den Ausdruck σάρξ. Dies Wort bezeichnet zunächst, neben σῶμα, als dem durch den Geist als Lebenskraft belebten Stoffe, dem Leibe, ähnlich wie unser „Körper" oder „Fleisch", den organischen Stoff als solchen, und sofern der Geist allein dessen Belebung bedingt, weiter auch als entgeisteten, leblosen [1]). Darum wird denn in ächt orientalischem, concret prägnantem und anschaulichem Ausdruck der ganze Mensch, zunächst nach der metaphysischen Seite, als σὰρξ bezeichnet, sofern er, der lebengebenden und tragenden Gottesgemeinschaft entfallen, ein nun nicht mehr dauerkräftiges, vielmehr der Störung und Schwachheit in leiblicher und seelischer Hinsicht unfrei verfallenes Naturwesen geworden ist, welches unaufhaltsam dem Tode, der Trennung des Lebensbandes zwischen Leib und Seele, dem Zerfallen in seine Bestandtheile, entgegengeht. Aber die entscheidende Ursache dieses seines Zustandes in metaphysischer Hinsicht ist nun die tiefere ethische Zerreißung des Lebensbandes zwischen dem Menschen und Gott und die daherige ethische Entgeistung und Depotenzirung des Menschen zum sinnlich endlichen Naturwesen, welches, seines hohen göttlichen

---

[1]) Der Ausdruck σὰρξ steht so recht eigentlich in der Mitte zwischen den beiden anderen σῶμα und πτῶμα: wenn diese den Leib, der eine als beseelten, lebendigen, der andere als entseelten, todten, concret bezeichnen, hat σὰρξ vielmehr eine mehr abstrakte, allgemeinere Bedeutung und kann daher in verschiedenem Verstande in beiden Fällen gebraucht werden, sobald man nur die specifische Beschaffenheit und Bestimmtheit des materiellen Wesens ausdrücken will.

Ursprunges und seiner entsprechenden Bestimmung vergessend, sich in sein diesseitiges isolirtes Dasein selbstisch vergräbt und so auch nach dieser Seite hin dem Tode, d. h. dem Zerfall nach allen Beziehungen, entgegen geht, der gänzlichen Entfremdung und Losreißung von seinem Gott sowohl, als von seinen Mitmenschen, ja von sich selbst, sofern eine allgemeine innere Zerrüttung seiner geistigen Beziehungen und Kräfte die unausbleibliche Folge ihrer Bethätigung in verkehrter Richtung ist. Der Mensch ist so auch in ethischer Beziehung ein caput mortuum geworden, ein sinnlich endliches Einzelwesen in falscher Selbstbeziehung [1]) auf sich nur nach der niederen Seite seines Wesens, ein in seiner eigenen depotenzirten Gestalt gefangenes, schwaches und unfreies Naturwesen auch in ethischer Hinsicht. Die innere wesentliche Parallele und Causalverbindung nun zwischen diesem metaphysischen und ethischen Zustande des Menschen erlaubt es, und weil der zweite innere, in dem ersteren augenfälligen, sich äußerlich darstellt, empfiehlt es sich, zumal für die plastisch concrete anschauliche Ausdrucksweise der Schrift, auch diese ethische Beschaffenheit als σὰρξ zu bezeichnen. Dieser Ausdruck gehört somit weder zu den begrifflich eigentlichen, — wie ihn die Sinnlichkeitstheorie faßt — noch auch zu den bloß bildlich vergleichenden, symbolischen — wie er in der kirchlichen Lehre, sofern sie zwischen natürlich menschlicher und diabolischer Sünde nicht unterscheidet, genommen werden muß — sondern zu der zahlreichen Klasse verwandter in der Schrift, welche wir eben als concret-anschauliche bezeichnen müssen, weil sie das Innere durch das Aeußere, worin jenes erscheint, kenntlich zu machen suchen. So ist σὰρξ καὶ αἷμα = Mensch, menschliche Natur und Kraft oder Autorität, πρόσωπον = Person, u. a. m. So sagen auch wir: ein guter Kopf = guter Verstand, oder = Person; Herz = Gemüth, d. h. der Mensch nach der Seite des Gemüths, u. s. w. Wenn wir aber für unser wissenschaftliches Bedürfniß diesen concreten Ausdruck in eine abstrakte Begriffsbestimmung umsetzen müssen, so können wir danach das Wesen der Sünde auf diesem bestimmten Gebiete nicht anders bezeichnen, denn als sinnliche — oder sinnlich endliche, physisch-psychische — Selbstsucht, wie sie der geschilderte Zustand in den mannigfaltigsten Gestalten aufweiset, und wir haben dafür den genügenden Schriftbeleg (2 Cor. 5, 15; vgl. Matth. 10, 39; 16, 24: Selbstsucht, und zwar sinnlich endliche: Joh. 12, 25 ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ cf. Luc. 14, 26).

Dies ist nicht die rein geistige, absolute und im tieferen Sinne persönliche Selbstsucht und entsprechende Gottesfeindschaft, welche das Wesen

[1]) Ein falsches »Ansich«, welches Paulus auch da, wo es in legaler Form auftritt, nicht anders beurtheilt, cf. Röm. 4, 1: was fand Abraham „κατὰ σάρκα“? wozu Calvin: naturaliter. Grotius: propriis viribus. Form. Conc.: per se ipsum, tanquam semetipsum. Hieher gehört in Wahrheit das »propriis viribus«, aber nicht in das reine Gebiet des Urstandes, wie wir oben bemerkten.

der diabolischen Sünde ausmacht, aber auch nicht die rein sinnliche, durchaus unpersönliche Selbstsucht des Thieres, welches zu Gott in gar keinem subjektiven Verhältniß steht, oder des kleinen Kindes (wie dasselbe jetzt beschaffen ist) in seinen unmittelbaren physischen Bedürfnissen, welches für sein empirisches Leben in der Außenwelt und in seiner subjektiven Entwickelung noch nicht über die Stufe des thierischen Daseins hinaus ist. Es handelt sich hier vielmehr um ein Mittleres. Dies ist einerseits, wie im letztgenannten Falle, naturhaft gegebene und unfrei bestimmende allgemeine Prädisposition, und darum ähnlich wie bei dem Thiere vererbbar, andrerseits aber im Fortschritte der Entwickelung, in ähnlicher Weise wie der erstgenannte diabolische Zustand, zu persönhafter Gestalt sich entfaltend, gleichwohl jedoch in naturhafter (relativer) Unwissenheit und Unfreiheit so gebunden und in den Schranken des diesseitig endlichen Lebenskreises so gefangen, daß die schlummernde Potenz der wahrhaften, im ewigen überzeitlichen Sinne persönlichen Selbsterfassung und Selbsthingebung an Gott dadurch noch nicht ertödtet wird, sondern mitten unter aller faktischen Verderbniß des empirischen Gesammtzustandes für den Augenblick des göttlichen Erweckungsrufes verwahrt bleibt.

Darin liegt, daß der Mensch auch in diesem gefallenen Zustande noch immer im metaphysischen Sinne „Geist hat" — die imago Dei — und darum eben noch Mensch ist, d. h. aber nicht bloß im physischen Sinne als, ob auch tiefgeschwächte und dem Tode zuletzt unterliegende, Lebenskraft, sondern auch im psychischen Gebiete als die formale Fähigkeit zur Selbsterfassung und Selbstbestimmung, aber dies eben nur in beschränkter Weise, als endlich-persönliches Leben, welches zwar in seinem Bereich des sichtbaren und endlichen Daseins verhältnißmäßig klarer und kräftiger Selbstäußerungen fähig ist, aber für die göttlich-geistige dem Menschen eigentlich bestimmte Lebenssphäre aktuell nicht empfänglich ist (1 Cor. 2, 14). Und doch ist damit nicht gesagt, daß der Mensch in diesem Zustande gar nicht „Geist habe" auch in diesem höchsten ethischen Sinne. Vielmehr bezeugen dies ja Schrift und Erfahrung einstimmig, und gerade darin, daß er ein religiös sittliches Bewußtsein noch hat, ist einerseits das Merkmal der tiefsten Unrechtschaftlichkeit seines dermaligen außergöttlich-ungeistigen, naturhaften Zustandes, andrerseits der einzige positive Anknüpfungspunkt für eine wirklich organische Erneuerung durch den göttlichen Geist gegeben.

Der natürliche Mensch hat, weil Gott sich von dem doch noch Heilbaren nicht zurückzieht, sondern fortfährt sich ihm innerlich zu bezeugen, ein Gottesbewußtsein und Gewissen, ein πνευματικὸν, Geist im ethischen Sinne, wie das positive Gesetz dies ebenfalls ist (Röm. 1, 19; 2, 14; cf. 7, 14). Darin liegt die Fähigkeit oder richtiger die Möglichkeit, daß der Mensch sich seines eigenen Wesens auch in dessen übersinnlichem Grunde und Ziele bewußt werde, indem er Gottes Dasein und unsichtbares Wesen, sammt seinen in einer höheren unsichtbaren Weltordnung wurzelnden Willensbestimmungen über den Menschen noch mehr oder weniger zu er-

kennen vermag. Aber er will sich in seinem gegebenen verkehrten Zustande dieser höheren Macht nicht beugen, um sein ganzes geschöpfliches Leben dadurch zu heiligen und zu vollenden, sondern hat vielmehr was Mittel war, zum Zweck gemacht und möchte, soviel an ihm ist, den Zweck zum bloßen Mittel machen, d. h. auf Gott und dessen unsichtbare Welt mit ihren Ordnungen nur so viel Rücksicht nehmen, als gerade erforderlich scheint, um sein emancipirtes Dasein einigermaßen zu schützen und wenigstens scheinbar zu adeln. Davon ist die Folge die, daß das seinem Herzen noch immanente Gottes- und Geistesbewußtsein, entthront und verletzt, ihm nicht ein wirklich eigenes ist, sondern ihm einerseits fremd gegenüber steht, und andrerseits doch, je mehr er sich des lästig werdenden Gastes entschlagen möchte, ihn nicht läßt, vielmehr als mahnende und richtende Gottesstimme in seinem Inneren sich fort und fort bezeugt. Er hat es, aber nicht wahrhaft, weil nicht frei, nicht persönlich, sondern es hat ihn, und er fühlt sich im Blick auf dasselbe als Knecht, gefangen in einem immer zunehmenden Zwiespalt. Die kritische Bedeutung dieser Zwiespaltsempfindung für die weitere Entwickelung des Zustandes erörtern wir im folgenden Paragraphen.

Ziehen wir hier für unseren Gesichtspunkt das Resultat aus der bisherigen Untersuchung, so ist es dies, daß der natürliche Mensch als solcher, soweit dieser Begriff wenigstens in abstracto sich fixiren läßt, allerdings nicht absolut todt in ethischer Hinsicht ist, wie der strenge Augustinismus behauptet, aber noch viel weniger wesentlich gesund im Sinne des Pelagianismus, noch auch halb gesund nach der Meinung der meisten altgriechischen Kirchenlehrer oder krank und schwach nach semipelagianischem Begriffe, sondern tief, total krank (Jes. 1, 5. 6), nach Art des Starrkrampfes, oder wie ein Schlafwandler; ein Trunkener. So behandelt ihn die Schrift (Eph. 5, 14: ἔγειρε ὁ καθεύδων — ἀνάστα ἐκ τ. νεκρῶν!), so zeigt ihn auch die Erfahrung. Freilich ist es sehr schwierig, beim Blick auf diese das Wesen des Zustandes rein und scharf zu fassen, weil derselbe, bei all seiner Todtheit in höherer Beziehung, im niederen Sinne eben doch Leben, ein durch Zeit und Raum weitverzweigtes gesammtheitliches, und doch in unendliche Mannigfaltigkeit individualisirtes Leben, also auch im Ganzen und Einzelnen in fortwährender Bewegung und Entwickelung begriffen ist. Doch läßt sich etwa Folgendes aussagen:

In religiöser Beziehung ist das Gemeinsame dies, daß der natürliche Mensch als solcher, zuerst objektiv betrachtet, ohne Gott ist in der Welt (Eph. 2, 12), d. h. losgerissen von dem lebendigen Geistes- und Liebeszusammenhang mit seinem Schöpfer und Herrn, einem fremden Lebenszusammenhange und Gesetze anheimgefallen (ibid. v. 2). So ist er der Herrlichkeit Gottes, d. h. der gottesbildlichen Wohlordnung seines Wesens und Lebens baar, in der Sprache der Kirchenlehre ausgedrückt, des göttlichen Ebenbildes verlustig, d. h. nach dessen wesentlicher ethischer Seite (similitudo) und darum auch mit tiefer Verkümmerung desselben nach der metaphysischen Seite (imago), wie sich beides kund gibt in der völligen Disharmonie der einzelnen Gebiete sowohl als

Grundvermögen (cf. § 27 und 28), welche sein Wesen constituiren. In diesem Zustand ist der Mensch endlich mit Nothwendigkeit Objekt des göttlichen Mißfallens oder, biblisch ausgedrückt (Eph. 2, 3; Joh. 3, 36), Zornes, und Gott kann ihn so nicht in seine Gnaden- und Lebens-Gemeinschaft aufnehmen, wenn er nicht sowohl sein heiliges Wesen verletzen, als auch das zerrüttete Geschöpf vollends verderben soll.

Dieser göttlichen Selbstzurückziehung entwächst und entspricht nun im Menschen, wenn wir dessen Zustand zweitens in subjektiver Beziehung betrachten, die auf der Herzensentfremdung von Gott ruhende und durch dieselbe fortwährend genährte Unkenntniß Gottes (Eph. 4, 17), welche zwar nicht eine absolute ist, aber ein wesentliches Mißkennen desselben. Und davon ist die Folge die, daß der Mensch sich in religiöser Hinsicht zwar nicht ganz losreißt von Gott, vielmehr nach Umständen sich viel mit ihm zu thun macht (Matth. 6, 7; Acta 17, 22; cf. § 2), aber auf so verkehrte Art, ganz äußerlich oder doch willkürlich, nach eigenem Sinne und in eigener Kraft, daß nur jene tiefe Blindheit für Gottes wahres Wesen und Wollen die Widrigkeiten und Abgeschmacktheiten erklären kann, welche dabei in gröberer oder feinerer Weise zu Tage kommen und meist von Geschlecht zu Geschlecht immer zunehmen (Röm. 1, 22; Col. 2, 23: ἐθελοθρησκεια). Eine nähere Rücksicht haben wir hier auf diese falschen Gestaltungen des religiösen Thuns nicht zu nehmen, weil wir davon bereits in § 2 ausführlicher gehandelt haben.

Zugleich aber ist es eben dieses Moment der Unwissenheit göttlicher Dinge, in welchem nicht nur wiederum eine Entschuldigung vor dem göttlichen Liebesgerichte liegt, und ein Motiv für das „die Unwissenheit übersehende" Erbarmen Gottes über dieselbe Menschheit (Acta 17, 30; Röm. 3, 25; Eph. 2, 4), welche der objektiven Beschaffenheit ihres gegenwärtigen Zustandes nach Gegenstand des Zornes ist und sein muß, sondern es ist darin auch wirklich ein, wenngleich nur negativer, Anknüpfungspunkt gegeben für die Macht der göttlichen Wahrheit zum Leben und deren vollendete Offenbarung in Christo zumal (Joh. 9, 39. 41).

In Ansehung sodann der sittlichen Beschaffenheit des Menschen im natürlichen Zustande ist mit dieser Unkenntniß Gottes verbunden die entsprechende wesentliche Unkenntniß sein selbst, welche ihm den verborgenen Grund der Gottesfeindschaft (Röm. 8, 7) in seiner fleischlichen Gesinnung verbirgt, und es ihm möglich macht, sich in seiner eigenen Güte auch da noch zu spiegeln, und mit allerhand äußeren guten Werken in selbstgerechter Weise umzugehen (cf. § 32 fin.), wo er doch oft schon dem Auge des erleuchteteren Mitmenschen mit seinem gesammten Thun und Lassen ein widriges Schauspiel darbietet. Er lebt, mehr oder weniger bewußt, sich selbst, in seiner außergöttlichen Ichheit, als naturhaftes Weltwesen, und der correlaten umgebenden Welt, d. h. der von ihm außer Gott geschauten und geliebten Natur und Menschheit, und dient ihr und in ihr sich selbst auch da, wo er Gotte zu dienen meint (Act. 17, 22 ff.; Jes. 1, 11 ff.; 58, 2 ff.; Joh. 16, 2; Act. 22, 4; 26, 9). Dieser Selbst- und Welt-Dienst

vollzieht sich entweder in mehr reinsinnlicher oder in mehr sinnlich-geistiger Weise und so, daß entweder mehr äußerlich oder mehr innerlich Lust, oder Stolz oder Geiz die den Einzelnen hauptsächlich treibende Macht ist. Aber keins dieser drei Motive ist jemals ganz ohne die anderen und immer bleibt der Mensch σαρκικὸς im Sinne der Schrift, d. h. im ethischen Verstande, (opp. πνευματικὸς), weil er, auch wo es in mehr psychischer Weise geschieht, doch wesentlich immer dem Endlich-Sichtbaren lebt, sowohl an ihm selbst als um ihn her. Will man nach dem eben Gesagten die Grundzüge einer Naturgeschichte der menschlichen Sünde fixiren, so bildet die erste Classe der Götzendienst der Lust oder des Genusses. Nach Außen gewendet, als Weltcultus, wie in den meisten Fällen, auftretend, vollzieht er sich an den verschiedenen Objekten der Welt, Menschen und Sachen, bald mehr physisch, als Wollust, Völlerei u. s. w., bald mehr psychisch, als feinere Erotik in allen ihren Gestalten, gesellige Vergnügungssucht, künstlerische und wissenschaftliche Gier und Genußsucht u. s. w. Aber diese Richtung tritt auch, wenngleich selten ausschließlich, mehr als bloßer Selbstcultus nach Innen gekehrt auf, theils physisch, wie in der Onanie, theils in jener „geistigen Onanie" der Dichterlinge, und des leidenschaftlichen Dilettantismus überhaupt. Die zweite Klasse, der Götzendienst des Hochmuths, der Größe, zeigt häufiger diese Gestalt als Selbstcultus, im Stolz aller Art, der unbekümmert um fremde Anerkennung sich nur in der eigenen Größe selbst bespiegelt. Reinsinnlich, als Stolz auf physische Gesundheit und Kraft tritt er seltener auf, desto häufiger aber psychisch, als verbissener Gelehrten-, Künstler-, Adels- oder Priester-Stolz u. dergl. m. Nach Außen, auf die Welt, gerichtet zeigt sich die Sucht nach Größe als Eitelkeit, wiederum bald mehr sinnlich als Eitelkeit im gewöhnlichen engeren Sinne auf Schönheit, Kleider u. s. w. oder als roher Kraft-Uebermuth, der sich in Mißhandlung und Knechtung des Nächsten Luft macht; bald mehr psychisch als Ruhmsucht, Wissensprunk, Verkleinerungssucht und Neid gegen Andere, Verläumdung, Eifersucht und Feindschaft aller Art. Endlich die dritte Klasse, der Götzendienst des Besitzes ist an und für sich nothwendig an Güter gebunden, die besessen werden, aber der Unterschied einer mehr nach Innen und einer mehr nach Außen gehenden Richtung zeigt sich doch in dem des Geizes und der Habsucht, jener dem Stolz, diese der Eitelkeit verwandter, jener mehr Selbstcultus, insofern die selbsteigene Freude am todten Besitz hier den ganzen Menschen erfüllt, diese mehr Weltcultus, indem der Besitz auch genossen, gesehen und verschwenderisch ausgestreut werden soll. Gewöhnlich bewegt sich beides um die rein sinnlichen materiellen Güter und Freuden des irdischen Daseins, aber mitunter tritt doch auch diese Richtung in feinerer psychischer Weise auf, wie in jener literarischen Habsucht, der wissenschaftlichen und ästhetischen Sammlerleidenschaft, welche ja selbst bis zum groben Diebstahl verführt, oder in jener Leidenschaft des Stehlens, die, als eine Art von Monomanie, oft weniger an dem Objekte, als an dem Akte selbst ihren eigentlichen Reiz findet. Wie aber diese drei

Richtungen allenthalben ihre wesentliche Verwandtschaft unter sich bekunden und im Leben nie eine ausschließlich herrscht, so tritt dann da, wo die Sünde sich vertieft und gipfelt, ein ganz concentrirter Bund aller drei hervor, in jener potenzirten Selbstsucht, die schon an das teuflische Gebiet grenzt und oft wirklich in dasselbe übergeht, indem sie nach der Weise des Mörders von Anfang darin ihr Genüge findet, den Mitmenschen bis zur Vernichtung seiner physischen oder humanen — nationalen, bürgerlichen, geselligen — oder sittlichen Existenz zum Werkzeuge ihrer Leidenschaft zu machen. So in jenen Greueln des Despotismus, es sei eines Einzelnen oder der Masse, des Sklaven- und Gladiatorenwesens, der Menschenfresserei und des Bordellwesens u. s. w.

Nur die eben bezeichnete relative Unwissenheit über einen solchen Zustand macht es möglich, daß der Mensch, abgesehen von einer wirklich schon diabolischen Vollendung der Bosheit, auch da noch zum Heile erweckt und wiedergeboren werden kann. So grell die Erscheinungsformen der Sünde oft sein mögen [1]), so fallen sie, insoweit es sich um den natürlichen Zustand als solchen handelt, doch immer noch unter den Begriff der σάρξ, und sind nur die unausbleiblichen Früchte eines Zustandes, welchem der einige wahre Lebenstrieb, die Liebe des Geistes abhanden gekommen ist. Denn soviel der natürliche Mensch auch von Geist reden mag, so ist, was er so nennt, doch nur entweder leichtsinniger Witz oder vermessenes Großsprechen, entweder abstraktes Begriffswesen oder dumpfer Massenzug, leeres Idealspiel oder dunkles Ahnen und Träumen. Und was er Liebe nennt, ist entweder natürliche Weichheit und Gutmüthigkeit, ein oft starker und dauernder, aber doch rein sinnlich endlicher, instinktartig naturhafter Gemeinschaftszug (Matth. 5, 44; Luc. 6, 32), oder träge Karakterlosigkeit, entweder kluge Geschmeidigkeit oder genußsüchtige, oft wegwerfende, Leidenschaft, immer aber ein gegenseitiges sich Confundiren ohne wahre Achtung der eigenen und der fremden Persönlichkeit, unheilige Selbsthingebung. Und wo diese am hitzigsten ist, schlägt sie am leichtesten um in bittern Haß und Neid oder kalte Gleichgültigkeit (2 Sam. 13, 15).

Daß aber wirklich das gezeichnete Doppelbild in religiöser und sittlicher Hinsicht der Wahrheit entspricht, hat, abgesehen von den Zeugnissen der Schrift (Röm. 1, 23; Gal. 5, 19 ꝛc.; Col. 3, 8; 1 Cor. 6, 10; Marc. 7, 21 ꝛc.; Matth. 7, 11), seine genugsame Bestätigung darin, daß die Erfahrung aus allen Zeiten und Gebieten der menschlichen Geschichte, bei aller ungeheuren Verschiedenheit im Einzelnen, doch jene Züge alle thatsächlich aufweiset, nicht bloß auf dem heidnischen Boden, sondern auch unter den Testamenten Gottes, dem alten und neuen, oft kaum weniger! Für den Gläubigen kommt dazu noch das Hauptzeugniß der eignen inneren Erfahrung, welche ihm im eignen Herzen die

[1]) Wie manchen Menschenfresser von Profession zeigt nicht die Geschichte der christlichen Mission, der aus seiner Unwissenheit erweckt, nun selbst ein gesegneter Bote des Lichtes für Andere ist, die noch in denselben Todesschatten sitzen!

Wurzel der Gottentfremdung und Sünde zeigt, aus welcher gleiche Früchte auch bei ihm theils wirklich hervorgegangen sind, theils unter andern Umständen leicht hätten hervorgehen können. Er kennt das Verderben als ein organisches, das bewußt oder unbewußt im Herzen des natürlichen Menschen — ἐν τῇ σαρκί (Röm. 7, 18) — wurzelnd, von da aus an und für sich, d. h. wenn der Mensch sich selbst überlassen bliebe, zu jedem Punkt der Peripherie den Weg offen hat, und als ein totales, das die ganze Natur, wie sie ist, innerlich durchdringt, das niedere empirische Ich in diese Desorganisation so bannt, daß der noch vorhandene Geistesbesitz nur unorganisch, fremd und unfrei, daneben besteht, ohne aktuelle Kraft und Wirksamkeit. Aber gerade der Gläubige weiß nach erfahrener Wiedergeburt auch dies, daß diese totale Desorganisation gleichwohl, ob auch extensiv noch so groß, doch intensiv noch nicht die absolute, daß die naturhafte Sündigkeit des natürlichen Menschen noch nicht die im vollen Sinne persönlich principielle der Teufel ist, und daher nicht nur überhaupt das Heil noch möglich, sondern auch vor dessen vollem Eintritt schon Unterschiede, Stufen, der Entwickelung für oder wider das Heil und dessen göttliche Vorbereitungen stattfinden.

---

§ 34.

Fortsetzung. Das natürliche Verderben im Zusammenhang mit dem Sündenfalle Adams.

Daß der allgemeine verderbte Zustand Folge des ersten Sündenfalles sei, ist die Lehre der Schrift und der Kirche. Aber die letztere unterscheidet nicht so fein und bestimmt wie die erstere zwischen der Seite der Sünde, nach welcher sie überhaupt allein vererbbar ist, und der anderen, nach welcher sie, in verschiedenem Grade aber doch wesentlich, persönlich freie That des Einzelnen ist. Die Schrift nämlich setzt Stufen der Vertiefung in jenen erbsündlichen Zustand, welche nicht mit Nothwendigkeit aus diesem als solchem hervorgehen, sondern durch das freie Verhalten zu der entgegenkommenden Gnade aller Art wesentlich bedingt und daher auch von entscheidender Bedeutung sind für die Errettungsfähigkeit des Einzelnen durch die Volloffenbarung der göttlichen Gnade in Christo.

Wenn wir hier zur näheren Erörterung der zweiten im vorigen Paragraphen angeregten Frage übergehen, so ist uns das Verhältniß, in welches wir uns dabei zu dem augustinisch reformatorischen Lehrzusammenhang zu stellen haben, durch die allgemeine Betrachtung über diesen und

die gegebene Beantwortung der ersten Frage schon vorgezeichnet. Wir müssen danach einerseits gegen die Form der kirchlichen Anschauungsweise Einspruch erheben, als sei alles und jedes Sündigen des unwiedergebornen Menschen nichts als die zufällig d. h. durch die Umstände so oder so gestaltete, an sich aber wesentlich gleiche und unvermeidliche Folge der ererbten Sündhaftigkeit. Denn einmal ist dies, wie wir gleich zeigen wollen, nicht die Lehre der Schrift, und dann besteht es nicht vor dem Zeugniß des Gewissens, welches im Einklang mit dem Gesammtzeugniß der Schrift über das Wesen Gottes und des Menschen, sowie über das gegenseitige Verhältniß beider zu einander seinem innersten und unveränderlichen Wesen nach, eine solche Aufhebung der ethischen Persönlichkeit mit ihrer unveräußerlichen formalen Freiheit nicht bestätigt. Endlich bleibt dieselbe von Seiten des Denkens stets den gewichtigsten Bedenken ausgesetzt. Mit der Behauptung, daß auf rein naturhaftem Wege die ethische Persönlichkeit vorweg absolut vernichtet werde, ist dieselbe überhaupt geopfert — wie wir oben bemerkten — und es bleibt nur die Alternative übrig, daß entweder auch bei der Bekehrung und im Gnadenstande dieselbe keine reale Geltung habe, oder aber durch diesen Vorgang ein neues Wesen ganz eigentlich geschaffen werde. Im ersten Falle ist der Gnadenstand in seinem Ursprung, aber auch in seinem Wesen und Bestande nicht der einer wahren Gottesbildlichkeit und das Endgericht Gottes über den Einzelnen wesentlich nur ein Scheinakt, im zweiten Falle wäre die Erlösung keine organische Wiederherstellung, sondern eine magische Einfügung einer neuen Schöpfung in die alte, ohne alle Continuität der Entwickelung, womit ihr ebenfalls der Karakter einer wahren Gottesthat verloren geht. Die gratia irresistibilis als consequentes Correspondens eines peccatum originis irresistibile im absoluten Sinne raubt dem ganzen Verhältnisse seine göttliche Hoheit, welche, solang Gott die absolute ethische Persönlichkeit ist und der Mensch, nach diesem seinem Bilde geschaffen, einer lebendig persönlichen Gemeinschaft mit Gott fähig und theilhaft sein soll, mit Nothwendigkeit an der durchgängigen Geltung dieses Begriffes auch für das Geschöpf hängt.

Aber andrerseits müssen wir ebenso Protest einlegen gegen die Anschauungsweise der neueren, auch zum Theil der neueren gläubigen Theologie, welche der eben ausgesprochenen Forderung dadurch genügen zu müssen meint, daß sie zwar einen ererbten sündigen Hang zugibt, aber behauptet, der Einzelne sei im Stande, aus eigener Kraft diesem entweder zu folgen oder nicht, und nach seiner Entscheidung in dieser Beziehung kraft der formalen Freiheit richte sich seine weitere Erlösungsfähigkeit durch die evangelische Gnade. Denn so würde die Wiedergeburt selbst in ihrem letzten Grunde ein Werk der eigenen Kraft des doch einmal thatsächlich aus dem Gemeinschafts- und Kindesverhältniß zu Gott herausgekommenen Menschen, was ebenso dem Grundzeugniß der Schrift — schon nach dem von uns als so bedeutungsvoll erkannten Begriff der Wiedergeburt — als des tieferen Erfahrungsbewußtseins der Gläubigen selbst geradesweges zuwider läuft. Oder wenn zugegeben würde, daß,

was die eigene Kraft angefangen habe, hernach die göttliche vollenden, beziehungsweise umgießen müsse, so wäre damit auch hier dem Gesammtverhältnisse seine innere Gleichartigkeit und Continuität organischer Entwickelung geraubt, nur in anderer Weise als bei der augustinischen Theorie. Also auch hier eine Alternative, welche durchaus zwingt nach einem Dritten zu suchen, und bis dies gefunden ist, wird allen solchen pelagianischen oder semipelagianischen Versuchen gegenüber allezeit der Augustinismus mit seiner alle ethische und theoretische Mangelhaftigkeit praktisch überwiegenden religiösen Tiefe den Sieg davon tragen. Gerade in diesem seinem Verhältniß zu den bis dahin herrschenden Anschauungen erkannten wir ja die relative und ökonomische Nothwendigkeit seines Auftretens zum ersten Male und seiner großen Restauration nach mehr als einem Jahrtausend.

Das gesuchte Dritte finden wir aber sofort von dem Satze unseres vorigen Paragraphen aus, daß der vererbte sündige Zustand als solcher eben ein naturhafter, allerdings vor der Hand totaler Verderbenszustand sei, der aber doch die ethische Persönlichkeit seinem Wesen nach noch nicht absolut vorweg bestimme, sondern als receptive Potenz gegenüber der göttlichen Erweckungsgnade aller Art wesentlich bestehen lasse. Diese Position schützt uns allein aber sicher vor beiden eben geschilderten Gefahren und bringt unsere Lehre von Sünde und Gnade in Einklang mit der Schrift und der Erfahrung.

Die Schrift lehrt nicht jenes augustinische Sündigen Aller in Adam, denn das ἐφ' ᾧ Röm. 5, 12 ist nicht = ἐν ᾧ, sondern heißt weil, sofern (Phil. 3, 12 u. ö.), und die realistische Anschauung vom Verhältniß des Geschlechts zu seinem Urheber kommt wohl in der Schrift vor, ist aber nicht Lehre der Schrift im allgemeinen und bestimmten Sinne (Hebr. 7, 9. 10. „ὡς ἔπος εἰπεῖν"). Wohl aber bezeugt dieselbe klar und deutlich die reformatorische Lehre von der Erb-Sünde, wonach die natürliche Fortpflanzung des Geschlechts auch eine Fortpflanzung des allgemeinen religiös-sittlichen Habitus der Eltern auf die Kinder zur unvermeidlichen Folge hat: — Was vom Fleische geboren ist, ist Fleisch, Joh. 3, 6; 1, 13. Dies ist ein Satz, den im Allgemeinen auch die Erfahrung so bestätigt, daß man ihn vom Standpunkt der Beobachtung aus nicht angreifen kann. Vielmehr würde diese allein eher zu einer gänzlichen Leugnung der ethischen Freiheit führen und thut dies ja auf praktisch irreligiösem Gebiete vielfach. Gegenüber diesem tausendstimmigen Erfahrungszeugniß der Geschichte von der allgemeinen Sündigkeit Aller wird es immer nur als ein schwächlicher theoretischer Nothbehelf erscheinen, wenn jene oben berührte moderne Ansicht uns glauben machen will, diese Thatsache beruhe doch nur auf einer unerklärlichen freien, wesentlich eben nur faktischen, aber durch Nichts nothwendig gegebenen Entscheidung aller bisher bekannten Adamskinder nach ein- und derselben Seite hin. Nirgends läßt sich die Schwäche jenes Standpunktes dem augustinischen gegenüber so handgreiflich zeigen, als an dieser Behauptung,

die darum auch von tieferen Geistern niemals auf die Länge festgehalten zu werden pflegt. Vielmehr müssen wir hier nach Schrift und Erfahrung furchtlos und bestimmt anerkennen, daß jedes Glied dieser Geschlechtsgemeinschaft als solches in verkehrter Fleischlichkeit, sündig, geboren wird und daß diese sich mit Nothwendigkeit organisch entwickelt, so daß, aller äußeren Artverschiedenheit im sündigen Leben der Einzelnen ungeachtet, das Wesen dieser Sündhaftigkeit ein und dasselbe ist, wie wir dies im vorigen Paragraphen zu zeigen suchten.

Dagegen findet es seine Bestätigung in der Schrift nicht, wenn der Augustinismus nun weiter auch dies leugnet, daß es innerhalb dieses gleichen Wesens der allgemeinen naturhaften Sündigkeit aller Menschen Unterschiede des Grades gebe, welche anders als bloß von außen herein, durch die Umstände, veranlaßt, also wesentlich nicht nur zufällige und scheinbare sind, sondern durch die ethische Persönlichkeit des Einzelnen frei bedingt und darum von ethischer Realität und Geltung vor Gott. Die Schrift vielmehr kennt und anerkennt solche Stufenunterschiede und legt darauf großes Gewicht für das Verhältniß des Einzelnen zu Gott und zum Heil. Freilich weiß sie nichts von jener oberflächlichen Unterscheidung zwischen peccatis venialibus und mortalibus im scholastischen und römischen Sinne, aber im tieferen innerlichen, ethisch persönlichen Verstande ist die ganze Offenbarungs- und Heils-Geschichte der Schrift, noch ganz abgesehen von dem Grundgegensatz der adamitischen und diabolischen Sünde auch in der Menschenwelt, auf eine Fülle solcher Unterschiede basirt, und das Handeln Gottes wird vielfach auch im Lehrwort klar und deutlich in demselben Sinne erläutert und begründet [1]). Freilich weiß die Schrift wiederum nichts davon, daß diese Unterschiede nach der guten Seite hin, diese relativ besseren Zustände auch schon vor der Wiedergeburt in Christo, nun auf einem entgegenkommenden freien Entschluß und Anfang des Menschen beruhten, Frucht des selbsteigenen reineren Herzens und besseren Strebens wären, denn sie kennt ein eigenes Gute des Geschöpfes überhaupt nicht, weil dies eine contradictio in adjecto ist, also am allerwenigsten inmitten eines gefallenen Geschlechts [2]). Vielmehr kann, in ihrem Lichte wie in dem der

---

[1]) cf. Gen. 4, Abel und Kain; 6, 7. 8, Noah u. d. Masse; 9, 22. 23, Sem, Japhet und Ham; 15, 6 Abraham; c. 19, Lot und Sodom u. s. w. Röm. 5, 13. 14; 2, 26 ff.; Acta 10, 35; Joh. 1, 47; 3, 19; 8, 47; 11, 52; 18, 37; 19, 11; Matth. 10, 11. 13—15; 11, 20—24; 12, 31 ꝛc.; Luc. 4, 25; 12, 47. 48; 23, 34 u. a. m. Vgl. Spangenberg, Idea, § 55 fin. (opp. Conf. Aug. Art. 18 mit dem Citat aus Augustin).

[2]) Vgl. Spangenberg a. a. O.: »Auf diese Weise kann auch ein Heide, der weder das Gesetz Mosis, noch das Evangelium gehört hat, des Gesetzes Werke thun, nach Röm. 2, 14, daß er aber dazu tüchtig wird, ist von Gott, 2 Cor. 3, 5. Damit ist er freilich noch nicht eine neue Creatur, denn das wird man allein durch den Glauben an Jesum Christum, es ist aber allemal gewiß, daß Gott auch dieses nicht unbelohnt lassen werde.« Dies Letzte ist ein ungehöriger Ausdruck, der wieder auf die falsche Grundanschauung von einem Gotte dargebrachten eigenen Guten zurückführen könnte. Richtiger: nicht unvollbracht, weil er

gründlichen Erfahrung und Selbsterkenntniß gesehen, jedes Glied dieses Geschlechtes, einmal herausgerissen aus der ursprünglichen Lebensgemeinschaft mit Gott und unheilig auf sich selbst gestellt, soviel an ihm ist nur immer tiefer hineinwachsen in das ererbte organische Naturverderben, je weiter es sich entwickelt, und wär's auch unter der äußerlich sittlichsten Gestalt des Lebens. Denn die wahre in Gott wurzelnde Persönlichkeit liegt eben im Todesschlafe und der sinnlich selbstische Grundzug der gegebenen Natur an sich, sich selbst überlassen, kann sich seiner naturhaft unfreien Beschaffenheit zufolge nur fortwährend in sich vertiefen, wachsend entfalten. Diesem Gesetz kann sich kein Mensch entziehen, so wenig als sich Jemand am eigenen Schopf aus dem Wasser ziehen kann, und einen „leidenden Heros" in diesem Sinn gibt es nicht und kann es nicht geben, welcher Gott einen wirklichen eigenen Kampf oder Sieg gegen das Naturverderben tugendlich entgegen zu tragen vermöchte. „Auf daß sich kein Fleisch rühme" 1 Cor. 1, 29. — Einen solchen, wie z. B. Nitzsch [1]) ihn denkt: „in jedem Moment von einem Akt der Gnade ergriffen und gestärkt", muß man allerdings als denkbar möglich anerkennen, und wir werden darauf später noch zurückkommen, aber ein solcher würde dann auch wissen, daß es eben diese göttliche Gnade gewesen, und sie allein, welche ihn ergriffen und gerettet hat.

Nach dieser Seite hin hat nun die Kirchenlehre von ihrem augustinischen Boden aus zu schroff und voreilig abgeschnitten. Daß der Einzelne, wenn ihm so oder so durch Gottes Gnade, entweder bloß innerlich in Anknüpfung an das Gewissen, oder zugleich äußerlich, durch andere Menschen, merkwürdige Führungen (cf. Idea § 37), σημεῖα, wären es auch Orakel wie jenes delphische γνῶθι σεαυτόν, oder Träume [2]), wie die der Magier u. dergl. m. eine Hand geboten, d. h. Licht und Kraft gegeben wird, und er dadurch nach dem Maße des Augenblicks und dem Verhältniß seines Offenbarungsgebietes „erweckt" oder geweckt wird, nun gegen diese Gnadenzeugnisse und Gnadenzüge entweder sich zu verschließen und zu verhärten, oder von ihnen sich überführen und gewinnen zu lassen die Freiheit hat, — das ist durch die richtige schrift- und erfahrungsmäßige Lehre vom erbsündlichen Verderben, so streng sie ist, nicht ausgeschlossen. Jedes Moment des Lichtes hat eine den ἔσω ἄνθρωπος aus seinem Todesschlafe verhältnißmäßig aufweckende Kraft, jedes ist ein „Gericht", nicht bloß das evangelische Volllicht (Eph. 5, 14; Joh. 3, 19), und jedes Moment des Gehorsams, des sich erleuchten und überwinden Lassens, stärkt den Geweckten, jedes Moment des Ungehorsams, des Auge und Herz Verschließens, tödtet in demselben Verhältniß, verfestigt den heillosen Zustand. So sind die ethischen Graduntersch iede allerdings wirk-

selbst auch dies gute — und nur darum gute — Wert angefangen hat, cf. Phil. 1, 6; 2, 13.

[1]) System, § 107, Anm. 1.

[2]) Vgl. Spangenberg Idea, § 37, cit. Hiob 33, 15 ff.

lich solche, und nicht bloß zufällige oder scheinbare, aber erstens, nach der guten Seite hin sind sie eben darum, weil sie ein ἔργον ἀγαθόν sind, allezeit ἐνεργητικῶς Gottes Werk, und der Mensch concurrirt wie immer, bei allem Guten, nur ληπτικῶς, receptive; nach der bösen Seite dagegen sind sie des Menschen Werk (ἔργα im üblen Sinne opp. χάρις et πίστις, gleichviel ob auch in formal heiliger Gestalt), zu dem Gott nur διατακτικῶς oder συγχωρητικῶς concurrirt (cf. Röm. 9, 17. Pharao). Und zweitens bestehen jene Grade des geweckten, gehorsameren Lebens nun bloß vor der Geduld der göttlichen Gnade (Acta 17, 30; Röm. 3, 25), denn tiefer betrachtet sind und bleiben Alle zumal Sünder und der Wiedergeburt aus Gott bedürftig, welche ihnen allein in Christo zu Theil wird (Matth. 11, 11; Joh. 3, 3). Aber es erläutern sich so doch Stellen, wie die oben angeführten, welche sonst leicht nach gnostisch-manichäischer oder nach deistisch-pelagianischer Weise mißverstanden werden (cf. besonders Joh. 8, 47; 18, 37; Acta 10, 35), in einem dem Grundprincip der ganzen Schrift, insonderheit des neuen Testamentes, wahrhaft getreuen Sinne. Es kann danach innerhalb der noch nicht wiedergeborenen Menschheit, Juden und Heiden, zu einem „Nichtferneseinvom Reiche Gottes“ (Marc. 12, 34) kommen und ebenso zu einem Zustande, welchem die völlige Ausschließung von der Gnade durch absolute Verstockung gegen das volle Licht des Evangeliums ganz von selbst entwächst (Matth. 12, 31 ꝛc.). Wie wenig aber dabei die äußere Erscheinungsgestalt der Sünde entscheidend ist, das zeigt deutlich jene Sünderin zu Jesu Füßen, ein Zachäus, ein Paulus (Matth. 21, 31).

Nach der guten Seite hin gehen wir auf diese Unterschiede später ein; nach der bösen sei hier Folgendes bemerkt:

Der Anfangszustand der Entwickelung ist der eines gänzlich unbewußten Dahinlebens nach dem unmittelbaren natürlichen Triebe (Röm. 7, 7), wobei manche Ausbrüche der Sünde durch gute Gewöhnung häuslicher und nationaler Erziehung, geographische und klimatische günstige Verhältnisse, Culturzustände und individuelle Anlagen glücklicher Art noch sehr zurückgehalten werden können. So in der Kindheit der Einzelnen, wie der meisten Völker, namentlich im Alterthum, wie der alten Perser, Römer, Germanen. Dieser Zustand ist je nach den Umständen von sehr verschiedener Dauer, irgend einmal aber folgt das bestimmtere Erwachen des Bewußtseins von Gesetz und Sünde (Röm. 7, 9). Damit tritt, so mannigfaltig verschieden Anlaß und Form dieses Vorganges ist, eine entscheidende Wendung ein, und zwar im natürlichen Lebensgebiet der verhältnißmäßig sich selbst überlassenen Menschheit jedenfalls durchgängig der Sieg des sündigen Triebes, in irgend welcher Art und Grade, über das bessere Bewußtsein. Denn die empirische Persönlichkeit, wie sie in ihrer subjektiven Losgerissenheit von Gott und präoccupirt von der verderbten Naturbasis dasteht, ist in keiner Weise befähigt oder geneigt, sich durch das Gesetz sofort beugen und brechen zu lassen, sondern geht nur jetzt mit mehr Bewußtsein und „bösem Gewissen“ in der einen oder an-

deren Gestalt auf die sündigen Triebe ein. Inwiefern dagegen ein tiefergreifender Zug alttestamentischer Verheißungsgnade schon hier am ersten Anfang auch eine entgegengesetzte Willensbestimmung des erwachenden inwendigen Menschen erzeugen, und zu welcher Kraft ein solcher gottgewirkter Sehnsuchtstrieb nach Oben erwachsen kann, ist eine andere Frage; und ebenso die, ob nicht zumal bei einer vom ersten Anfange an ἐν Χριστῷ vor sich gehenden Lebensentwickelung, eine solche erste positive Erweckung, nicht sowohl durch das Gesetz als durch die Gnade und Wahrheit des neuen Bundes, so früh und kräftig eintreten kann, daß es zu einem „Sterben" (ἐγὼ ἀπέθανον, Röm. 7, 10) wie das vorher geschilderte, zum wissentlichen und willigen sich Hingeben an die Sünde gar nicht kommt. — Es wird beides bejaht werden können und müssen, aber es sind seltenere Fälle und gehört nicht hieher (cf. § 39).

Auf außertestamentischem, natürlichem, Lebensgebiete immer und auch auf dem anderen für gewöhnlich folgt vielmehr nun eine zweite Stufe der Entwickelung (cf. Röm. 7, 10 ff.), die des inneren Zwiespaltes zwischen dem natürlichen Triebleben und dem dawider zeugenden Gewissen und Gesetz. Die Energie dieses Zeugnisses ruft mancherlei Versuche hervor, sich demselben zu conformiren, aber sie sind im innersten Grunde doch unfrei und werden daher immer wieder durchbrochen von einer nur um so geschärfteren Widrigkeit gegen die Wahrheit und entsprechenden Triumphen der Sünde (Röm. 7 ,13 fin.; 8, 7; 5, 20; 4, 15), wie Paulus dies an der angezogenen Stelle weiter ausführt. Zugleich deutet er übereinstimmend mit der Erfahrung allerdings auch an, wie gerade im Gefolge solcher schmerzlicher Thatzeugnisse von der knechtenden Macht der Sünde, in Kraft des verborgenen göttlichen Gnadenzuges auch hier noch eine, nur eben mehr negative, Erweckung anknüpfen, eine Sehnsucht des inwendigen Menschen nach der Freiheit in Gott sich durchringen kann (l. c. v. 24; cf. Matth. 5, 3 ff.), woraus dann jene heilsame „Armuth im Geiste" erwächst, die der positiven Wiedergeburt durch die Gnade zuführt. Aber wir dürfen auch dies hier nicht weiter verfolgen, und in der That ist zumal auf außertestamentischem Lebensgebiet der Ausgang für gewöhnlich ein anderer.

Jedenfalls ist diese dem Knaben- und Jünglingsalter entsprechende, meist auch mit demselben zusammenfallende, bald länger bald kürzer bestehende Entwickelungsstufe eine sehr entscheidende. Das Gefährlichste ist hier das „Vernünfteln" (cf. Gen. 3, 1. 4), d. h. die Benutzung der erwachten oder ausgebildeteren Denkkraft zur Untergrabung der unmittelbaren Geisteszeugnisse im Gewissen oder der Schrift, der erst neckende, sporadische, dann feindselige, constante und radikale Zweifel, welcher durch den Betrug der Sünde und des Satans die Wahrheit in Lüge verkehrt, und so das Herz in seiner weiteren Entwickelung des Lichtes und der Erleuchtungsfähigkeit immer mehr beraubt, sofern nicht Gottes Gnade auf besonderen Wegen noch rettend eingreift. Hier liegt die große, immer kritische und im Allgemeinen nachtheilige Bedeutung einer natürlichen Philosophie nach der Welt Weise, vor welcher Paulus warnt (Col. 2, 8),

nicht minder aber auch jenes sogenannten gesunden Menschenverstandes, der die weltliche Lebensklugheit der Praktiker bildet, und um gar nichts besser ist (Matth. 16, 2 ff.).

Die dritte Stufe ist dann die der wiederhergestellten falschen Ruhe, der sicheren Sorglosigkeit im Sündenleben, welches entweder mehr dem „Willen des Fleisches“ im engeren Sinne des Wortes dient (Eph. 2, 3, σὰρξ; 4, 19, οἵτινες παρέδωκαν ꝛc.), — so die Masse — oder dem „der Vernunft“, der verblendeten (Eph. 2, 3, διάνοιαι; 4, 18, ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ), — so eine Minderzahl — beidemal aber auf jener inneren Abstumpfung gegen die Gotteszeugnisse begründet ist (c. 4, 19, ἀπηλγηκότες τῇ καρδίᾳ). Dem ἑαυτοὺς παρέδωκαν l. c. entspricht dann das παρέδωκεν ὁ θεὸς (Röm. 1, 24. 28), welches in und mit jenem als Strafe dieser inneren Widerspenstigkeit sich vollzieht.

Dies ist die Stufe des zum Mannesalter ausgereiften sündlichen Weltlebens, der Durchschnittskarakter der Welt im ethischen Sinne, d. h. in ihrem Gegensatz gegen das Reich Gottes (Joh. 15, 18), oder des natürlichen Menschen in seiner gewöhnlichen Erscheinungsgestalt, im Unterschiede von einer Minderzahl Besserer und Schlechterer, oder noch im Schwanken Begriffener. In Verblendung des Herzens und williger Knechtschaft unter der Sünde und Sichtbarkeit, ohne Gott und entfremdet von dem wahren Leben aus ihm geht diese Welt dahin (Eph. 2, 12; 4, 18; Röm. 8, 7; 1 Joh. 3, 1), Den anfeindend, den sie nicht kennt, von dem sie aber wohl weiß, daß die eigene Grundrichtung in ihrer gegenwärtigen Gestalt der gerade Gegensatz ist von seinem Wesen und Willen. Diese Welt ist es wesentlich, welche „im Argen liegt“, gefangen von ihm, dem Fürsten und „Gott“ der Welt, welcher vermittelst des Welt- und Zeitgeistes sie beherrscht und zum Werkzeuge seiner gottesfeindlichen Zwecke braucht (1 Joh. 5, 19; Eph. 2, 1 ff.; 6, 12; 2 Cor. 4, 4). Eine ganz besondere Stätte hat in dieser Sphäre die πλεονεξία, der Götzendienst des μαμμωνᾶς (Eph. 4, 19; Matth. 6), und der verfeinerte Egoismus des Fleischesdienstes selbst in Zeiten, wo der unmittelbare sinnliche Genuß nicht mehr den Reiz ausübt, wie bei dem ersten Erwachen der Sünde in der Jugend. Ferner die, um den Reiz zu erhöhen, frech verkehrte Art des Fleischesdienstes (Röm. 1, 23 ꝛc.), endlich jene böse Lust des Alters am fremden Sündethun, wo die eigene Kraft dazu schon versagt (ibid. 32). Die Errettung aus diesem Zustande ist allemal schwer, aber keineswegs unmöglich, sondern durch die volle Gnade des Evangeliums oft und siegreich verwirklicht auf ähnlichem, aber freilich noch kampfvollerem Wege, als von der zweiten Stufe aus (1 Cor. 6, 9—11).

Dies weist uns darauf hin, von dieser dritten Stufe noch eine vierte zu unterscheiden, oder richtiger und tiefer betrachtet, vielmehr von allen drei bisher genannten, als der wesentlichen ersten Hauptstufe, eine zweite solche. Das Verhältniß ist, nur im umgekehrten Sinne, ein ähnliches, wie bei der Parabel vom viererlei Acker, welcher

im Wesen doch nur ein zwiefacher ist, schlechter und guter. So hier die erste Hauptstufe der natürlichen, adamitisch menschlichen Sünde als solcher in allen ihren verschiedenen Entwickelungsstadien, welche die Erlösungsfähigkeit wesentlich noch nicht ausschließt, und im Gegensatz dagegen die zweite Hauptstufe, wo dieselbe ausgeschlossen ist, weil die Sünde sich zur diabolischen potenzirt hat, als die absolute Verstockung, Selbstverstockung und in Folge davon Verstockung durch Gottes Gericht. Der entscheidende Unterschied auch der vorher geschilderten dritten Gestalt der Sünde von dieser absoluten, nicht mehr fleischlichen sondern im tieferen Sinne geistig gewordenen, liegt darin, daß auch jenes trübe Welttreiben ja doch noch immer seinen Theil hat an dem Karakter jener ἄγνοια (Eph. 4, 18), welche einen Anknüpfungspunkt für das volle Lichtgericht und Lichtheil im Evangelium bietet. Denn, so gewiß auch da schon πώρωσις τ. καρδίας (ibid.) vorhanden ist, findet dieselbe eben doch nur noch gegenüber dem niederen, heidnischen oder jüdisch gesetzlichen, oder dem noch unvollständig erkannten evangelischen Lichte statt, und ist somit immer noch eine relative, d. h. wenigstens zum Theil noch naturhaft unfreie, wie Paulus dies in der merkwürdigen Stelle Röm. 5, 6—10 durch die verschiedenen Prädikate andeutet, welche er da von der erlösungsfähigen Sünderwelt überhaupt braucht; zuerst als allgemeiner und Hauptbegriff in v. 6 das ἀσθενεῖς; dann ἀσεβεῖς — v. 8: ἁμαρτωλοί — v. 10: ἔχθροι, cf. 8, 7: ἔχθρα εἰς θεόν, sofern c. 5 das ἔχθρος passive zu nehmen ist.

Dagegen gibt es nun dem außerordentlichen Herantreten des göttlichen Wahrheitslichtes, zuletzt und hauptsächlich dem evangelischen Volllichte in seiner ganzen Klarheit gegenüber eine endgültige, radikale oder absolute πώρωσις, welche jede Umkehr fortan unmöglich macht, weil der Verstockte nunmehr Alles weiß, aber Nichts will, — der diametrale Gegensatz der Herzensstellung, welcher unmittelbar das Heil zufällt, da der Erweckte Nichts weiß, aber Alles will, und nur fragt: „was soll ich thun, daß ich selig werde"? (Acta 2, 37; 9, 6; 16, 30.) Dies ist die wahre, aber eben darum nicht einzelne und äußerliche, sondern centrale und wesentliche Sünde πρὸς θάνατον (1 Joh. 5, 16), die absolute, weil im vollen Sinne persönlich principielle Sünde, welche als die „andere" auch den „anderen", d. h. den absoluten Tod, zur unausbleiblichen Folge hat (Apoc. 20, 6). Sie heißt die Sünde wider den heiligen Geist (Matth. 12, 32; cf. Hebr. 6, 4; 10, 26. § 58 u. 75), sofern hier die Wahrheit als geistiges Princip von der geistigen Persönlichkeit als solcher verworfen wird, weil diese sich vielmehr mit dem objektiven Princip der Sünde als solcher absolut zusammengeschlossen hat. Dieser finstere Ausgang der menschlichen Sünde, wo sie mit der satanischen identisch wird, ist eine nothwendige und thatsächliche Möglichkeit, sofern der Mensch, wie die Engel, persönliches Wesen ist, welches seinem Schöpfer sich absolut zu weigern die unveräußerliche Freiheit hat. Aber eben deshalb kann es dahin niemals auf naturhaftem Wege als solchem, sondern nur auf freiem kommen, so gut wie anderer-

seits zur vollen Hingebung an Gott im Gehorsam ebenfalls. Die absolute Sünde tritt daher beim Menschen zwar, wie die Dinge einmal stehen, nie ohne, sondern immer aus Anlaß der ererbten naturhaften Sündigkeit ein, aber diese so wenig als das göttliche Gesetz auf der anderen Seite ist für sie mehr als eben ἀφορμή, niemals eigentlich wirkende oder gar necessitirende Ursache; die wirkende Ursache ist vielmehr einzig und allein die persönliche Freiheit des Geschöpfes, dessen Empörung wider Gott, jenes naturhaften Karakters sich gänzlich entschlagend, zur bewußten Auflehnung gegen Ihn, Person gegen Person und Princip gegen Princip, geworden ist, wie beim Teufel und seinen Engeln. So allein bleibt das Grundaxiom nach allen Seiten hin gewahrt, erstens, daß jeder naturhaft begründete faktische Zustand eines persönlichen Wesens die Persönlichkeit und ihre Freiheit in letzter Instanz noch nicht negirt, dieselbe vielmehr kraft der in entsprechender Weise noch fortgehenden Wirksamkeit Gottes an dem menschlichen Herzen conservirt oder reservirt wird auf eine dereinstige Wiederherstellung zur vollen Selbstbethätigung nach der einen oder anderen Seite hin. Zweitens, daß sonach jeder entscheidende ethische Zustand der Persönlichkeit, im Guten wie im Bösen, wenngleich in verschiedener Weise das eine und das andere Mal, nur unter dieser freien Mitwirkung der Persönlichkeit als solcher begründet werden kann.

Aber auch bevor es zu einem solchen entscheidenden Abschluß nach einer von beiden Seiten hin kommt, also im Bereich der natürlichen oder adamitischen Sünde als solcher, so lange noch ein Werden, Entwickelung stattfindet, ist immer dies doppelte Moment wenigstens begrifflich wohl zu unterscheiden. Erstens das in Allen gleichermaßen liegende vererbte Naturverderben als organisches Princip, welches je nach den Umständen in verschiedener Weise und Maße stufenweise sich entfaltet, oder in welches der Einzelne stufenweise hineinwächst, sofern nicht Gott hemmend und helfend eingreift. Zweitens aber auch das dem persönlichen Geschöpfe als solchem nun einmal unveräußerliche persönliche Verhalten in dem absoluten Gegensatz von Gut und Bös, Gehorsam und Ungehorsam, welches nur in seiner Erscheinungsweise durch die vorhandene Naturverderbtheit auf bestimmte Weise modificirt wird. Es liegt nämlich im Begriffe jener gegebenen Unfreiheit und Unwissenheit, daß dieser an sich absolute Gegensatz dem dermaligen Bewußtsein des noch nicht vollkommen Erleuchteten mehr oder weniger verhüllt, und dadurch die ethische Persönlichkeit in ihrer wesentlich freien, vollständigen Selbstentfaltung und Wirksamkeit nach der bösen wie nach der guten Seite hin vor der Hand noch paralysirt wird. Gleichwohl ist dies zweite Moment in seiner ob auch noch verborgenen Thätigkeit gegenüber den mancherlei Zeugnissen und Zügen Gottes auf jeder Stufe der oben geschilderten Entwickelung das eigentlich Entscheidende, wonach sich Wesen und Werth der Person in ethischer Hinsicht im Ganzen und innerhalb jeder ihrer einzelnen Situationen eigentlich bestimmt. Allein es verschlingt sich unter den

gegebenen Verhältnissen so tief und geheimnißvoll mit dem ersten Momente, daß durchaus nur Gott allein das ethische Gewicht der einzelnen Lebenszustände oder des gesammten Lebensinhaltes eines Menschen abzumessen vermag, während das Urtheil anderer Menschen stets ein unsicheres bleibt. Huren und Zöllner sind oft dem Himmelreiche näher als strenge Gesetzesmänner, aber nicht alle jene sind wie die Sünderin und der Schächer oder Zachäus und Matthäus, und andererseits sind nicht alle Gesetzeseiferer pharisäische Heuchler, sondern gar manche auch wie Paulus. Namentlich können einzelne augenfällige Thaten hier nie entscheiden. Sie können allerdings bedeutende Knotenpunkte der Entwickelung in Beziehung auf das erste Moment, und wirklich freie Entscheidungspunkte in Beziehung auf das zweite sein, — wie dies z. B. bei Judas der Fall gewesen zu sein scheint (Joh. 13, 27) — aber eben so oft sind diese Wendepunkte rein innerlicher Natur und die äußere That als solche verhältnißmäßig bedeutungslos, ja sie hat überhaupt in allen Fällen doch immer nur die Bedeutung, der augenfällige Ausdruck und Beleg des vollzogenen und wirklich festgehaltenen Entschlusses, der inneren Selbstbestimmung, der Herzens-Grundrichtung zu sein. Darum wird Gott am Tage der Offenbarung seines gerechten Gerichtes das Verborgene der Herzen aller Menschen zum Maßstabe seines Urtheils nehmen (Röm. 2, 5 ꝛc. 16).

Hieraus erhellt leicht, wie die Unterscheidung von Erbsünde und Thatsünde im gewöhnlichen äußerlichen Sinne nicht zureichend, ja unrichtig ist. Die andere Unterscheidung, von Erbsünde und eigener Sünde, ist begründeter, denn sie drückt die beiden Momente in begrifflicher Sonderung aus, durch deren für die empirische Beobachtung unentwirrbare, immer engere Zusammenschließung derjenige Zustand erbeigener Sündigkeit erwächst, welchen Jeder erst dann ganz erkennt, wenn die Gnade bereits angefangen hat, ihn davon loszumachen.

Aber gerade dann ist es doch auch jene zweite Unterscheidung nicht, welche sich am meisten geltend macht und praktisch von entscheidender Bedeutung ist, denn wir selbst beim Blick auf das gesammte eigne Sündenelend — *καλαιπωρία* Röm. 7, 24 — sind nicht im Stande zu sondern, was uns Adams Fall gebracht, und was wir selber uns gemacht, sondern entscheidend tritt dann die Unterscheidung auf zwischen diesem ganzen ererbten und oft eben nur zu sehr zu eigen gewordenen Sündenelend, diesem unentwirrbaren Netze theils allerdings rein naturhafter, theils aber im niederen und endlichen Sinne auch persönlicher Sünde auf der einen, und auf der anderen Seite dem durch die Gnade zum Leben geweckten oder gezeugten wahren, ewigen Selbst (cf. Luc. 9, 25: *ἑαυτὸν ἀπολέσας* und cap. 15, 17; *εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών.* —), der Persönlichkeit im göttlichen ewigen Sinne, dem Gegenbilde der diabolisirten Persönlichkeit im Sinne unserer obigen Schilderung.

Dies ewige Selbst ist der durch die göttliche Erweckungsgnade zum Selbstbewußtsein und zur Selbstergreifung gebrachte „inwendige Mensch", der selbst noch beim Wiedergebornen der „verborgene Mensch des Herzens" heißt (1 Petri 3, 4), und vor der Wiedergeburt freilich im zwiefachen Sinne verborgen, ganz eigentlich latente Potenz ist; es ist das Herz, als persönliches Lebenscentrum, sofern es durch den vorbereitenden göttlichen Gnadenzug aus dem natürlichen Gegenüber heraus und wieder in das Gottesbewußtsein und Gewissen hineingebracht, eben dadurch aus dem Geiste neugezeugt, pneumatisirt, und somit zu seiner wesentlichen Wahrheit zurückgebracht ist; es ist die wahre, befreite Persönlichkeit, welche sich von hier aus als von Gott stammend und für ihn bestimmt, von ihm auch noch nicht losgelassen, verworfen, sondern in ihm der Herstellung noch fähig erkennt und ergreift, und daher mit gänzlicher Verurtheilung und Verwerfung des gesammten natürlich außergöttlichen Zustandes, in welchem das fleischliche, sinnlich selbstsüchtige Ich (cf. Luc. 9, 23: ἑαυτὸν ἀπαρνησάσθω und cap. 18, 11: πρὸς ἑαυτὸν —), bis daher zu Hause war, dem göttlichen Erretter sich zur Verwirklichung und Vollendung der Wiederherstellung frei überläßt. Eben dadurch, daß sie jenen ganzen Zustand erbeigenen Sündenelendes aus sich heraus und somit sich gegenüber im tieferen Sinne zur „Natur", zum bloß faktisch noch Anhaftenden, principiell aber Negirten herab setzt, bewährt sie sich in Gottes Kraft durch die That, als das was sie ist, als die wahre freie Persönlichkeit.

Wo diese Unterscheidung und Scheidung nicht im eigengerechten Sinn des fleischlich natürlichen Ich, außer und ohne Gott — αὐτὸς ἐγὼ Röm. 7, 25 — sondern aus und durch, in Gott gemacht wird, da hat sie auch den entscheidenden Werth vor Gott, welchen die Schilderung des Paulus in Röm. 7, 15—24, wie die Gleichnisse des Herrn, Luc. 15, 17 und 18, 13. 14 ihr verleihen. Aber dieser Schritt kann eben auch vom natürlichen Menschen, als solchem, absolut nicht gethan werden, sondern allein in Gottes Kraft, auf Grunde solchen Gnadenlichtes und Gnadenzuges von ihm, durch welchen statt einzelner bisher etwa erkannter und bekämpfter (Röm. 2, 14) äußerer Sünden vielmehr jener ganze verlorene Grund- und Gesammt-Zustand erbeigener Sünde, die absolute ethische ταλαιπωρία, es sei vorbereitend, wie einem David (Ps. 51, 1 ꝛc.), oder vollständig, wie einem Paulus und jedem rechten Christen, enthüllt und zum Ausgangspunkt der tiefen und lebendigen Heilssehnsucht gemacht wird, welche nur in dem Besitz der freien Gnade Gottes ihre Erfüllung und Ruhe findet.

§ 35.

Die Sündenschuld.

Wie die kirchliche Lehre so macht auch die Schrift für den gesammten sündigen Zustand, wie er ist, den Begriff der Schuld geltend, weil dieser Zustand wirklich im Leben ein untrennbares Ganze ausmacht und weil derselbe den Menschen dem Wesen Gottes zufolge unweigerlich von dessen Gemeinschaft ausschließt. Aber die Schrift unterscheidet innerhalb des allgemeinen Schuldbegriffes genauer zwischen objektiver Verdammlichkeit und subjektiv persönlicher Verantwortlichkeit oder Verschuldung im strengen Sinne, und verbindet damit unzertrennlich die stete Hinweisung auf die von Ewigkeit geordnete Erlösungsgnade der göttlichen Liebe, welcher gegenüber der Mensch in letzter Instanz nichts zu thun hat, als das unaussprechliche Elend seiner Lage von Herzen zu bekennen und die Gnade als solche anzunehmen. Erst die bewußte und freie Verwerfung dieser verdammt vollständig und endgültig. Die Kirchenlehre unterscheidet auch hier nicht genug.

In der Frage über die Schuld der Sünde liegt das Hauptproblem dieses gesammten Lehrstücks, und die Lösung desselben wird gerade dann erst recht schwierig, wenn man, wie wir in der bisherigen Erörterung gethan haben, Ernst macht mit der durch Schrift und Erfahrung gebotenen Anerkennung des wesentlich naturhaften, unfreien Karakters der allgemeinen menschlichen Sündigkeit. Wer dagegen den Zusammenhang der Sünde des Einzelnen mit derjenigen des Geschlechtes und seines Urhebers in der einen oder anderen Weise leugnet, oder doch nur in sehr beschränktem Maße zugibt, hat es hier leicht, und es geschieht dies, obwohl es so sehr wider Schrift und Erfahrung streitet, gerade von den ernstesten Vertretern dieser Richtung hauptsächlich nur um der Rettung des Schuldbegriffes willen, welche sonst unmöglich scheint.

Dies ist namentlich der Ursprung jener im vorigen Paragraphen schon erwähnten Theorie vieler Neueren von dem naturhaften sündigen Erbhang, welcher aber die ethische Freiheit so wesentlich unangetastet lasse, daß der Einzelne sich von jedem persönlichen Eingehen auf denselben auch ohne besondere göttliche Gnadenwirkungen frei erhalten könne. Dagegen sei nun die erste bewußte, freie That wider das Gewissensgebot, wenn dasselbe sich einmal geltend zu machen angefangen hat, der individuelle Sündenfall eines Solchen, aus diesem erwachse dann für ihn eine immer weniger zu durchbrechende Entwickelungsfolge sündigen Thuns, und dieses werde ihm nun, kraft seines ersten freien Ursprungs,

mit Recht als persönliche Schuld angerechnet [1]). Die Wahrheit in dieser Anschauungsweise gegenüber den zu summarischen Sätzen des Augustinismus über die Folgen der Adamssünde für das ganze Geschlecht, und gegenüber dem servum arbitrium im anfänglichen Sinne der Reformatoren haben wir in der bisherigen Erörterung anerkannt, aber uns nichtsdestoweniger gegen den wesentlichen Standpunkt, welcher dieser Theorie zu Grunde liegt, nach Schrift und Erfahrung negativ verhalten müssen. Beide Zeugen sagen uns von einem solchen speciellen Sündenfalle des Einzelnen von solcher Beschaffenheit und Tragweite nichts. Eine so entscheidende erste Sünde wider das Gewissen läßt sich nicht nachweisen, und wenn dies auch einmal der Fall wäre, sollte sie es sein, die einen so an die Sünde versklavenden Einfluß ausübt, daß sie über die ganze Entwickelung des Menschen bis zur Wiedergeburt entscheidet, während sie doch immer in eine verhältnißmäßig frühe Lebensperiode fallen würde und dabei den einmal vorhandenen erbsündlichen Hang immer schon vorfände? Diese ganze Construktion ist eine jener dem System zu Liebe gemachten Theorieen, die am Leben sowenig als vor dem Forum eines tieferen Denkens Probe halten, darum aber auch von ihren Vertretern selbst meist nicht auf die Dauer festgehalten werden.

Dasselbe gilt aber auch von dem Ausweg, welchen, ähnlich wie schon Origenes und unter den Philosophen z. B. Kant und Schelling, wieder Julius Müller ergriffen hat [2]), indem er, wenn auch in verschiedenen Punkten eigenthümlich und von den früheren Vorgängen abweichend, eine Präexistenz der Seelen lehrt, in welcher ein freier Sündenfall aller menschlichen Individuen stattgefunden habe. Dieses peccatum originale im vorzeitlichen Sinne begründe als freie That das erfahrungsgemäß allen Menschen anhaftende tiefe Schuldbewußtsein, während andererseits die durch dasselbe eingetretene sittliche Depravation des Menschen noch nicht die absolute und daher eine Erlösung noch möglich sei. Abgesehen von den mannigfachen Schwierigkeiten, welche diese Anschauung gerade dann am meisten in sich selbst trägt, wenn man dabei doch der Schriftlehre vom Urstande Adams und von dem durch dessen zeitlichen Fall auf die Nachkommen vererbten Naturverderben getreu bleiben will, ist die Hauptinstanz dawider die unleugbare Thatsache, daß die Schrift von einer solchen Präexistenz der Seelen und einem solchen Falle derselben gar nichts auch nur andeutet, und daß die Beziehung auf eine solche Hypothese sich in das praktische Erfahrungsbewußtsein noch weniger jemals wirklich einleben kann, als die Forderung des strengen Augustinismus, sich für Adams Sünde als die eigene, in ihm mitbegangene, oder die der reformatorischen Lehre, sich für die ererbte Sündigkeit als solche, wie wenn sie freie That der Person wäre, persönlich verantwortlich zu fühlen.

Aber freilich ist der Ausweg nach der anderen Seite hin noch viel irriger, wie Schleiermacher ihn betritt, wenn er die Freiheit im

---

[1]) Vgl. Julius Müller, Lehre von der Sünde, II, 428 ff.
[2]) Vgl. Lehre von der Sünde, II, S. 99 ff. 486 ff.

Sinne jenes Standpunktes gänzlich leugnet, aber eben damit auch den wirklichen Schuldbegriff, und nur hintennach unser (wesentlich unvermeidliches) Zurückbleiben auf der vorgeschriebenen Entwickelungsbahn *in der Form* des Schuldbewußtseins sich uns darstellen läßt [1]). Von da aus ist nur ein Schritt zu der sogenannten speculativen Theorie der hegelschen Schule, welche durch ihre Identificirung der Sünde mit der Endlichkeit und Individualität jeden Begriff der Freiheit und Verantwortlichkeit von vornherein aufhebt, und die ganze Ethik wesentlich in Metaphysik oder in Logik verwandelt.

Lieber als uns auf solche Abwege zu verirren, müssen wir das Problem als ein hienieden unlösbares in Demuth anerkennen und uns streng nur an die Bestimmungen der Schrift halten, welche (siehe besonders Röm. 5, 12 ꝛc.) eben einfach beides nebeneinander aussagen, einmal den Zusammenhang der Sünde und Sündenstrafe aller Einzelnen mit der ersten Sünde Adams und zweitens die nähere vermittelnde Begründung der zweiten durch die eigene Sünde Aller.

Indeß ist dies bei einem so tief in das innerste Leben des eignen Herzens eingreifenden Punkt, von dem eigentlich Alles, alle Religion und Ethik, Glaube und Leben, abhängt, allerdings schwer. Jeder leiseste, nur mit Gewalt unterdrückte, aber doch so tief begründete Zweifel ist hier unter Umständen und zu Zeiten, wo man sich dessen nicht versieht, von den grundstürzendsten Folgen für den gesammten Glaubensstandpunkt. Deshalb ist es im tiefsten praktischen Interesse jedenfalls unsere Pflicht die augustinisch kirchliche Lehre, wie die Reformatoren sie in veränderter Form, aber mit ganzer Strenge wieder geltend gemacht haben, einer genauen Prüfung an der Schrift und an dem innersten Erfahrungsbewußtsein des Glaubens — im weiteren und engeren Sinne, — zu unterwerfen. Wenn nach jener Anschauung das eigene Sündigen einerseits mit unweigerlicher Nothwendigkeit aus der ererbten sündigen Anlage hervorgeht, und doch andrerseits mit der ewigen Verdammniß gerechtermaßen bestraft werden soll, also der Mensch für etwas im letzten Grunde durchaus Unfreies, *Naturhaftes*, gleichwohl auf das Entschiedenste als *Person* verantwortlich gemacht wird, so haben wir den ersten Satz allerdings nach Schrift und Erfahrung, wiewohl unter den nöthigen Modificationen, durchaus anerkennen müssen, aber wir sind überzeugt, den zweiten mit demselben Rechte und auf Grunde derselben Zeugen verwerfen zu dürfen. Und doch bleibt dem Satz von der persönlichen Verschuldung und Verantwortlicheit, nur in bestimmter Restriktion auf das wirklich freie Sündigen, auch in unserer Anschauung sein Recht, so daß andrerseits auch hier die Verwerfung nur eine solche Modification ist, wie sie sich aus der in Bezug auf den ersten Satz geltend gemachten ganz von selbst und folgerichtig ergibt. Darum sagten wir in Bezug auf den Gegenstand der beiden vorigen Paragraphen — weiter zurück aber auch schon in Bezug auf die Lehre vom Urstande und vom ersten Sünden-

[1]) Vgl. Jul. Müller, Lehre von der Sünde, I, S. 432.

falle — wie in Bezug auf das Problem der gegenwärtigen Untersuchung: „die Kirchenlehre unterscheidet nicht genug", und sind fest überzeugt, dieselbe in ihrem eigentlichen Urgedanken und damit auch in ihrem grundwesentlichen ethisch praktischen Gehalt nicht zu alteriren, sondern nur rücksichtlich der theologisch-wissenschaftlichen Formulirung so zu modificiren, daß das Grundprincip derselben in seiner wahren, der Schrift wie dem Glaubensbewußtsein wirklich adäquaten Gestalt zu Tage gebracht wird.

Suchen wir dies Ziel von einem zwiefachen Ausgangspunkte aus zu erreichen.

Der erste, nach Schrift und Erfahrung gewisseste Satz ist dieser: daß kein Mensch, er sei wer er wolle, wenn er die Gnade Gottes in Christo am freudigsten und vollständigsten ergreift, sie als etwas Anderes empfangen und annehmen kann, denn als freie Gnade, ohne alles eigene, selbsterworbene Verdienst (Röm. 3, 23 ff.; Eph. 2, 8 ff.), sich vielmehr in sich selbst — (Röm. 7, 14. 25: ἐν τῇ σαρκὶ μου, — αὐτὸς ἐγώ) — wie er bisher sich außer Gott gedacht und gesucht hat, als grundverdorben, weil sich selbst lebend und Gotte feind, erkennen muß, und daher abgesehen von seiner Begnadigung in Christo, d. h. in diesem seinem natürlich außergöttlichen, quoad se ipsum vorliegenden Zustande als einen Gegenstand des göttlichen Mißfallens oder Zornes (Eph. 2, 3; Joh. 3, 36; Röm. 1, 18). Daß er als ein solches Zornes-kind schon geboren ist, sagt Paulus in dieser Epheserstelle nicht unmittelbar (cf. φύσει Röm. 2, 14), aber an und für sich ist es durchaus wahr, weil die objektive Unreinheit des ererbten gestörten Lebenszustandes, die sündige Naturanlage, schon an dem Neugebornen haftet, welche unbezweifelt per traducem sich fortpflanzt. Damit ist aber schon der Keim zu jenem ganzen organischen Verderben da, dessen Entwickelung zum totalen der Einzelne, vom Zug und Zeugniß der Gnade ergriffen und zum pneumatisch ethischen Selbstbewußtsein erweckt, vermöge dieser göttlichen Kraft wohl relativ aufhalten lassen kann, welches aber nicht eher als im vollen Genusse der siegreichen Gnade Christi durch eine wahre Wiedergeburt im Glauben wesentlich und principiell aufgehoben wird.

Danach macht denn das göttliche Geisteszeugniß im Buche und im Herzen den Erweckten wohl persönlich verantwortlich für sein Thun im Einzelnen, je nach Verhältniß der ihm zu Theil gewordenen aber nicht benutzten Gnadenzüge, und es gibt in dieser Hinsicht verschiedene Grade persönlicher Verschuldung. Auch haben Schrift und Geist für manche Menschen in der That nur ein verwerfendes Richterzeugniß, ein persönlich verdammendes Urtheil im absoluten Sinne, weil dieselben abgesehen und wesentlich unabhängig von ihrem natürlichen Sündenerbe in den absoluten Ungehorsam des Geschöpfes bereits gefallen sind, welcher, wie gezeigt, stets möglich bleibt. Aber solche sind eben darum niemals unter den wirklich Heilsbegierigen und Erweckten. Diese dagegen lassen nun Schrift und Geist wiederum nicht bei den einzelnen auch noch so

„unverantwortlichen" Thaten stehen, in deren Menge und Gewicht sie sich Einer vom Anderen unterscheiden, sondern das göttliche Zeugniß führt Alle, Einen wie den Anderen (Vgl. Röm. 4, 2 ff. oder Phil. 3, 6 mit Eph. 2, 3), in letzter Instanz zurück auf die gemeinsame zuständliche Grund-Verdorbenheit im fleischlichen Selbstthum, welche Alle nöthigt, in gleicher Weise die Gnade als freies Geschenk der Barmherzigkeit göttlicher Liebe (Eph. 2, 4; ἔλεος — ἀγάπη) ebenso anzunehmen, wie Alle vorher die gottgeordnete Folge der Sünde, den Tod im weiteren Sinne, als die wirksame Kundgebung jenes göttlichen Mißfallens gleichermaßen getragen haben, ohne Unterscheidung der individuellen Verhältnisse persönlicher Uebertretung und Verschuldung (Röm. 5, 12—14).

Insofern also, und damit ihrem eigentlichen ethisch praktischen Wesen nach, ist die kirchliche Lehre ganz im Rechte, wenn sie mit der allgemeinen Sündigkeit auch eine allgemeine Verdammlichkeit, Zornkindschaft, als nothwendiges Resultat der ersten Sünde für die gesammte Menschheit, abgesehen von Christo und der Erlösung, behauptet. Und freilich würde daraus, wenn die letztere nicht eingetreten wäre, sondern Gott die gefallene Menschheit ein für allemal sich selbst überlassen hätte, eine thatsächliche „Verdammniß Aller unter Gottes ewigen Zorn" geworden sein, weil die Menschheit ihrerseits sich aus diesem Zustande nicht selbst heraushelfen, Gott aber seinerseits sie in demselben ebensowenig zu seiner Lebensgemeinschaft erheben kann, und außer dieser der Natur der Sache nach für das Geschöpf nur Tod ist (vgl. das doppelte οὐ δύναται Röm. 8, 7).

Aber erstens wäre dieser trostlose Zustand des Todes dann doch immer nur noch der „erste Tod" gewesen, d. h. der einem elenden Leben folgende jenseitige Hades zustand der alttestamentlichen Offenbarung, während die kirchliche Lehre hier mit Unrecht ohne weiteres den „anderen" Tod der Gehenna — (siehe das Nähere § 36) einführt, und zweitens müßte auch von jenem Ausgang schon gesagt werden, daß sich darin jedenfalls nicht die lebensvolle, wahrhaftige Gerechtigkeit der heiligen Liebe, das θεὸς ἀγάπη erweisen würde. Wenn die augustinisch-kirchliche Lehre dies behauptet [1]), so verstößt sie damit unzweifelhaft nicht nur gegen die unverlierlichen Zeugnisse des Gottesbewußtseins, sondern ebenso auch gegen den tiefsten Grund der biblischen, zumal neutestamentlichen Offenbarung über das Wesen Gottes. Wie der innerste Grund des Gewissens als sittlich persönlichen Selbstbewußtseins vor Gott, und der entsprechenden biblischen Zeugnisse, namentlich über das letzte Gericht und die da von jedem Einzelnen für seine Person über seine sittliche Selbstbestimmung abzulegende Rechenschaft umgestoßen wird durch die Forderung, sich für einen ungefragt überkommenen ethischen Zu-

[1]) Nach der es dann z. B. ein Lieblingsthema presbyterianischer Prediger des 17. Jahrhunderts werden konnte: die Gnade Gottes aus der Verdammniß der ungetauften Kinder zu erweisen. — Vgl. dagegen Spangenberg, Idea, S. 249. 571.

stand und dessen Folgen als solche persönlich verantwortlich zu erkennen, so fallen Gottesbewußtsein und Schriftlehre von Gott durch den Satz, daß Gottes heilige Gerechtigkeit auf diese vermeintliche Verantwortlichkeit hin die Menschheit der ewigen absoluten Verdammniß zusprechen könne und wenigstens zum Theil, ja zum weitaus größesten Theil, auch wirklich zugesprochen habe. Mit dem Glauben an die ursprünglichen Selbstbezeugungen Gottes im Gottesbewußtsein und Gewissen eines jeden Menschen fällt aber auch der Glaube an die Schrift überhaupt und in letzter Instanz alle Religion und Sittlichkeit, wie wir in der Einleitung uns davon überzeugt haben [1]). Dies höchste ethisch praktische Motiv allein schon müßte zu der allergründlichsten Untersuchung treiben, ob denn auch wirklich jener Satz dem Offenbarungszeugniß Gottes in der Schrift gemäß sei. Und ebenso muß es von Seiten des Denkens sich immer aufs Neue als durchaus unzulässig darstellen, auf der einen Seite dem Menschen Persönlichkeit zuzusprechen und dieselbe bis zur schließlichen persönlichen Verdammniß vor dem göttlichen Richterthrone geltend zu machen, während man auf der anderen Seite rücksichtlich der entscheidenden Ursache dieses entsetzlichen Ausganges, der Sünde, auf dies heilige Gebiet des ethisch persönlichen Lebens naturhafte Kategorieen von Gattung und Erbschaft überträgt, welche den Begriff der Persönlichkeit in seinem innersten Wesen verletzen, ja aufheben, sobald sie unbedingt gelten sollen.

In der That fällt denn die Schuld dieses Conflikts in keiner Weise auf die heilige Schrift, sondern nur auf eine nicht gründlich und genau genug eingehende Auslegung derselben, sowie auf den unrichtigen Schematismus des augustinischen dogmatischen Systems, welches in seinem

---

[1]) Eine Theologie, welche im demüthigen Bewußtsein ihrer Schülerhaftigkeit nach irdisch menschlichem Maße und im freudig getrosten Gefühl ihrer gotteskindlichen Freiheit von allem menschlichen Worte als solchem, in der mit der Geschichte der Welt und der Kirche fortschreitenden Schule Gottes und seines Geistes Etwas lernen will und kann, muß bei einem Punkte, wie dieser, auch den Unterschied der Zeiten, ihrer Zustände und Aufgaben wohl beachten. Wenn Luther de servo arbitrio dem römischen, pelagianisirenden und nomistischen Widersacher gegenüber, um die freie Gnade Gottes in Christo zu inthronisiren, ein ganzes System aufstellen konnte, welches mit jenen Grundzeugnissen des Gottesbewußtseins und Gewissens, ja mit den entsprechenden Schriftzeugnissen alten und neuen Testamentes ein solches mitunter fast titanisches Spiel treibt, daß man, wenn man nur diese einzelne Schrift ansieht, meinen möchte, sein paulinisches Grundbekenntniß bestehe nur in einem Worte wie Röm. 9, 18, so war das in jener Zeit und bei dieser polemischen Tendenz, wenn auch gewiß nicht das Richtige, so doch geschichtlich und sittlich möglich. Wir aber, deren Kampf sich vielmehr gegen einen absolut irreligiösen Zeitgeist, gegen eine herrschende Richtung, wie die Straußische, zu wenden hat, haben wohl lernen müssen, daß wenn dem Evangelium von der einen Seite die historische Autorität im Bewußtsein der Menge entzogen und dann von der anderen Seite her auch der sichere gottgewollte Anknüpfungspunkt an die innersten Axiome des Gottesbewußtseins und Gewissens genommen wird, Nichts mehr übrig bleibt, um die Herzen dem Erlöser zuzuführen. Für uns ist eine solche Position, wie diejenige Luthers gegen den Erasmus und im weiteren Sinne die des streng orthodoxen Systems überhaupt eine nicht nur wissenschaftlich, sondern auch sittlich unmögliche geworden. Das sollte nicht verkannt werden!

allzu römisch juristischen und imperatorischen Geist mit falscher Abstraktion eine Gerechtigkeit Gottes setzt, die wesentlich außer der Liebe gedacht werden muß. Damit aber fällt sie aus dem Wesen Gottes heraus, wird zur unheiligen, und hebt sich somit in sich selbst auf. Der stückwerklichen menschlichen Rechtswaltung trauriges Loos ist es, wie selbst das römische tiefere Gefühl nicht verkannte, daß „summum jus summa injuria" wird, auf die göttliche darf dies keine Anwendung finden. Wir kennen zum Preise Gottes, nach seinem Worte, keine Gerechtigkeit Gottes, als die, welche ein unveräußerliches, aber immer nur ein Moment der Grundbestimmtheit seines Wesens, der heiligen Liebe, ist. So fanden wir es bei der Betrachtung der göttlichen Eigenschaften nach der Schrift, so zeigt es uns dieselbe auch in dem hier speciell vorliegenden Zusammenhang. Nachdem schon das alte Testament, zumal in der Fortentwickelung seiner Offenbarung die allerentschiedensten Gegenzeugnisse gegen die Vorstellung von einer solchen summarischen Rechtswaltung Gottes gethan (Exod. 34, 7; Deut. 24, 16; cf. 2 Kön. 14, 6; Jerem. 31, 29. 30; Ezech. 18, 1 ꝛc.), war es in der That eine innere Unmöglichkeit, daß die neue Bundesoffenbarung, welche die Sonne der göttlichen Gnade endlich in voller Klarheit leuchten ließ, jene feierlichen Gotteszeugnisse wieder umstoßen und in Bezug auf das ganze menschliche Geschlecht solchen Anschauungen Geltung verleihen sollte. Und das ist auch in Wahrheit nicht der Fall. Es findet sich im neuen Testament ein jenem kirchlichen Lehrsatze ähnlicher Gedanke bloß gegenüber dem anmaßenden Trotze des Geschöpfes (Röm. 9, 18—21), und da freilich mit vollstem Rechte. Aber erstens ist der schroffe Gedanke, welcher die ethische Persönlichkeit des Menschen negirt, nur hypothetisch, ἐν καταχρήσει der wahren Idee und wirklichen Handelweise Gottes ausgesprochen, welche nachher (l. c. v. 22 ff.) in ihrer Langmuth und Gnade gepriesen wird. Und zweitens ist es eben keineswegs die göttliche Gerechtigkeit, welche Paulus in jener Stelle geltend macht, sondern ausschließlich die abstrakte Allmacht, wie denn überhaupt der Gesichtspunkt jener ganzen Erörterung gar nicht unmittelbar der ätiologische der Adamssünde und ihrer Folge und Strafe ist (wie c. 5, 12 ꝛc.), sondern der rein teleologische der letzlichen Verherrlichung Gottes auch durch die einmal vorhandene Sünde. Jene Auffassung von der göttlichen Gerechtigkeit rücksichtlich der Weltsünde und gegenüber von der Liebe, wie sie das augustinische kirchliche System beherrscht, findet sich im neuen Testamente durchaus nirgends. Nicht umsonst folgt schon gleich der ersten Zorneserweisung der Liebe (Gen. 3) sofort auch deren erste Gnadenverheißung im Protevangelium und so fort bis zum erfüllten Evangelium in Christo (cf. § 39). Mag die äußere Folge der Sünde in aller Gestalt ihren Lauf haben (Röm. 5, 14), und das als Strafe im relativen Sinne wie als Zucht der Liebe (cf. § 36), — nie sieht die Schrift doch das Verderben durch Adam außer Verbindung mit dem noch älteren, vorzeitlich begründeten Heil in Christo (Eph. 1,

4; cf. § 37. 38), ein heiliger Lebenszusammenhang göttlicher Liebesökonomie, welchen auch wir nicht zu zerreißen wagen sollen und nur zur Unehre Gottes und des Werkes Christi zerreißen können.

Wir dürfen auch wohl sagen, daß eine unbefangene, nicht durch confessionelle Schranken gehemmte Exegese gegenwärtig allmählich immer mehr die Ueberzeugung in Bezug auf die Schrift und ihr Zeugniß in der vorliegenden Frage zum Durchbruch bringt, welche wir soeben ausgesprochen haben, welche aber, unabhängig von ähnlichen Gedanken Zwingli's und der arminianischen Theologie, schon vor hundert Jahren auch Zinzendorfs oft wiederholtes Bekenntniß war: „daß um der Erbsünde willen Niemand ewig verloren gehe, die sei in des Lammes Blut am Kreuze ein für allemal gesühnt" [1]). Darum ist das, was z. B. J. Müller bewegt, zu jener Hypothese vom vorzeitlich außerzeitlichen Falle zu greifen, nicht sowohl das vermeintliche Schriftzeugniß, daß wir für unsern gesammten sündigen Zustand als solchen verantwortlich seien, als vielmehr ein vermeintliches Zeugniß des Gewissens in diesem Sinne [2]). Aber ehe man von dieser Position aus solche Schritte thut, muß doch sehr gründlich untersucht werden, ob sie selbst wirklich gesichert ist. Freilich ist es hier schwer zu streiten, weil es sich eben um Thatsachen des innersten Selbstbewußtseins handelt, die zunächst nur einem Jeden selbst gewiß sind. Aber hierin liegt auch wiederum das Recht, ja die Pflicht für einen Jeden, sein Erfahrungszeugniß zu thun, wie er es thun kann und muß, und da können wir unsererseits nicht anders als jener Behauptung dasselbe entgegenstellen, was wir der kirchlichen Lehre entgegenstellen mußten: „sie unterscheidet nicht genug". Sie unterscheidet auch in Bezug auf die Gottesrüge im Gewissen nicht klar und bestimmt genug die — allein unter Voraussetzung der freien ethischen Entscheidung stattfindende — subjektiv persönliche Verantwortlichkeit und die objektive — freilich eben mit dem objektiven verkehrten ethischen Zustande selbst an dieser Person haftende — Verdammlichkeit. Dies kann auch nicht geschehen, so lange der natürliche Zustand noch im Wesentlichen ungebrochen ist, denn da ist das ewige Selbst, die wahre Persönlichkeit eben noch nicht erwacht, das empirische Ich aber, als sinnlich selbstisches, ist in der Naturfündigkeit ganz gefangen und von ihm gilt vollkommen das augustinische: non inviti tales sumus. Deshalb unterscheidet hier auch Gott in seiner Gewissensrüge Natur und Person nicht, und der Mensch, welcher dies auf diesem Boden fälschlich thut, zeigt sich eben dadurch als einen jener pha-

---

[1]) Vgl. b. Gottfr. Clemens, zum 1 Buch Mose S. 113 und öfter. Spangenberg ist nach seiner Weise auch hier nur der kirchlichen Lehrformel gegenüber vorsichtiger im Ausdruck, steht aber der Sache nach ganz auf gleichem Standpunkt, vgl. Idea f. frr. § 74 u. 270.

[2]) Vgl. II. 410 und öfter. Es heißt a. a. O.: Wie das verwerfende Urtheil (des Gewissens) doch nicht bloß die Aeußerungen einer verkehrten inneren Beschaffenheit betrifft, sondern auch diese Beschaffenheit selbst, so auch das zurechnende«. Eben dies aber ist, wie wir sogleich näher erörtern, die große Frage.

risäischen Heuchler, welcher die Pforte des Heils sich nicht öffnet, sondern verschließt. „Er thut nicht die Wahrheit“ (Joh. 3, 21; 1 Joh. 1, 8. 10). Anders aber ist es, wenn nun im entgegengesetzten Falle der inwendige Mensch, die wahre Persönlichkeit, wie wir sie am Schlusse des vorigen Paragraphen in kurzen Zügen schilderten, in aufrichtiger μετάνοια sich nach dem Lichte streckt, zu sich selbst kommt und der Mensch sich nun nothwendig von seinem gesammten gegebenen empirischen Zustande unterscheidet und scheidet. Dann, auf diesem von Ihm selbst begründeten heiligen Boden, unterscheidet auch Gott in seinem Zeugniß nach Schrift und Gewissen, und zeigt dem geöffneten Geistesauge zwar die gänzliche objektive Verwerflichkeit und Verdammlichkeit des bisherigen außergöttlichen Zustandes, welche allein durch die freie persönliche Aneignung des Sühnopfers Christi getilgt werden kann, aber er fordert nicht von der nun erst zum Selbstbewußtsein und zur freien Selbstbestimmung erweckten wahren Persönlichkeit ein Bekenntniß, als habe sie diesen ganzen Zustand irgendwie frei hervorgerufen, weil dies eben in Wahrheit nicht der Fall ist, noch sein kann. Ja wir müssen gerade vom Standpunkt der tiefsten evangelischen Glaubensbuße aus sagen, daß, wenn mitunter in jenen großen Uebergangsmomenten, zumal bei einer etwa noch mehr gesetzlichen Erweckung, das Bestreben sich regt, durch besonders gewaltsame Selbstverdammung im persönlich freiheitlichen Sinne das göttliche Zeugniß zu überbieten, — als hätte man einen freien diabolischen Fall hinter sich — dies, abgesehen von individuellen Verhältnissen wirklich besonderer Selbstverhärtung gegen wirklich schon erfahrene Gnadenzüge, wo die Sache freilich mehr einen solchen Karakter annimmt, nur ein Zeichen ist, daß man aus dem natürlich gesetzlichen und außergöttlichen Gegenüber, jenem knechtlichen Trennungs- und emancipirten Selbständigkeitsstande noch nicht ganz heraus ist. Wir werden später noch näher sehen, wie wirklich bei der wesentlich evangelischen μετάνοια der Hauptaccent nicht auf dem Begriffe der freien Sündenthat als solcher liegt, sondern in letzter Instanz vielmehr gerade auf dem nunmehr freien Bekenntniß des bisher unfreien, verdorbenen und verlorenen Zustandes thatsächlicher Sündigkeit und Verdammlichkeit vor Gott. Und schon hier müssen wir in diesem Sinn neben den obigen ersten folgenden nach Schrift und Erfahrung nicht minder gewissen zweiten Satz stellen: — daß das Evangelium den Erweckten im Allgemeinen, abgesehen von den besonderen Schuldverhältnissen des Individuums, welche nach keinem allgemeinen Gesetze bestimmbar sind (Röm. 5, 14; Luc. 12, 47. 48), nicht auffordert, irgend etwas Anderes zu erkennen und zu bekennen, als jenes sein unaussprechliches **Elend**, die vollständige, zwar noch nicht absolute, wohl aber totale ταλαιπωρία (Röm. 7, 24) seines verlorenen, heil-losen Zustandes im θάνατος und unter der ὀργή im eben bezeichneten Sinn, welche das nothwendige und thatsächliche Consequens seines entsprechenden totalen Gefangenseins in der

sündigen Grundverdorbenheit ausmacht. Wer hierin „die Wahrheit thut", der wird dann wahrlich auch den besonderen Grad seiner persönlichen Verschuldung im engeren Sinne, nach Maßgabe seiner individuellen Erfahrung göttlicher Gnadenzüge und Kraftdarbietungen nach der ganzen Wahrheit in tiefer Beugung bekennen, aber das Allen Gemeinsame und der letzte Grund, auf welchen das Bekenntniß eines Jeden zurückgehen muß, bleibt doch jener völlige Mangel an der δικαιοσύνη und δόξα θεοῦ in objektiver (Röm. 3, 23), an dem πνεῦμα und der ἀγάπη in subjektiver und somit an der ζωή in beiderlei Beziehung (c. 8, 2. 3). Von hier aus allein löset sich erfahrungsgemäß jener tiefe Gegensatz zwischen pietistischer und antipietistischer Bekehrungs- oder Buß-Theorie, im Geiste der kirchlichen Lehre, aber nicht ebenso nach ihrem Buchstaben, welchen der Pietismus vielmehr immer für seine Forderungen in Anspruch nehmen kann und wirklich nimmt.

Daß die Lösung aber auch wirklich dem Geist und Wort der Schrift gemäß ist, wird sich uns später, bei der soteriologischen Betrachtung mit voller Evidenz ergeben. Ohne derselben hier vorgreifen zu wollen, bemerken wir nur dies, daß gerade diese Beschaffenheit der Sünde, die wesentlich noch naturhafte, unfreie, sarkische es ist, und sie allein, auf welche das Versöhnungswerk Christi der Natur der Sache nach Bezug hat und haben kann. Wir werden da erkennen, wie auch das, was von persönlichen Verschuldungen im strengen Sinne — d. h. im Sinne der Verantwortlichkeit, weil Vermeidbarkeit — auf dem Einzelnen lastet, eben nur darum mit in die Versöhnung und Vergebung gefaßt werden kann, weil es wenigstens mittelbar durch die unfreiwillige sündliche Naturbasis veranlaßt ist, während die im absoluten Sinne freie persönliche Sünde als solche überhaupt nicht sühnbar ist, und nur dem absoluten Verdammungsgerichte entgegenharrt.

Zur vorbereitenden Erläuterung dieses soteriologischen Begriffszusammenhanges der Schrift, und zur Bestätigung unserer hier aufgestellten Sätze mag uns dagegen noch der Nachweis dienen, daß das neue Testament neben der oben angeführten Haupt- und Grundstelle vom Elend (Röm. 7) theils, wie in dieser, subjektiv bekennend, theils aber auch objektiv lehrhaft so überaus häufig und nachdrucksvoll als Voraussetzung der Heilserlangung das entsprechende Moment der „Unwissenheit" zu betonen pflegt, welches dann das der Unfreiheit im tieferen Sinne selbstverständlich involvirt (Luc. 23, 34; Matth. 11, 20 ff. Joh. 9, 41; 15, 22). Und dafür sind dann an anderen Stellen nur andere, aber wesentlich gleichwiegende Ausdrücke der der Armuth (Matth. 5, 3; Luc. 6, 20), Gefangenheit (Jes. 61, 1 ꝛc.; Luc. 4, 18), Krankheit (Luc. 5, 31), des Irreseins (Jes. 53, 6; Luc. 19, 10). — Diesen Zeugnissen gegenüber sagt Jul. Müller [1]) durchaus zuviel, wenn er behauptet, „daß die

[1]) Vgl. Lehre von der Sünde II, 462. Ueberhaupt werden von ihm doch die älteren Vorgänge in der von uns verfolgten Richtung, bei den Remonstranten und Supranaturalisten, S. 437 ff., allzukurz abgefertigt. Allerdings gehn sie nicht ge-

heilige Schrift nirgends die in die menschliche Natur verflochtene Sündhaftigkeit als Entschuldigungsgrund für das wirkliche Sündigen brauche". Dies hat seine Wahrheit nur insofern, als sie allerdings durch ihre pädagogisch vorsichtige Ausdrucksweise dafür sorgt, daß der Sünder als solcher nicht im eigengerecht selbstischen Sinne (cf. § 33 Adam und Eva) eine solche „Entschuldigung" hervorbringe, weil dies freilich, wie oben erwähnt, das gerade Gegentheil jenes demüthig gebeugten Bekenntnisses des eigenen verdorbenen Grundzustandes sein würde. Es kommt hier Alles an auf die ethische Stellung des Subjekts zum objektiven Sachverhalt: Duo cum faciunt idem, non est idem. Dagegen würde, was den letzteren an und für sich anlangt, — und mit dessen Bestimmung haben wir es hier auf unserem dogmatisch-wissenschaftlichen Gebiete, welches jene pädagogischen Rücksichten nicht nehmen kann und darf, allein zu thun — ohne jene Anerkennung gänzlich grundlos und unbegreiflich werden, was das neue Testament im gleichen Sinne und Zusammenhange sagt von Gottes „Uebersehen" der Zeit der Unwissenheit bis daher und von barmherziger Begnadigung auch der Gerechtfertigten dereinst (Acta 17, 30; Matth. 5, 7). Denn auch in diesen Erweisungen seiner Gnade und Güte muß Gott doch die heilige Liebe bleiben, und zum Erweis davon genügt nicht die bloße Hinweisung auf das objektive Opfer Christi in seiner auch rückwirkenden Kraft, sondern es muß durchaus, wenn dessen Wirkung nicht überhaupt eine mechanische, unethische d. h. unheilige werden soll, auch ein entscheidendes Merkmal derjenigen Sünde selbst hinzukommen, der es sei's vorläufig, sei's endgültig zu Gute kommt. Des Paulus Wort Röm. 3, 25 ergänzt ja erst das andere c. 5, 14 und beide zusammengenommen nur stellen, wie Gottes heiliges Liebesverhalten zur sündigen adamitischen Menschheit, so auch deren eigenen ethischen Zustand in das volle Licht, als ein Verhältniß, in welchem eben auf die von uns näher bestimmte Weise eine so eigenthümliche Verbindung vorliegt von 1) absoluter objektiver Verdammlichkeit — bezüglich des gleichen Wesens aller Sünde an und für sich als objektiven Princips — und 2) nur relativer persönlicher Verantwortlichkeit — bezüglich des subjektiven Verhältnisses und Verhaltens des Einzelnen zu diesem objektiven Princip. Die ganze, objektiv und subjektiv absolute Verdammlichkeit liegt nach der Schrift erst und allein in der bewußten und bleibenden Verwerfung Christi (Marc. 16, 16), weil diese allein die absolute freie Sünde ist, für welche jede einzelne Person als solche eben darum auch absolut verantwortlich gemacht werden kann und dereinst gemacht werden wird (2 Cor. 5, 10;

---

nug in die Tiefe und können darum nicht genügen; wie denn auch die Begründer der Brüdergemeine sowenig als wir mit unserer Darstellung aus jenen Quellen geschöpft haben, sondern aus den Jedem offenen und nie versiechenden der evangelischen Schriftoffenbarung und des evangelischen Erfahrungslebens im Glauben.

Röm. 14, 12; 2 Thess. 2, 10). Aber diese schließt aus dem gleichen Grunde auch jede weitere Versöhnung und Vergebung von selbst aus. Jenes specifische Verhältniß dagegen, welches die adamitische Sünde als solche karakterisirt, ist es, worauf der Begriff des heilsfähigen oder „armen Sünders“ beruht, und dieser in der Sprache Canaans technisch gewordene Ausdruck ist keine bloße sentimentale Phrase, sondern eben so wenig unmittelbar biblisch aber auch eben so wesentlich und tief schriftgemäß wie etwa der der „Dreieinigkeit“, ja er ist im Gesammtzusammenhang der Heilslehre als solcher, wie wir früher schon einmal bemerkten, eben so unentbehrlich und konstitutiv wie dieser [1]). Denn wenn es ohne die Dreieinigkeit, d. h. ohne Mehrheitlichkeit im göttlichen Wesen keinen Gottmenschen, also keinen Heiland geben könnte, so würde es, wäre die Welt eine Masse diabolischer, wesentlich freier und nicht wesentlich unfreier, d. h. armer Sünder, kein Objekt der Heilsthätigkeit für den Heiland geben, sondern nur eine massa perdita, aus welcher auch er so wenig eine Seele erlösen könnte — wollte und dürfte — als er jemals Einen von Denen erlösen kann und wird, welche sein Richterurtheil mit dem Teufel und dessen Engeln dem ewigen Feuer der Gehenna hat zusprechen müssen.

So dürfen wir zum Schluß, beruhigt und voll Dank gegen die Licht- und Lebensfülle der Gottesoffenbarung in der heiligen Schrift, uns aussprechen, daß das Problem der gegenwärtigen Erörterung, die Frage um die Sünden-Schuld, sich alsobald löst, wenn wir nur nicht eigenmächtig es vergrößern, sondern ohne alle polemische Nebenrücksicht, wie dies bei Augustin und doch auch zur Reformationszeit so deutlich der Fall ist, und durch das innerste Grundprincip eben dieser großen und gesegneten Phase der kirchlichen Lehrentwickelung selbst auch von dem letzten Rest gesetzlicher Schranken befreit, eben damit aber über den Buchstaben ihrer Lehrform hinausgehoben, mit lauterer Einkehr in die volle Gnadenherrlichkeit des doppelten Gotteszeugnisses in der heiligen Schrift sowohl als im Herzen des armen wie des in Christo frei gewordenen Sünders, dies große Problem nach seiner wesentlichen ethischen Grundbestimmtheit treu und klar so auffassen, wie es ist. Das letzte Schlußsiegel aber dafür, daß dasselbe damit wirklich gelöst, recht gelöst ist, liegt für uns, wie bei allen Lehrstücken der Gotteswahrheit, so auch hier wiederum darin, daß es gleichwohl andererseits nicht gelöst ist, d. h.: so klar das wesentliche quid und quare, das ethische Centrum des ganzen Lehrzusammenhanges von Sünde und Gnade uns wird, ebensosehr bleibt gleichwohl das äußere quomodo, die metaphysische oder psychologisch geschichtliche Seite des Verhältnisses uns hier wie allenthalben auf dem Ge-

[1]) Zinzendorf sagt: »Der Heiland und der arme Sünder gehören zusammen« — nämlich im praktischen Sinne, zum Seligwerden. Gewiß, auf diesem Doppelbegriffe ist unser Aller Heil gegründet, aber eben deshalb gilt diese heilige Synthese gleichermaßen auf dem Gebiet des Denkens und kommt da erst zum vollen und tiefen Verständniß. *Πίστις* und *γνῶσις* schöpfen aus ein und demselben Lebensquell des Evangeliums.

biet des gottmenschlichen Wesens und Lebens ein geheimnißvolles für unsere menschlich stückwerkliche Analyse. Die wesentlichen constitutiven Momente des in Rede stehenden adamitischen Sündenzusammenhanges, die darin begründete Möglichkeit des Heils und somit ahnungsweise selbst die verborgene göttliche Heilsabsicht bei dieser paradoxen Führung mit dem Menschengeschlechte erkennen wir, — aber die Art und das Maß der organischen Verschlingung des Naturhaften, Unfreien und des Persönlichen, Freien im Einzelnen der sündigen Entwickelung entzieht sich unserem menschlichen Urtheil und Bestimmungsvermögen. Gerade so soll und muß es sein. Glaubten wir diese Schranke überschritten zu haben, so wäre dies allein schon der genugsame Beweis, daß wir das Ziel verfehlt hätten.

Hiemit ist Inhalt und Grenze der Lösung auch der letzten Frage, über die Sündenstrafe, bereits wesentlich gegeben.

---

§ 36.

Die Sündenstrafe oder der Tod.

Der Tod als Sold der Sünde ist rücksichtlich der Seite der Unwissenheit und Unfreiwilligkeit in der menschlichen Sünde Zeugniß und Zucht von Gottes Seite, rücksichtlich der Seite wissentlicher Widerwilligkeit Gericht und Strafe. Das Wesen des Todes ist, als nothwendige Folge der subjektiven Losreißung aus der Lebensgemeinschaft mit Gott, eine objektive innere und äußere Trennung von derselben, welche Gott schon diesseits, entsprechend aber auch jenseits über den Sünder verhängt. Jedoch beidemal gegenüber der adamitischen Sünde als solcher noch nicht in absoluter und unabänderlicher Weise, was erst gegenüber der in der Verwerfung Christi vollendeten Sünde eintritt. In diesem Sinne ist, was den jenseitigen Zustand betrifft, zwischen dem Hades und der Gehenna zu unterscheiden.

Fassen wir das Ergebniß der in den vorigen Paragraphen angestellten Erörterungen zusammen, so ist es in Betreff der ersten hier zu beantwortenden Frage, nach der Strafwürdigkeit der Menschen und damit zugleich nach der inneren Bedeutung der Strafe für den Sünder folgendes:

Die Sünde des ersten Menschen war, weil wider bestimmtes Gottesgebot in noch unverletztem Urstande willkürlich und eigenwillig begangen, von der Art, daß der Sünder verantwortlich dafür gemacht werden konnte und mußte, sie war also schuldbegründend im engeren Sinne und Strafe fordernd. Der Sünder als freiwilliger ist der vergeltenden Gerechtigkeit

der heiligen Liebe persönlich verhaftet und empfängt demgemäß sein Urtheil. Weil jedoch in dieser ersten Sünde zugleich noch ein wesentliches Moment der Unwissenheit und Unfreiheit lag (§ 32), so ist gleichwohl Adams Schuld und Verantwortlichkeit noch nicht die absolute, und entsprechend auch seine Strafe noch nicht, sondern beide vor der Hand nur relativ, bis auf eine spätere abschließende Entscheidungsepoche.

Die erste Sünde zieht in Folge des physisch-organischen Geschlechtszusammenhanges der Menschheit einerseits und des principiell organischen Karakters der Sünde andererseits einen allgemeinen und totalen Verderbenszustand der Menschheit in ethischer Hinsicht nach sich. Dieser als solcher ist, weil unfreiwillig überkommen, für die adamitische Nachkommenschaft nicht schuldbegründend im engeren, subjektiv persönlichen Sinne, sondern in dieser Beziehung, d. h. für die einzelnen Glieder dieses Geschlechtszusammenhanges, sofern sie andererseits die Bestimmung und Anlage zur ethischen Persönlichkeit in sich tragen, vielmehr wesentlich ein Leiden, Schicksal, Verhängniß, welches sie zu tragen haben, weil sie es vorfinden und nicht zu beseitigen vermögen, übrigens aber gerade im natürlichen Zustande als solchem ihrerseits nicht als Leiden, Last, empfinden und verstehen (*ἔζων ποτέ*, Röm. 7, 9; non inviti tales sumus), weil hier jene Anlage eben nur noch latente Potenz ist und fleischlicher Sinn und Trieb das Ich beherrscht. Entsprechend ist denn auch die metaphysische Folge dieses ethischen Gattungsverderbens, der Tod, welchem das adamitische Geschlecht unterliegt, in dieser Beziehung auf die einzelnen Glieder desselben als solche nicht sowohl Strafe, als vielmehr ebenfalls Schicksal, Verhängniß, ein Erbfluch, in Folge der thatsächlich vorhandenen Erbsünde, welcher wie mit organischer Nothwendigkeit, so auch nach Gottes freier Verfügung eintritt. Von Gottes Seite aber ist diese Verderbensfolge nun natürlich nicht ein mechanisch entfesselter und ungehemmter Schicksals-Fluch im Sinn des Fatums, nach glaubensloser heidnischer Vorstellung, — dieser Begriff ist vielmehr von vornherein ausgeschlossen durch den des persönlichen Gottes als der heiligen Liebe — sondern sofern dieser Gott Das, was an sich nur nothwendiges Ergebniß der obwaltenden Umstände ist, auch seinerseits so geschehen und bestehen läßt, ordnet er es damit eben frei ein in die höheren Plane seiner verborgenen Weisheit. Den Zweck, welchen er dabei im Auge hat, werden wir, soweit die evangelische Offenbarung uns einen Blick in diese Geheimnisse thun läßt, als einen doppelten bezeichnen dürfen. Einmal hat diese umfassende Todesherrschaft ihre objektive ethische Bedeutung als Zeugniß, nothwendige Manifestation seiner Heiligkeit in ihrer Wahrheit wider die Sünde und deren Wesen, sodann aber auch eine subjektive ethische, als pädagogische Liebes-Zucht gegen den Sünder. Denn der gesammte innere und äußere schmerzliche Druck dieses Leidens, wie er sich nach Gottes Ordnung und Wirkung dem Einzelnen schon in diesem Leben unausweichlich irgendwie zu fühlen gibt, soll ein Mittel werden, den Menschen aus diesem Zustande ererbter Natursündigkeit dessen innerstem Wesen nach befreien zu helfen und in letzter Instanz ihn so um so eher zu

bewahren vor dem unheilbaren Fall in die absolute Sünde (Röm. 11, 32). Man kann sonach in Beziehung auf dies gesammte Verhältniß von Erbsünde und Erbfluch der adamitischen Menschheit immerhin von einer Gesammtschuld im weiteren Sinne dieses Begriffes reden, an welcher auch der Einzelne unweigerlich seinen Theil hat, aber es hat dies immer nur den Sinn, daß diese geborene Sünderwelt als solche objektiv verdammlich ist vor dem heiligen Gott. Der Begriff der Schuld im eigentlichen und engeren, subjektiv-persönlichen Sinne dagegen hebt für den Einzelnen als solchen immer erst da an, wo ein eigenes freies Verhalten von seiner Seite vorliegt. Und dies tritt dadurch ein, daß Gott zu gleicher Zeit durch Zeugniß und Zug seiner positiven Gnaden-Offenbarungen dem Einzelnen auch direkt die Hand bietet, dieses Sündenstandes in irgend einem Maße los zu werden. Sofern er nun gleichwohl eigenwillig in demselben verharrt, oder sich immer tiefer in demselben verscharrt und verschanzt, wird in demselben Maße seine Sünde für ihn schuldbegründend im engeren Sinne und fordert Strafe. Denn hier lag in dem lebenskräftigen gnädigen Entgegenkommen Gottes die reale Möglichkeit für den Menschen, sich erwecken und überwinden zu lassen, er ist also für das Gegentheil persönlich verantwortlich. Weil jedoch die einmal vorhandene, so tief gewurzelte verkehrte Richtung und die damit unzertrennlich verbundene Verblendung dieses sich weisen und ziehen Lassen dem Menschen allerdings so erschwert, daß, abgesehen vom Evangelium, jedenfalls für den erwachsenen Menschen die Vermeidung eines jeden persönlichen Widerstrebens noch nicht möglich ist — denn die Art, wie Gott sich vor geschehener Sühne dem Menschen nur noch erweisen kann, in Gesetz und Verheißung, aber noch nicht erfüllend, ist ihrer Natur nach noch nicht durchgreifend wirksam (cf. § 39. 40) — weil also allem Widerstreben des außerevangelischen natürlichen Menschen, auch wo es im niederen Sinne schon ein persönliches, d. h. vergleichungsweise schon ein bewußtes und freies ist, doch noch immer ein Moment der Unwissenheit und Unfreiheit irgendwie anhaftet, so verspart die göttliche Liebesgerechtigkeit den Moment der entscheidenden und absoluten Strafdiktirung und Strafvollziehung auf die Zeit der letzten, absoluten und nun sieghaft wirkungskräftigen Gnadenoffenbarung in Christo und für deren absolute Verwerfung von Seiten der Einzelnen (Joh. 3, 17 ꝛc.).

So haben wir eine mehrfache Stufenleiter von individuellen Sündenzuständen und Schuldgraden, welche sich im Einzelnen durch menschliches Urtheil niemals speciell bestimmen läßt, — soweit sieht allein Gott, der Herzenskündiger — welcher aber nach der heiligen Angemessenheit alles Gerechtigkeitswaltens Gottes auch eine gleiche Mannigfaltigkeit der Strafe entspricht, die theils in dem äußeren Maße des Strafleidens objektiv (wovon nachher), theils in dem inneren Gewichte, der Bedeutung der Strafe für den Einzelnen subjektiv zum Ausdruck kommt. In Bezug zuerst auf den letzteren Punkt ist die Sachlage die, daß für die verschiedenen Zustände in verschiedenem Maße ein doppelter Karakter der im Allgemeinen äußerlich gleichen Folge der Sünde stattfindet,

indem dieselbe einmal in objektiv-principieller Beziehung für Alle in allen Gestalten Zeugniß der göttlichen Heiligkeit und somit Ausdruck seines Zornes wider die Sünde als solche ist, sodann aber in subjektiv-persönlicher Beziehung auf den einzelnen Sünder entweder mehr reinigendes Zucht-Leiden oder mehr richtendes Straf-Leiden, im Allgemeinen aber immer beides zugleich. Nur für den Sünder wider den heiligen Geist fällt der erstere Karakter ganz weg, für das unmündige Kind der zweite. Wie weit, wenigstens innerhalb der evangelischen Taufgnade, auch länger hinaus oder gar für immer ein solcher Zustand bewahrt werden kann, ist die schon oben berührte schwierige Frage, welche wir dort bejahen zu dürfen glaubten und dem begrifflichen Lehrzusammenhange nach bejahen müssen, während die Erfahrung der Natur der Sache nach nie evidente Beweise dafür ablegen kann und die Schrift sich nicht näher darüber ausspricht.

Um so klareren Bescheid gibt uns dieselbe dagegen auf die zweite hier zu erörternde Frage, nach der Strafe selbst, in ihrem Wesen und Umfang, und durch deren Beantwortung erhalten wir zugleich die nöthigen näheren Bestimmungen über die Mannigfaltigkeit im äußeren Maße der Strafe.

„Der Sünde Sold (ὀψώνια) ist der Tod", sagt Paulus in Uebereinstimmung mit der Genesis (Röm. 6, 23; Gen. 2, 17; 3, 3). Dies ὀψώνια ist der Wortbedeutung und dem Zusammenhang der Stelle zufolge, übereinstimmend mit unseren bisherigen Resultaten, keineswegs unmittelbar und ausschließlich soviel als richtende Strafe in dem oben bezeichneten bestimmten Sinne. Als solche wird der Tod dem Adam allerdings von der einen Seite auferlegt, aber auch für ihn geht die Bedeutung desselben, wie wir sehen, darin nicht auf, und noch weniger für das übrige Menschengeschlecht, wie, noch ganz abgesehen von den Christen, schon an des „gerechten" Abels gerade so besonders schwerem Tode unmittelbar klar wird. Und Gen. 2 ist der Tod ursprünglich nur als das nothwendige Consequens des Ungehorsams hingestellt. Eben dies ist es, was auch der paulinische Ausdruck zunächst aussagt: die Sünde, als ein harter Kriegsherr, zahlt ihre Knechte aus mit dem Tode. Dies thut sie aber mit Nothwendigkeit, weil sie, wie besonders Johannes uns lehrt, selbst die Wurzel und der Anfang des Todes, in ihrem innersten Wesen der geistige Tod ist.

Gott ist das absolute persönliche Leben, indem er im absoluten Sinne Geist und Liebe ist. Das persönliche Geschöpf Gottes hat sein Leben darin, daß es im kindlichen Gehorsam des Geistes und der Liebe bei ihm bleibt. Die Sünde aber ist die selbstsüchtige Losreißung aus dieser Gemeinschaft und damit auch vom Leben. Statt seiner Natur und Bestimmung nach im irdischen Leibe immer mehr Geist zu werden, indem er in seinem Herzen immer mehr Liebe wird, ist der Mensch als gefallener nun ethisch und metaphysisch Fleisch, in seinem sinnlich endlichen Dasein sklavisch gefangen. Damit ist ihm das Leben in ihm selbst und nach Außen hin abhanden gekommen. Mit der harmonischen Ordnung seines

innersten Wesens als Mikrokosmus ist das freie Gemeinschaftsband zwischen Seele und Leib zerrissen, die entgeistete Seele, an den Stoff versklavt, vermag denselben nicht mehr zu tragen und so verklärungsfähig zu machen, sondern muß ihn dem unvermeidlichen Gesetze seiner Vergänglichkeit überlassen. Sie ist aber so entgeistet, weil sie mit der Unterordnung unter den göttlichen Geist auch die Ordnung ihres Grundverhältnisses zum Schöpfer, als ihrem Lebensgrunde, verloren hat, damit aber auch sofort das rechte Verhältniß zu allem Mitgeschaffenen, also ihre gesammte makrokosmische Stellung und Haltung. Nach Oben und Außen, zu Gott wie zu den Mitmenschen und der Natur, ist nicht mehr die Geistesliebe das Band des Lebens und der Vollkommenheit, welches den Einzelnen an ihm selbst und im Ganzen trägt und so beim Leben erhält, sondern die Gottes- und Menschen-Feindschaft sinnlich selbstsüchtiger Gesinnung arbeitet fortwährend durch blinden Haß und Mord an der Zerstörung dieses vom Schöpfer gesetzten Lebenszusammenhanges im Ganzen, wie in allen seinen Gliedern, ohne doch irgend einem der von Gott gesetzten Objekte, — κτίσις = Personen und Ordnungen — eben weil sie von Gott sind, jemals wirklich und vollständig das Dasein nehmen zu können. In diesem tiefsten Sinne ist der Tod sonach der wesentliche und ewige Gegensatz des Lebens und nicht sowohl Aufhebung des Daseins schlechthin, als vielmehr ein qualvolles, weil von seinem Wurzelboden losgerissenes, in sich zerrüttetes und sich selbst zerfleischendes Dasein, welchem es zuletzt Gnade sein müßte, wenn es ihm möglich oder erlaubt wäre, sich selbst wirklich aufzuheben, oder es von Gott vernichtet würde.

Dies Wesen des Todes aber hat nun, sofern es in die Erscheinung tritt, seine Geschichte. Dem Wesen des Menschen und seines zeiträumlichen Daseins gemäß und mit der eben dadurch gegebenen allmählichen Entfaltung der Sünde nach den verschiedenen Momenten ihres Wesens gleichlaufend, entwickelt sich auch das des Todes, als Sündensoldes oder Sündenleibes, in einer Reihe von Gestaltungen und Stufen, und es ist mit der in der Zeit beginnenden und in die Ewigkeit auslaufenden Menschengeschichte nach eingetretenem Falle wie die Sündengeschichte, so auch die Todesgeschichte gegeben.

Diese ist einmal eine äußere, kosmische oder makrokosmische, sofern von der ersten Sünde (Röm. 5, 12 ff.) und dem ersten Todesurtheile aus die Herrschaft des Todes sich über das ganze Geschlecht verbreitet, auf diesem Wege in die mannigfaltigsten und immer tieferen Gestaltungen sich auseinanderlegt, theils überhaupt in der ganzen Menschheit, theils in einzelnen Nationen und Generationen, und am Ende nur in einer Allzerstörung des gesammten geschaffenen, und nicht neugeborenen, Lebens ihren Ausgang finden kann. Diese gesammttheilliche Entwickelung zu schildern, ist aber hier nicht der Ort. Ein entsetzliches Beispiel dieses lawinenartig fortschreitenden Unheils gibt die heilige Schrift an dem auserwählten aber bundbrüchigen Volke Israel nach der Masse, auf Grunde der alten Fluch-Weissagung Deuteron. 28. An dies Zeugniß

knüpft dann mit allgemeiner Beziehung auf die ganze Menschheit, sofern sie das nun für Alle gegründete neutestamentliche Heil verschmäht, die neutestamentliche Weissagung an, theils in den letzten Reden des Herrn (Matth. 24), theils und hauptsächlich in der Apocalypse mit ihren Verkündigungen einer Aufeinanderfolge immer mehr sich concentrirender göttlicher Gerichte. Was die Dogmatik davon aufzunehmen hat, gehört in die Eschatologie. Dagegen gehört hier in die Hamartiologie die andere innere, individuelle oder mikrokosmische Seite der Todesgeschichte, d. h. diejenige Folge von Graden und Stufen des Todes, welche im Verhältniß zu dem ethischen Gewichte der verschiedenen persönlichen Sündenzustände, namentlich zu dem wesentlichen und Hauptunterschiede der adamitischen und der diabolischen Sünde bei ein und demselben Subjekte eintritt. Und zwar ist es zunächst wiederum das erstere Gebiet, mit welchem wir es hier zu thun haben, das des „ersten Todes", wie wir dasselbe schon früher bezeichneten. Denn nur dies Gebiet läßt der Gründung eines neuen Heilslebens noch Raum übrig, zu dessen Schilderung diese unsere Lehre von der Sünde nur den Weg bahnen soll.

Dieser erste Tod ist, obwohl eben noch nicht der absolute, sondern nur ein relativer, dennoch, wie auch die „erste Sünde", ein totaler, d. h. dem Wesen des Menschen zufolge nicht nur ein diesseitiger, sondern auch ein jenseitiger. Der entscheidende Wendepunkt zwischen diesen beiden Erscheinungsformen ist die gewöhnlich im engeren äußerlichen Sinne Tod genannte Trennung von Seele und Leib im Sterben, ein für das nun einmal sinnlich-geistig angelegte menschliche Wesen unter allen Umständen schmerzvoller, ja entsetzlicher Vorgang. Er ist aber nur Endpunkt einer langen Reihe physisch psychischer Leiden, in deren weitverzweigtem Zusammenhang der durch die Sünde dem menschlichen Dasein eingepflanzte Todeskeim sich hienieden nach und nach auf schmerzliche Weise ausgebiert. Schmerzen und Krankheiten, Mangel und Mißhandlung, Entbehrung und Verlust des Liebsten auf Erden bilden eine Kette von Leiden, bei welchen die unmittelbar physische und äußere Schmerzempfindung oft noch viel leichter ertragen wird, als der psychische Schmerz um die tiefe Zerrüttung auch alles höheren, häuslichen und geselligen, socialen und nationalen, kurz humanen Lebens, welche der endlichen Zerreißung auch aller dieser Fäden durch den Tod vorangeht. Dies ist das diesseitige metaphysische Weltelend, sofern der Einzelne sein Theil daran hat, dessen Reflex in dem ungläubigen modernen Bewußtsein wir als jenen sentimentalen oder verzweifelnden „Weltschmerz" kennen, dem in unserer Zeit so manches zerrissene Gemüth erlegen ist.

Noch viel bitterer aber als dies ist das diesseitige ethische Todeselend, das pneumatische Leiden des inwendigen Menschen, welches sich zu jenem wie die Seele zum Leibe verhält. Das Erste ist hier die Ausgestaltung des tiefen ethischen Zwiespalts in jedem Einzelnen, zwischen dem Will und dem Soll, oder dem sinnlich selbstsüchtigen Willen des Fleisches und dem des Geistes, sofern dieser schon kraft göttlicher Gnadenwirkung erwacht ist. Dieser innere Kampf führt ja oft zu so heftigen Krisen,

daß der Mensch sich in der Verzweiflung vor der Zeit selbst das irdische Dasein nimmt, in der Hoffnung, dasselbe überhaupt vernichten zu können, oder gar auf diesem Wege einen besseren Zustand zu gewinnen. Und auch wo die Gnade und Wahrheit mehr den Sieg behält, fehlt es, laut Röm. 7 und der tausendfachen dies Zeugniß bestätigenden Erfahrung, nicht an dem bittersten Gefühl innerer Unseligkeit und Ohnmacht. Damit verbindet sich dann aber auch auf diesem pneumatisch-ethischen Gebiete eine entsprechende Zerrüttung des gegenseitigen Verhältnisses der Einzelnen zu einander, ein sich Hassen und Verachten, Verführen und Verderben, welches alle höhere ethische Gemeinschaft im Leben und Wirken vergiftet und untergräbt, oder eine falsche im innersten Grunde doch unreine Liebe, welche hintennach um so größere Entzweiung oder gemeinsames sittliches Elend zur Folge hat. Kurz in niederer und äußerer, wie in höherer und innerer Beziehung, im individuellen Leben und im weiteren Gebiete der Gemeinschaftsverhältnisse jeder Art herrscht statt einiger Mannigfaltigkeit Zerrissenheit und Isolirung, statt organischer Lebensfülle und Bewegung die chaotische oder erstarrte Desorganisation des Todes. Diesen diesseitigen Tod des natürlich sündigen Wesens haben auch diejenigen Alle an ihrem Theil irgendwie getragen, welche in Christo zum Leben hindurchgedrungen sind, so verschieden sonst im Einzelnen ihre äußeren und inneren Erfahrungen und Entwickelungen mögen gewesen sein (Joh. 5, 24. 1 Joh. 3, 14).

Diesem gesammten diesseitigen Zustande entspricht nun aber für Diejenigen, welche in demselben bis zum entscheidenden Augenblick des Sterbens geblieben sind, im Allgemeinen für alle nicht in Christo Neugeborenen, der Zustand, in den sie jenseits eintreten, der Aufenthalt im Scheol oder Hades (Jes. 57, 2; 38, 10. Hiob 3, 13. 17 ff. Ps. 6, 6; 115, 17. cf. Ps. 18, 6; 116, 3. 1 Petri 3, 19. Luc. 16, 23). Freilich ist die Lage der Einzelnen hier eine sehr verschiedene und sie kann im besten Falle als eine stille Ruhe gedacht werden (Luc. 16, 22: „Abrahams Schooß"), aber für Andere ist sie in demselben Maaße schon bestimmt Pein, ein Zustand, welcher den hienieden noch durch dies und das verhüllten Ruin des Daseins zur vollendeten und bitter empfundenen Thatsache macht, schmerzvoller als dies hienieden der Fall ist. Und im Allgemeinen bleibt, gerade für den natürlichen Menschen als solchen zumal, der nicht durch göttliche Gnadenzüge vorbereitender Art wenigstens zu einer entsprechenden Erweckung hindurchgedrungen ist, sondern als Kind der Welt hinübergeht, das Wesen dieses jenseitigen Zustandes immer Tod, Entbehrung des Lebens in noch höherem Grade als diesseits und nach allen Seiten hin. Es ist dies die organisch nothwendige (Jac. 1, 15), aber zugleich nach Gottes Willen sittlich geordnete Entwickelungsfolge, welcher sich außer der Gemeinschaft mit Christo kein Mensch entziehen kann; der Tod bleibt der Sünde Sold auch bis ins Jenseits hinüber.

Nur müssen wir uns nicht den Blick rauben lassen in die organische Fülle und Tiefe, welche der Begriff des θάνατος in der Schrift hat (1 Joh. 3, 14; 5, 16), und dürfen nicht mit der Kirchenlehre schon gleich hier, wo es sich zunächst nur noch um die natürliche oder adami-

tische Sünde handelt, die ganze Intensität des Begriffes geltend machen. Noch ganz abgesehen von den unlösbaren dogmatischen Schwierigkeiten und Widersprüchen, welche der kirchlichen Anschauung aus dieser Nichtunterscheidung erwachsen, hat sie in der That die Schrift alten und neuen Testamentes nicht für, sondern gegen sich. Es war auch hier die polemische Rücksicht auf den römischen Mißbrauch mit der Fegfeuerlehre, welcher ja den äußeren Anlaß des ganzen Reformationswerkes bildete, bei der Feststellung der evangelisch-kirchlichen Lehre von trübendem Einfluß, und die Scholastik war an und für sich mit ihrem limbus patrum und limbus infantum der biblischen Wahrheit näher als die protestantische Theologie mit ihrer „Hölle" als sofortigem und unabänderlichem Verdammungsort für alle Nicht-Erwählten oder Nicht-Begnadigten in Christo. Allerdings redet das neue Testament seltener vom Hades als von der Gehenna, aber theils doch auch, — was die lutherische Uebersetzung mit Unrecht verwischt, vgl. Luc. 16, 23; Matth. 11, 23; 16, 18. — anderntheils erläutert sich dies einfach aus dem praktischen Standpunkt, welchen das evangelische Zeugniß seiner Natur nach einnimmt. Für diesen liegt es ganz außer dem Gesichtskreis, daß Solchen, welchen Christus noch nicht nahe gekommen ist, zunächst eben nur der Hades sich aufthut, weil jeder Hörer des Zeugnisses von Christo als solcher sofort in die Lage versetzt ist, nur zwischen Leben und Tod im beidemal absoluten Sinne, zwischen Himmel und Hölle die Wahl zu haben (Marc. 9, 43 ff. cf. 16, 16). In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn Jesus in den Evangelien öfters, z. B. in der Bergpredigt (Matth. 5, 22. 29 ff.), so redet, als wenn auf jedes Sündethun unmittelbar die Gehenna folgen müßte. Ihm gegenüber wird das Beharren in der Sünde ein anderes, als es zuvor war in der Zeit der Unwissenheit. Und im erhabenen Lichte dieser vollen Gnade und Wahrheit in Ihm redet der Herr dann in solchen Stellen zugleich von dem objektiven, principiellen Standpunkte aus, wo an und für sich das eine und gleiche Wesen der Sünde auch nur eine gleiche Folge und Strafe derselben zuläßt. Aber dies ist dann auch nur die „gesetzliche" Basis des Evangeliums, wie die sinaitische Gesetzgebung sie bildet für die prophetische Verheißungsgnade. Dies gilt namentlich von der Bergpredigt. Im Blick auf die wirklich thatsächliche Strafverhängung dagegen wird die absolute Verdammniß ganz anders, eben durch die Verhärtung gegen die Gnade des Evangeliums, motivirt (Matth. 7, 22. 23; 12, 32 u. ö.) und auf der anderen Seite auch den schweren Sündern der vorchristlichen Zeit eine mögliche Errettung aus ihrer Hadeszucht nicht abgesprochen (1 Petri 3, 19; cf. Matth. 11, 22. 24).

Es ist mit dieser organischen Stufenfolge in der Entwickelung des Todes ebenso, wie mit dem Correlatbegriff der Teufelsknechtschaft, welche mehrfach im neuen Testament als ebenfalls eine Aeußerungsweise des von Gott losgerissenen Todeszustandes des Sünders auftritt, und besonders Hebr. 2, 14 so unmittelbar damit verbunden ist. Wir haben

auch in Beziehung auf diese Gebundenheit an des Satans Gewalt die gleichen Stufen geltend machen müssen (cf. § 31), welche sich je nach dem Grade der sündigen Entwickelung des Einzelnen bestimmen, und haben hier das bestimmte Zeugniß der Schrift, daß Gott den Sünder erst dann absolut mit dem Teufel verkettet, wenn er durch die gleiche absolute Sünde sich auch der gleichen absoluten Verdammniß schuldig gemacht hat, und das nicht nach dem Tode des Einzelnen, sondern dereinst nach dem Endegericht, wo die ethische Entwickelung zu ihrem Schluß gekommen ist (Matth. 25, 41; Apoc. 19, 20; 20, 10. 15; 21, 8).

Nur in dem gleichen Sinne können wir endlich auch den biblischen Begriff der ὀργή richtig verstehen, welcher den inneren Grund alles dieses die Sünde heimsuchenden Handelns Gottes bildet. Dieser Zorn Gottes ist — im anthropopathisch concreten Ausdruck des Gedankens — nach der objektiv principiellen Seite die nothwendige thatsächliche Reaktion seiner heiligen Liebe gegenüber der Sünde als ἀνομία, und insofern Richter-Zorn. Als solcher wird er sich auch im absoluten und ausschließlichen Sinne an Denen erweisen, welche, ganz in der Sünde aufgegangen, dies Princip sich persönlich frei und vollständig angeeignet haben (Röm. 2, 8; 5, 9), und schon jetzt hat er diese Bedeutung auch für Solche, bei denen dies noch nicht der Fall ist, insofern als sie eben wenigstens relativ doch schon persönlich in das sündige Princip eingegangen sind, und gegenüber diesem Princip selbst, sofern es an ihnen überhaupt zur Erscheinung kommt (Röm. 1, 18; cf. Joh. 3, 36; Eph. 2, 3). Zu gleicher Zeit aber ist der Zorn Gottes rücksichtlich dieser Personen, sofern sie doch noch von dem Princip unterscheidbar und lösbar sind, ebenso sehr pädagogischer Natur, nicht sowohl Richter- als vielmehr Vaterzorn der heiligen Liebe, welche nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe (cf. Eph. 2, 4 neben V. 3; und Spangenberg, Idea f. frr. § 78). Unter diesem Gesichtspunkt ist denn das gesammte göttliche Strafwalten im „ersten Tode" zugleich auch immer noch zu betrachten als ein großer Zuchtorganismus der heiligen Liebe auf ein noch mögliches Heil. Jener gesammte innere und äußere diesseitige Tod mit dem lang vorausgesehenen und vorausempfundenen Sterben an seinem Ende soll wo möglich mit dazu helfen, daß der Eingang in den jenseitigen Hadeszustand nicht ein unerweckter, beziehungsweise ungläubiger sei, ja man muß sogar bekennen, daß gerade ein früher Tod unter gewissen Umständen — so gewiß er unter anderen Strafe ist (cf. Acta 5, 5; 1 Corinth. 11, 30?) — auch ein gnadenreiches Bewahrungsmittel vor härterer Seelengefahr in diesem Leben sein soll, und so manchmal verhältnißmäßig als ein Segen betrachtet werden muß. Wenn die Heiden mit einer tiefen Ahnung sagten: „Wen die Götter lieben, der stirbt jung" — vergl. jene schöne Erzählung von den zwei Söhnen der Priesterin, die im Tempel entschliefen — so hat dies in der That seine noch höhere Wahrheit im Lichte der Offenbarung des θεὸς ἀγάπη, unbeschadet alles der Heidenwelt freilich wenig erschlossenen Ernstes oder Zornes Gottes wider die Sünde. Nur so löst

sich so manches sonst tiefdunkele Räthsel göttlicher Führung mit menschlichem Leben und Sterben [1]). Ebenso nun soll endlich auch der jenseitige Hadesstand mit dem, was er gibt — an Erkenntniß und Empfindung der eigenen Ohnmacht, Sünde und Schuld — und nicht gibt — an Befriedigung des tiefen Lebens- und Seligkeitsbedürfnisses — ein Mittel werden, um vor dem rettungslosen Fall in das ewige Verderben der Gehenna zu bewahren und, wofern eine wahre Bekehrung hienieden noch nicht hatte stattfinden können, vielmehr zuzubereiten und tüchtig zu machen zum Eingang in das Gnadenreich Christi, der die Versöhnung ist für die Sünde aller Welt und auch in jenem Leben die Wirksamkeit seiner großen Heilsthat unter den gehörigen ethischen Bedingungen noch immer fortgehen läßt bis zum letzten Entscheidungstage, dem Endegericht.

So zeigt uns die Lehre von der Sünde, vom ersten Anfangspunkt bis in ihr letztes Ende, innig verbunden mit der Lehre von der Schöpfung und vom Urstande, wie mit der Lehre von Gottes ewigem Wesen selbst, einen großen in sich fest und heilig geschlossenen aber ebenso auch frei und lebensvoll mannigfaltigen Zusammenhang ethisch-organischer Principien, und nur dessen klares und sicheres Verständniß vermag den hellen Zeugnissen der heiligen Schrift und der Erfahrung, wie den Postulaten des geisterleuchteten Denkens nach allen Seiten hin wahrhaft gerecht zu werden.

---

[1]) Vgl. Matth. 2, 16; Luc. 13, 2 und den höchst eigenthümlichen Fall des Usa, 2 Sam. 6, 6, der offenbar eine wesentlich nur pädagogisch ökonomische Bedeutung hat.

Dritter Theil.

Die Theanthropologie oder Soteriologie, die Lehre vom Heil.

Vorbemerkung.

Was die gegebene Ueberschrift dieses Theils betrifft, so setzen wir die Bezeichnung Soteriologie hinzu, um daran zu erinnern, daß es sich hier in dem auf die Theologie und Anthropologie folgenden dritten Lehrzusammenhang eben um die Wiederherstellung des gefallenen Menschen, um das Heil des Sünders in Christo handelt. Der Inhalt dieses Theils wird denn auch zur Genüge zeigen, daß es uns hier so wenig, als bei dem zweiten, um eine bloß speculative oder mystische Theorie der Vereinigung des Menschen mit Gott zu thun ist. Wie wir dort den realen Verhältnissen und praktischen Bedürfnissen der sündigen Menschheit alles Recht gelassen haben, so werden wir es auch hier thun. Dagegen ist für das wissenschaftliche System als solches und dessen einheitliche Gliederung klar, daß die Bezeichnung des dritten Theiles als der Theanthropologie neben der Theologie und Anthropologie logisch betrachtet die richtigere ist. Und zu dem formalen Gesichtspunkt kommt hier auch der materiale. Es ist Recht und Pflicht der christlichen Glaubensgnosis ihren großen Gegenstand doch nicht nur im Blick auf die praktisch soteriologischen Verhältnisse zu fassen, sondern so, daß auch die ewigen urbildlichen Verhältnisse in Gott und in seiner Schöpfung sammt deren dereinstiger ewiger Vollendung nach Ueberwindung der Sünde und des Todes zu Recht und Ausdruck gelangen. In diesem Lichte war uns von Anfang unserer Betrachtung an die Gemeinschaft des Menschen mit Gott Centrum und Ziel des Ganzen. Deren Realisirung ist, wie nun weiter zu

zeigen, begründet in der Person des Gottmenschen und die reife Frucht seines weltumfassenden Heilswerkes ist keine andere, als die Neuschöpfung der Menschheit aus dem Geiste zu einer nach seinem Bilde gestalteten Gemeine von Gottesmenschen. Den Theantropismus in diesem urbildlichen und abbildlichen Sinne bezeichneten wir schon früher als die specifische Grundidee des Evangeliums, durch welche jeder einzelne Punkt in dessen ganzem Lebenszusammenhange organisch bestimmt sei. Diesem allbeherrschenden Grundprincip können wir aber in keiner anderen Weise so getreu bleiben, als wenn wir diesem dritten Theile eben diese Ueberschrift geben und dürfen nach dem Gesagten hoffen, dabei vor verwirrenden Mißverständnissen gesichert zu sein.

Erste Abtheilung.

Die Begründung des Heils in dem Gottmenschen.

Erster Abschnitt.

Der ewige Rathschluß Gottes zum Heil der Menschheit in Christo.

§ 37.

Gottes ewiger Gnadenrath in Christo.

Gottes heilige Liebe hat von Ewigkeit her den Gnadenrath gefaßt, die im Sohne geschaffene und bestehende Welt, als abgefallene aber der Heilung noch fähige, auch in Ihm und für Ihn wieder herzustellen, zu Gottes Ehre und der Menschen Seligkeit.

Die Menschheit hatte sich von Gott losgerissen; zunächst der erste Mensch, aber in Folge davon verharrt das ganze Geschlecht, wie es als Ein organisches Ganze genetisch aus jenem hervorgeht, in dieser gegebenen centrifugalen Richtung. Die heilige Liebe Gottes kann sich selbst nicht leugnen, sondern muß diesem Angriffe gegenüber sich heilig bewahren und erweiset daher ihren Zorn über die sündige Welt, aber ebensowenig kann sie sich nach der andern Seite hin leugnen, daß sie sich nicht heilig mittheilen sollte durch Gnade, soweit nur in dem Gefallenen noch ein Punkt ist, von welchem aus seine Wiedergewinnung und Herstellung ethisch möglich ist. Und dies ist, wie wir gesehen haben, bei der adamitischen Sünderwelt, im Unterschiede von den gefallenen Engeln, der Fall. In Beziehung auf diese weiß daher die Schrift nur von einem endlichen absoluten Verdammungsgericht, in Beziehung auf jene verkündet sie vor der Hand die Gnadenbotschaft des Heils, welches die ewige Liebe gestiftet hat.

Diese heilige Liebe auf Gottes Seite und das Moment der Unwissenheit und Unfreiheit in der Sünde der Menschheit, worin die Erlösungsfähigkeit liegt, auf ihrer Seite — dies ist das verborgene Doppelcentrum, um welches, nachdem einmal der selig geschlossene Kreis des ursprünglichen, einheitlichen Gemeinschaftslebens zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe zerrissen, das „Paradies“ zerstört ist, durch die ewige Barmherzigkeit und mannigfaltige Weisheit der göttlichen Liebe eine neue Bahn beschrieben wird, welche das Verlorene wiederbringt, den Bruch des Lebens heilt. Und je mehr durch den umspannenden Lauf der Gottesgnade, Stufe um Stufe, Licht und Leben in die Todesnacht der Menschheit strömt, und aus ihrem Dunkel den Morgenglanz der Empfänglichkeit, der heiligen Sehnsucht nach dem verlorenen Lebensparadiese hervorruft, desto näher rücken einander die beiden Punkte, die erlösungschaffende Gottesliebe und das erlösungsfähige Sünderherz, der Sünderheiland und der arme Sünder, bis endlich ein neuer ewiger Tag, dem keine Nacht mehr folgt, das lichte Vollendungsziel des weltumfassenden Heilswerkes, den ursprünglichen Lebenskreis zu seiner jetzt nur um so reicher entfalteten und herrlicher erfüllten Einheit, der vollkommenen Liebes- und Lebenseinigkeit Aller in Gott — mit Gott und wie Gott — wieder hergestellt hat (Joh. 17, 21; 1 Cor. 15, 28).

Das ist der große Gegenstand der Lehre vom Heil, oder der neuen gottmenschlichen Lebensgründung in Christo.

Der Ursprung dieses Heilswerkes ist nach dem Gesagten allein bei Gott, in dem Gnadenrath seiner erbarmenden Liebe (Eph. 2, 4. 7). Dieser ist als solcher, wie alles Leben und Wirken der Liebe, ein freier, nicht nur bezüglich des Empfängers, welchem er als „freie Gnade“ ohne sein Zuthun entgegentritt (ibid. v. 8—10), sondern auch bezüglich des Urhebers. Daher erscheint wie die erste (Gen. 1, 26), so auch diese zweite oder Neu-Schöpfung der Menschheit als ein freies zu Rathegehen Gottes mit sich, als Rathschluß, Vorsatz aus allereigenster freier Willensbestimmung (*βουλὴ τοῦ θελήματος, πρόθεσις; εὐδοκία τοῦ θελήματος*, Eph. 3, 11; 1, 5. 9). Aber zu gleicher Zeit ist, wie wir wissen, alles Leben und Wirken der Liebe ebensosehr ein in sich nothwendiges und dies hat seine Geltung auch hier. Inwiefern im Blick auf den Empfänger eine Aufforderung für die heilige Liebe zum Heilswerke vorliegt, welche für sie zur Nothwendigkeit wird, haben wir uns vorher ausgesprochen und kommen darauf in § 38 zurück. Hier aber haben wir die andere Seite, die göttliche Nothwendigkeit dieses Liebeswerkes ad intra, hervorzuheben und die immanenten Verhältnisse seiner Begründung in Gott selbst nach der Schrift näher zu bestimmen. Da lernen wir, daß der göttliche Gnadenrath schon in seinem ersten Ursprung in Christo beruhe und Paulus erläutert dies näher, übereinstimmend mit Johannes (Eph. 1, 4; 3, 11; Col. 1, 15 ꝛc.; Joh. 1, 1—4). Im Sohne ist Alles geschaffen und bestehet in ihm, sein Abbild ist der Mensch zunächst und in ihrer Weise mittelbar die ganze Schöpfung. Wenn daher Gott die Welt auch als gefallene nicht lassen will und kann, so geschieht

dies in letzter Instanz darum, weil sie des Sohnes ist, noch irgend wie auch jetzt in oder an ihm, und der in und über ihr. Dieselbe Liebe des Vaters, die vom Sohne als seinem Ebenbilde nicht läßt, läßt auch von dessen Abbilde nicht, und dieselbe Liebe des Sohnes, die vom Vater als seinem Urbilde nicht läßt, läßt auch von dem Geschaffenen nicht, — beides, sofern nur noch irgend eine Spur des Bildes an demselben ist, in welchem der Sohn seine Herrlichkeit vom Vater ursprünglich über die Menschheit ausgegossen hatte. In der ewigen trinitarischen Liebe Gottes ruht auch all' seine zeitliche Liebesoffenbarung, wie die schöpferische, so auch die erlösende, und für beide ist darum Christus, der ewige Sohn, nicht nur vorübergehendes Werkzeug, sondern währender Grund und bleibendes Ziel.

Eben darum ist denn auch dieser Gnadenrath Gottes in Christo wesentlich ein ewiger, die *πρόθεσις τῶν αἰώνων* (Matth. 25, 34; Eph. 3, 11; 1, 4). Die Gnade, das Heil, ist — wenn man so sagen will — älter als die Sünde, welche durch jene wieder aufgehoben werden soll. Darin liegt erstens, wie wir dies schon nach den allgemeinen Bestimmungen über das Wesen Gottes sagen müssen, daß auch die Sünde als freie That der Menschen von vornherein mit aufgenommen ist in den göttlichen Weltplan, wie sie selbstverständlich von Gott ewig „vorher"-gewußt war.

Dies hat denn jedenfalls für den Glauben, der sich in Anbetracht der Schranken menschlicher Erkenntniß zu bescheiden weiß, seine wesentliche apologetische Geltung in Beziehung auf Gott. Gelänge uns auch gar keine Theodicee für das Denken in Betreff der Sünde, so kann doch der Glaube als solcher in diesem ausdrücklichen Zeugniß der Schrift allezeit ausruhen, in Erwartung eines künftigen Schauens.

Und weil es nun der ewige Liebes-Rath ist, in welchen auch diese tiefe Störung so mit aufgenommen ist, liegt darin für uns zweitens auch die bestimmte Andeutung, daß die Aufhebung derselben nicht nur überhaupt „zur Ehre Gottes", im niederen Sinne des abstrakten Allmachts- oder Gerechtigkeits-Begriffes vorgesehen ist, sondern auch als eine wesentlich gnädige und selige, zur Ehre Gottes in seinem wahren Wesen als heilige Liebe, also zur Seligkeit des Geschöpfes. Dies ist wiederum dem Glauben als solchem gewiß, zwar nicht in dem Sinne, daß nun nothwendig alle Menschen müßten wieder gewonnen werden, was vielmehr das ethische Grundverhältniß verletzen, ja aufheben würde (Gal. 3, 22: *τοῖς πιστεύουσι*), aber doch so, daß andererseits auch nicht etwa nur eine ganz geringe, vergleichungsweise verschwindende, *ἐκλογή* selig würde, die bei weitem überwiegende Masse aber verdammt, was die Idee Gottes so sehr als das Zeugniß der Schrift wider sich haben würde (Röm. 5, 18. 19; 11, 32). Vielmehr darf der Glaube sich hoffnungsvoll dessen getrösten, daß eine verhältnißmäßig sehr große Zahl von Sündern durch die Wunderweisheit der göttlichen Liebe noch zum Heil werde gebracht werden, und das ist's, was Paulus in staunender Anbetung verehrt und preist (Röm. 11, 33 — 36; vgl. Abth. 4).

Um so mehr aber dürfen wir drittens behaupten, daß diese Aufhebung der Störung nicht nur die einfache Wiederherstellung dessen in sich schließt, was am Anfang war, sondern als die durch Aufhebung der Negation verstärkte Position wie extensiv, so intensiv etwas noch Herrlicheres zu Wege bringt. Dies ist des Paulus Gesichtspunkt insonderheit Röm. 5, 15—20, wo er sich bemüht zu zeigen, daß die Wiederherstellung der Menschheit in majorem Dei gloriam, et majorem hominum beatitudinem ausschlage. Allerdings kann dies nicht in dem Sinne gelten, daß der durch das Evangelium begründete Stand der Gottesgemeinschaft an und für sich, objektiv betrachtet, ein vollendeterer wäre, als ohne die Sünde das Ziel der menschlichen Entwickelung würde gewesen sein, denn sonst würde folgen, daß Gott dem Menschen ein höchstes Gut, dessen dieser an sich fähig ist, auf dem geraden Wege nicht habe können oder wollen zu Theil werden lassen, es hätte dazu erst der Sünde bedurft, was der Grundidee des göttlichen Wesens und Wirkens, in metaphysischer und ethischer Hinsicht, durchaus widerspricht. Ein objektiver und extensiver Fortschritt kann nur behauptet werden, wenn man das, was in Christo dem Menschen auch nur diesseits verliehen wird, mit dem vergleicht, was am ersten Anfang der hernach unterbrochenen Entwickelung im Paradiese vorhanden war. Aber dies war eben, wie wir klar erkannten, auch nur ein Anfang, dem noch sehr viel, ja das Wesentliche, fehlte. Dagegen gilt jener Satz allerdings unter dem subjektiven Gesichtspunkte, was die Modalität der durch das Evangelium eingetretenen Lebensentfaltung und Lebensseligkeit betrifft, sowohl in Beziehung auf Gott, dessen Liebesoffenbarung im Lichte des Kreuzes nun in einer viel größeren Intensität sich erschließt, als ohne die Sünde jemals hätte können gedacht oder geahnt werden, als auch in Beziehung auf die Menschen, welche entsprechend in dem Anschauen und Genuß dieser Gnadenfülle, auf dem dunkelen Grunde der thatsächlich erfahrenen eigenen Unwürdigkeit und natürlichen Unempfänglichkeit dafür, einer um so tieferen Seligkeit sich freuen dürfen, welche ihnen gerade in dieser Gestalt sonst auch nicht hätte in den Sinn kommen können. Wir haben schon in § 32 einige Ahnungen über die denkbare verborgene Gottesökonomie mit dieser Gestalt der menschlichen Entwickelung ausgesprochen, nach dem dortigen Zusammenhang unter dem mehr negativen Gesichtspunkte der Bewahrung vor noch größerem Unheil, mit Berufung auf Röm. 11, 32. Hier tritt uns die positive Seite dieses Gedankens entgegen und die frohe Lobpreisung des Apostels über die Wunderweisheit der göttlichen Gnadenführung an dieser Stelle, wie an den angeführten verwandten in Cap. 5, läßt uns allerdings wohl nicht mit Unrecht vermuthen, daß er von einer ähnlichen Anschauung ausgegangen ist, wie dieselbe, nach beiden Seiten hin, auch Zinzendorf [1]) mit Erinnerung an des Augustin Paradoxon vom „seligen Falle", mehrfach ausspricht. Aber er kann, wie auch wir unserer-

[1]) Vgl. die früher angeführten Stellen aus seinen Reden in den Auszügen von Gottfr. Clemens.

seits, mit freilich noch viel größerem Rechte einem solchen Gedanken nachgehen, weil er jedes dunkele prädestinatianisch willkürliche Element, welches jenes Wort im Munde Augustins so tief beeinträchtigt, und im Grunde aller Wahrheit beraubt, vielmehr zuversichtlich beseitigt auf Grunde des unverkürzten Zeugnisses der Schrift von der wesentlichen Allgemeinheit dieses ewigen Gnadenrathes Gottes in Christo.

Diese in das rechte Licht zu setzen, ist die Aufgabe unserer nun folgenden Erörterung.

---

§ 38.

Das Heil der Menschheit.

Der Heilsrathschluß Gottes ist von seiner Seite ein ganz allgemeiner, auf die ganze Menschheit als solche bezüglich, aber gleichwohl, was den Erfolg für den Einzelnen betrifft, auf bestimmte Weise geordnet, d. h. an Christum und dessen persönliche Aneignung im Glauben gebunden. Wenn die Schrift den beschränkten Erfolg hie und da dem Wortlaute nach schon in die göttliche Absicht zurückverlegt, so geschieht dies theils nur um zu bezeugen, daß auch hier der oberste Satz von der freien Allmacht und Gnade Gottes unangetastet bleiben müsse, theils weil das in dem Gesammtverhältniß der ewigen zur endlichen Ursächlichkeit liegende Geheimniß auch eine solche Anschauungsweise erlaubt, so lang dieselbe nur nicht ihrer Ergänzung und näheren Bestimmung durch die entgegengesetzte beraubt und dadurch falsch wird.

Das Heil der Menschheit gaben wir in der Ueberschrift dieses Abschnittes an als das Ziel des ewigen Gnadenrathes Gottes in Christo, und es ist dies die unbezweifelte Lehre der Schrift gerade unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Willensabsicht (Ezech. 18, 32; 33, 11; Joh. 3, 16; 12, 32; Matth. 23, 37; Röm. 5, 18. 19; 11, 32; 1 Tim. 2, 4; Tit. 2, 11; 1 Joh. 2, 2; cf. 2 Petr. 3, 9). Gottes ewige heilige Liebe an sich kann auch (siehe den vorhergehenden Paragraphen) durchaus keine andere sein als eine allgemeine, sie müßte sich denn selbst leugnen. Aber freilich ist dieser allgemeine Gnadenwille der heiligen Liebe, welche die Wahrheit als ihre unverbrüchliche Lebensnorm in sich trägt, eine voluntas ordinata, conditionata, in objektiver Hinsicht, sofern nur in Christo, dem Gottmenschen, das Heil gedacht und gegründet ist und daher auch durch ihn allein erlangt werden kann; — in subjektiver Hinsicht, indem dies für das persönliche Geschöpf nicht ohne dessen Freiheit, in der Form willigen Empfangens, d. h. durch den Glauben

möglich ist. Warum beidemal dies der einzig mögliche Weg ist, und wie diese doppelte Bedingtheit des Heils eine im innersten Wesen so tief einheitliche, in Einer allgemeinen Grundidee wurzelnde ist, das werden wir weiterhin zu zeigen haben. Hier genüge einstweilen die Erinnerung daran, wie beides jedenfalls ebenso bestimmt Lehre der Schrift ist, als die Allgemeinheit der Bestimmung dieses Heils an und für sich (Joh. 17, 3; Acta 4, 12; 1 Tim. 2, 5 ꝛc.; [Matth. 23, 37;] Marc. 16, 16; Röm. 1, 16; 3, 22; 9, 32; 10, 13 ꝛc.; Gal. 3, 22).

Die Folge dieses Verhältnisses ist nun mit Nothwendigkeit die Möglichkeit und, wie Erfahrung und Schrift vielfach bezeugen, thatsächlich auch die Wirklichkeit eines Widerspruchs zwischen jener Absicht Gottes und dem Erfolge (2 Thess. 2, 10 ꝛc.; 3, 2), und dieser ist denn von jeher gerade dem religiösen Interesse, zumal wenn es, wie vornehmlich das orientalische, ein im besonderen Sinne theologisch bestimmtes ist, ein schwerer Stein des Anstoßes gewesen. Kraft dieses vorwaltenden Interesses für die „Rettung göttlicher Ehre“ gestaltet sich daraus eine umgekehrte Betrachtungsweise, welche vielmehr von dem Erfolge auf die Absicht zurückschließt und diese, weil jener es ist, zu einer partikulären macht, wobei dann jeder dadurch etwa erregte Zweifel an der göttlichen Liebe und Gnadengerechtigkeit in Beziehung auf das Heil der Geschöpfe niedergeschlagen wird durch den Hinweis auf das Verhältniß von Geschöpf und Schöpfer, als dem Allmächtigen (cf. Röm. 9, 20) und das Denken abschließt in dem unerforschlichen Urgrunde der göttlichen Absolutheit und Allursächlichkeit.

Aber auch wo dies speciell theologische Interesse nicht so ausschließlich vorwaltet, sondern ein wesentlich soteriologisches sich damit verbindet oder allein bestimmend ist, finden wir Aehnliches. Hier veranlaßte das bald mehr theoretische, bald rein praktische Bedürfniß die unbedingte freie Gnade Gottes in Ertheilung des Heils an den Sünder und die gänzliche Verdienstlosigkeit des Menschen recht vollständig zu sichern, zu einer ähnlichen Betrachtungsweise, weil man meint, diesen Zweck nur so erreichen zu können und obendrein durch manche Schriftzeugnisse sich deutlich dahin gewiesen glaubt. Nur ist es auf diesem in letzter Instanz immer weniger speculativen als praktisch bestimmten Standpunkt vielmehr die göttliche Strafgerechtigkeit im Verhältniß zur absoluten Sündenschuld des Menschen, welche den herrschenden Grundgedanken ausmacht, und nicht jener allgemeine Begriff der Absolutheit Gottes.

Bei beiden verwandten Anschauungsweisen kann dann, wenn das Denken doch nicht völlig abzuschließen vermag mit der uranfänglichen Bestimmung eines großen Theils der Geschöpfe zum Verderben oder doch der endgültigen Belassung in demselben nach eingetretenem Sündenfalle, der Ausweg genommen werden, daß man den erfahrungsmäßigen Widerspruch zwischen einer allgemeinen göttlichen Liebesabsicht und dem Erfolge nur als einen zeitlichen ansieht und mit der ersteren zugleich eine endliche wirkliche Beseligung Aller, die sog. ἀποκατάστασις πάντων, behauptet. Dies Letztere that bekanntlich, ohne im Uebrigen diesen Satz von der Unfreiheit

des Menschen und Sünders im eigentlichen Sinne zu dem seinigen zu machen, schon Origenes und in ähnlicher Weise unter den Neueren der ihm vielfach verwandte Schleiermacher. Wir kommen auf diese Frage später zurück (cf. § 80). Die Kirchenlehre hat diesen Ausweg jederzeit und mit gutem Grunde verworfen, weil er die Schrift wirklich nicht für sich hat.

Dagegen hat jene eigentliche deterministische Betrachtungsweise in ihren verschiedenen Schattirungen sich zu verschiedenen Zeiten nach dem Vorgang bedeutender kirchlicher Persönlichkeiten mehrfach in der Kirche Eingang zu verschaffen gewußt und, wenn auch nie ohne Widerspruch und entschiedenen Dissensus der Mehrzahl, zeit- und strichweise eine große Macht über das christliche Bewußtsein geübt, ja wir müssen sagen, daß dasselbe oft gerade da, wo es am tiefsten und energischsten ist, einen besonderen Zug zu derselben verräth und jedenfalls erst nach sehr gründlicher Auseinandersetzung mit derselben mit Freiheit und Zuversicht einen anderen Standpunkt einzunehmen vermag.

Bei der älteren griechischen Theologie, welche einen so hohen Begriff von der menschlichen Persönlichkeit und Freiheit — *τὸ αὐτεξούσιον, τὸ ἐφ' ἡμῖν* — und eine minder tiefe Vorstellung von der gänzlichen sündlichen Verdorbenheit des Menschen hatte, fand sie keinen Anklang und auch die frühere abendländische Theologie steht noch wesentlich auf demselben Grunde. Dagegen war es bekanntlich Augustin in seinem Gegensatz gegen Pelagius, welcher den entscheidenden Anstoß nach der anderen Seite hin gab, und das so nachhaltig, daß, obwol die herrschende Richtung in der Kirche die augustinische Prädestinationslehre im 9ten Jahrhundert (in der Person Gottschalks) ausdrücklich verwarf, und weder die Scholastik noch die Mystik im Allgemeinen ihr huldigten, doch spätere Regungen eines tieferen christlichen Lebens im Mittelalter sich vielfach demselben wieder zuwandten, bis endlich die reformatorische Theologie des 16ten Jahrhunderts, wie sie überhaupt bei ihrem Kampfe gegen den scholastischen Pelagianismus so ganz auf Augustin sich stützte, diese Lehre von der unbedingten göttlichen Gnadenwahl mit erneuter Energie und Consequenz hervorhob. Und zwar finden wir gerade bei den Urhebern des Reformationswerkes, auch auf deutscher Seite wenigstens am Anfang, ein entschiedenes Hinausgehen über die augustinischen Bestimmungen.

Bei Augustin selbst nämlich hatte die Lehre von der Prädestination, obwol er sich nicht scheute, auch die entsprechende Reprobation nach der negativen Seite hin consequent daneben zu stellen, doch entschieden den zweiten von den beiden vorhergeschilderten Karakteren, d. h. sie war die sog. infralapsarische, wobei für Adam die volle Geltung der formalen Freiheit in Anspruch genommen wird und erst für die Sünder nach diesem ersten, von Gott nur vorausgesehenen, aber nicht vorausbestimmten Falle eine Vorausbestimmung Einiger zur Seligkeit eintritt, neben welcher die Reprobation Anderer doch immer nur als die einfache Belassung in dem selbstverschuldeten Verderben erscheint. Dagegen sehen wir die Reformatoren fast sämmtlich, wenigstens die Hauptpersonen am Anfang der Be-

wegung, wenngleich in verschiedener Art und Maße, über Augustins Infralapsarismus hinaus zu der supralapsarischen theologisch speculativen Anschauung fortschreiten, welche alle menschliche Freiheit von vornherein leugnet, weil das Geschöpf doch nur Thon sei in des Töpfers Hand, und daher auch auf Adams Sünde schon dieselbe Kategorie göttlicher necessitirender Bestimmung anwendet, wie auf das weitere Schicksal aller einzelnen Glieder der adamitischen Menschheit. Besonders ist dies auf schweizerischer Seite der Fall, bei Zwingli, wie es scheint, am meisten aus rein speculativem Motiv, noch schärfer betont und systematisch durchgeführt und hier zugleich aus einem sehr starken antipelagianischen ethischen Interesse, bei Calvin [1]) und ebenso bei Beza. Aber auch auf deutscher Seite ist gerade Luther — de servo urbitrio — einer der schärfsten Vertreter dieser Ansicht, nur nicht in jener bei den Schweizern vorwiegenden rationellen Weise, welcher die göttliche Thätigkeit als eine aprioristisch transcendente erscheint, sondern mehr nach der Weise jener mystischen, eher zu pantheistischen Anschauungen geneigten Theologie, welche das göttliche Wesen und Wirken so gern als den allbestimmenden immanenten Grund alles geschaffenen Lebens auffaßt. Sogar Melanchthon ist am Anfang so von Luther beeinflußt, daß er in den ersten Ausgaben seiner loci -- den Hypotypposen, von 1521 — 25, wie in einem früheren Entwurf zu denselben: lucubratiuncula communissimos rerum theologicarum locos complectens, von 1520 oder 21 init. — einen wesentlich verwandten Standpunkt einnimmt [2]). Während jedoch Luther noch 1537 [3]) sich gerade zu jenem Werk gegen Erasmus mit besonderem Nachdruck, allein unter allen seinen übrigen Schriften, bekennen will, ging Melanchthon schon früher und nun mit immer größerer Bestimmtheit zu einem ganz anderen Standpunkt über, wie ihn die späteren Ausgaben seiner loci, besonders von 1535 an, zeigen [4]) und erwähnt daher in der Augustana die Lehre von der Gna-

---

[1]) cf. Institutio III, c. 21 ff.

[2]) Vgl. bei Augusti (ed. 1821) p. 12 ff.: Quandoquidem omnia quae eveniunt, necessario iuxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas..... Neque timorem Dei neque fiduciam in Deum certius alimnde disces, quam ubi imbueris animum hac de praedestinatione sententia. Von ihr heißt es daher auch: id quod in omnes disputationis nostrae partes incidet.

[3]) Vgl. seinen Brief d. J. an Capito, bei De Wette V, 70. Und noch später im Comm. zur Genesis, 1536—45, bei Walch II. 258. 269, wo er sich wenigstens auf die Schrift de s. a. beruft, ohne irgend Etwas daraus zurückzunehmen, vielmehr den Satz vom verborgenen und offenbaren Willen Gottes durchaus aufrecht erhält.

[4]) Loci theol. ed. 1558 p. 470 ff. Orditur Deus, et trahit verbo suo et sp. s., sed audire nos oportet et discere — non repugnare... approbat igitur ac eligit obtemperantes vocationi.... Rom IX fin. Paulus aperte dicit causam reprobationis esse pertinaciam adversus Evangelium. Sciant enim studiosi phrasin hebraicam in illis verbis: ego indurabo cor Pharaonis, significare permissionem: ego sinam indurari.... Removeamus a Paulo stoicas disputationes... Deum sedere in coelo et scribere fatales

denwahl nicht. Auch Luther seinerseits ist viel zu praktisch, um auf kirchlich confessionellem Gebiet diese seine Anschauung betonen zu wollen, und thut dies daher weder in den Katechismen noch in den Schmalkaldischen Artikeln.

Die reformirten Bekenntnißschriften nun gehen hierin anders zu Werke, doch lehren auch sie, selbst die strengste, die Dordrechter Akten, nicht den calvinistischen Supralapsarismus, sondern nur die infralapsarische Prädestination des Augustin, und die vermittelnden Deutschen sprechen wenigstens zugleich den göttlichen Willen zur Beseligung aller Menschen aus oder verschweigen die Sonderwahl ganz [1]). Diesem Standpunkt sehr nahe steht der der lutherischen Concordienformel (Art. 11), welche auf den Begriff der praedestinatio eingeht und auf diesen Willen Gottes zur Seligkeit allein das Heil der Begnadigten gründet. Allerdings stellt sie den allgemeinen Gnadenwillen Gottes dabei sehr bestimmt voran, verwirft jede Reprobation und unterscheidet bestimmt zwischen der göttlichen praescientia, die sich auf Böses und Gutes gleichermaßen und der praedestinatio, die sich nur auf das Gute bezieht, spricht auch von einem „vorhergesehenen Glauben und Beharren" der Erwählten (vgl. bei Köthe S. 492. 497.), während selbst die auf reformirter Seite mildeste Schrift, die Conf. Marchica eine Erwählung „propter praevisam fidem" ausdrücklich als pelagianisch verwirft. Aber in gleichem Interesse leugnet auch die Concordienformel zuletzt doch wieder bestimmt, daß „im Menschen irgend eine Ursache der göttlichen Erwählung sei" und sie muß dies, nach dem einmal eingenommenen Standpunkt in Bezug auf die Lehre von der Erbsünde. Der Mensch kann ja danach nur der Gnade widerstreben, Gott beruft und bekehrt, wie und weil Er von Ewigkeit erwählt hat. Und dazu kommt, daß sich die behauptete allgemeine und ernstliche Darbietung der Gnade von Seiten Gottes auch hier doch immer nur auf die Gesammtheit Derjenigen bezieht, welche das Glück haben, hier auf Erden die Botschaft von Christo zu hören, während die Uebrigen in der ewigen Verdammniß bleiben, die entscheidende Frage in Bezug auf die wirklich thatsächliche Heilsdarbietung Gottes in Christo somit doch immer nicht zur Lösung gebracht ist. Und dies Letztere ist selbst auch bei den späteren lutherischen Dogmatikern nicht wirklich der Fall, welche im Uebrigen, besonders von Aegidius Hunnius an (1597), auf der von Melanchthon betretenen Bahn fortschreitend und an jene Andeutungen der Concordienformel anknüpfend, einen bestimmt indeterministischen Lehrtypus ausbildeten, wonach die praedestinatio sanctorum ausdrücklich durch die praevisa fides bedingt ist [2]), denn sie blieben auf dem Standpunkte der Concordienformel stehen in Bezug auf die Lehre von der Macht sowohl,

---

leges quasi in tabulis Parcarum ff. . . . . discamus voluntatem ex evangelio, agnoscamus promissionem esse universalem, ut fides et invocatio accendi possit.

[1]) Vgl. Confessio Marchica und Catech. Palatin. (Quaest. 20. 37., bei Mek II, p. 190. 98).

[2]) Vgl. Schmid, die Dogmatik der luth. Kirche S. 190 ff.

als von der Schuld der Erbsünde oder der Sünde im natürlichen Zustande überhaupt, sowie rücksichtlich der Beschränkung der Heilsdarbietung auf das irdische Leben [1]). In diesen entscheidenden Punkten finden wir ein bestimmtes Abgehen von dem ursprünglichen Standpunkte der Reformation erst viel später. So namentlich in unserer Zeit bei der neueren gläubigen Theologie in fast allen Schattirungen derselben. Da sie Schleiermacher, welcher von seinem pantheisirenden philosophischen Standpunkte aus eine so entscheidende Freiheit des Menschen nicht anerkennen wollte und dafür zur Apokatastasis griff, aus biblischen sowohl als aus philosophischen Gründen nicht zu folgen vermochte und noch weniger auf den Boden jener reformatorischen deterministischen Anschauungen zurückgehen oder sich auf dem unsicheren Grunde der Concordienformel halten mochte, sah sie nur auf dem bezeichneten consequent indeterministischen Wege Heil und Hülfe. Man beruhigt sich dabei dann über jenen Contrast zwischen der ernstlichen allgemeinen Gnadenabsicht Gottes und der Verwerfung dieser Gnade durch so Viele ausschließlich mit der Berufung auf die Freiheit des Menschen als persönlichen Geschöpfes, welche diese Möglichkeit absoluten Widerstandes gegen die göttlichen Gnadenzüge nun einmal durchaus fordern.

So stehen sich die beiden entgegengesetzten Anschauungsweisen, die deterministische und die indeterministische, jene mehr religiös oder speculativ-theologisch, diese mehr anthropologisch ethisch bestimmt, scharf gegenüber. Die entscheidende Frage ist für uns nur die, welche von beiden die Schrift für sich hat? Da kann nun eine unbefangene und gründliche Schriftbetrachtung nicht verkennen, daß sowohl das alte als das neue Testament ihrem Wortlaute nach, Alles zusammengenommen, nicht eine von beiden Anschauungen ausschließlich hinstellen, sondern beide, oft sehr unvermittelt nebeneinander, aussprechen [2]), das eine Mal Alles auf die freie Entscheidung des Geschöpfes gründend — und dies ist das weit Ueberwiegende — das andere Mal aber auch

---

[1]) In welche Widersprüche und Unhaltbarkeiten sie sich dabei verwickelten, vgl. b. Schmid a. a. O. S. 332 ff.

[2]) Wir geben hier eine doppelte Reihe, von indeterministischen Stellen und deterministischen, wie:

Exod 3, 19.	7, 3 u. ö.
Jes. 1, 19. 20.	6, 9 ꝛc.
Matth. 13, 14—16; 23, 37.	Marc. 4, 11; Luc. 8, 10.
Joh. 12, 42.	V. 39.
» 6, 67. (64.)	V. 65.
» 1, 12.	8, 47.
» 5, 40.	18, 37.
» 12, 46 ff.	11, 52.
1 Joh. 2, 28.	(1 Joh.) 2, 19; 3, 10.
Acta 10, 34. 35.	13, 48; 16, 14; 18, 10.
Röm. 2, 6 ꝛc.	8, 30.
» 9, 30 ꝛc.	V 18. (22.)
Phil. 2, 12.	V. 13.
Eph. 5, 14.	1, 4.

vgl.:

diese wieder zurückführend auf die Urbestimmung und Grundwirkung Gottes als des Allbedingenden — dies ist das Seltnere. So das alte Testament im Gesetz und in den Propheten, so Christus selbst bei den Synoptikern, wie bei Johannes, so auch dieser in seinen Briefen und Paulus in den seinen, wobei nur der karakteristische Unterschied nicht zu übersehen ist, daß bei Paulus die deterministische Anschauung eine mehr transcendente, vor- und außerzeitliche Wirksamkeit Gottes hinstellt — *προγινώσκειν, προορίζειν, ἐκλέγεσθαι πρὸ καταβ. κοσμ.* — während wir bei Johannes eine solche weder im Evangelium, noch in den Briefen finden, dagegen einen anderen, mehr immanenten, anthropologisch-psychologischen Determinismus hie und da scheinbar ausgesprochen sehen. Nur in dem Begriffe der Verstockung der Ungläubigen berühren sich beide Apostel auf der gemeinsamen jesaianischen Grundlage.

Die Geschichte der Exegese und Dogmatik seit der Reformation zeigt, wie sich beide Partheien gemüht haben, die ihnen entgegenstehenden Stellen zu beseitigen. Am meisten haben da die Versuche, die indeterministischen Zeugnisse umzudeuten, zu den ärgsten exegetischen Gewaltstreichen und dogmatischen Ungeheuerlichkeiten geführt. So wenn z. B. reformirter Seits bei 1 Tim. 2, 4 von den Einen das *θέλει* umgangen werden sollte durch Unterscheidung einer voluntus revelata et arcana, und danach auch dogmatisch — wie von Calvin — eine voluntas sive vocatio (specialis) seria et (universalis) non seria statuirt, ja eine — doch beziehungsweise auch gottgewirkte — fides reproborum, die doch nicht salvifica sei, behauptet und andererseits die vera fides erst noch durch ein besonderes donum perseverantiae zur salvifica gemacht werden mußte [1]); während Andere das *σωθῆναι*, aller exegetischen Analogie zuwider, durch die verflachende Erklärung von zeitlicher äußerer Segnung beseitigen wollten und dergl. mehr [2]). Auf der anderen Seite ist aber auch wahr, daß ebenso die Gegenlehre der späteren lutherischen Dogmatik von einer durch die praevisa fides bedingten praedestinatio unmittelbar exegetisch nicht im neuen Testament begründet ist, da das *προέγνω* Röm. 8, 29 nicht mit Recht so gefaßt werden darf [3]). Nur

---

[1]) Cf. Justit. III, 24, 8; 2, 11; II, 3, 11 u. ö.; III, 24, 15 ff. sagt er, 1 Tim. 2 werde nur gelehrt, daß Gott aus allerlei Art von Menschen, z. B. auch aus der feindlichen Römerwelt und deren Machthabern Einige selig machen wolle. Ferner: Matth. 23, 37 sei anthropopathisch geredet, wie Jes. 65, 2. Uebrigens mache Gott „hominum sensus attonitos donec cognosere nobis dabitur, mirabiliter eum velle, quod nunc videtur voluntati eius adversum!“ Alle allgemeinen Verheißungen der Schrift seien nur dazu da, damit die electi desto zuversichtlicher die Gnade ergreifen, u. s. w.

[2]) Auch Luther behauptet de servo arb. den doppelten, offenbaren und geheimen Willen Gottes, und es bleibt auffallend, daß er an der angeführten Stelle übersetzt: »geholfen« werde, wie er sonst im soteriologischen Zusammenhang das *σώζειν* gewöhnlich nicht wiedergibt. Jedenfalls ist an dieser Stelle diese Uebersetzung sehr unpassend.

[3]) Denn wo im neuen Testament *προγινώσκειν* oder *πρόγνωσις* im höheren ökonomischen und soteriologischen Sinne vorkommt, heißt es nicht voraussehen, son-

Analoga dafür finden sich im alten Testament, nach der guten wie nach der bösen Seite hin (Gen. 18, 17—19; Exod. 3, 19 ꝛc.). Und wohin die einseitige Consequenz auf dogmatischem Gebiete diese Richtung führen kann, das zeigen anschaulich neuere Anschauungsweisen der Art, wie wenn Martensen in seiner Dogmatik [1]) sagt „das Vorherwissen Gottes beziehe sich nur auf das Allgemeine, das Specielle und Individuelle werde nur von einem zeitlich successiven Zugleichwissen Gottes begleitet, weil freies als solches nicht vorher gewußt werden könne". Dies ist eine Vorstellung, gegen welche das unmittelbare Gottesbewußtsein eben so sehr als die ganze Schrift alten und neuen Testamentes, namentlich das gesammte Zeugniß der Prophetie in beiden auf das Entschiedenste Protest einlegt [2]).

Gegenüber solchen Ausschreitungen nach beiden Seiten hin ist jedenfalls für den Glaubensstandpunkt einfältiger Schrifttreue die erste Pflicht diese, die Thatsache anzuerkennen, daß der Wortlaut der Schrift beiden Anschauungsweisen eine Stütze bietet, und sofern auf jede weitere denkende Vermittelung verzichtet wird, hierin eben einen von den Punkten zu sehen, wo unsere jetzige stückwerkliche Erkenntniß vor einem tiefen Geheimniß des göttlichen Wesens und Waltens sich beugen muß. Das ist der praktische Lebensgrund, auf welchem auch in Beziehung auf dieses Lehrstück die Geistes-Union aller lebendigen Glieder der beiden hier dissentirenden evangelischen Confessionen allezeit ruhen kann [3]). Auch der Gläubige, welcher, ohne Theolog zu sein, vom Standpunkt seines unmittelbaren Erfahrungsbewußtseins und Schriftverständnisses aus sich getrieben sieht, den Satz von der allgemeinen Gnade klar und bestimmt allem Anderen voranzustellen, somit zum Mindesten jeden Reprobationsgedanken seinerseits ver-

---

dern zuvor ersehen, oder »versehen«: Röm. 11, 2; Apgsch. 2, 23; 1 Petri 1, 2. 20. (opp. Act. 26, 5; 2 Petri 3, 17). Eine andere neutestamentliche Stelle könnte in jenem Sinne noch geltend gemacht werden, nämlich Matth. 25, 34 ff. insofern, da das κληρονομήσατε u. s. w. begründet wird durch ἐπείνασα γάρ u. s. w. Aber es müßte, wenn der fragliche Gedanke direkt in dieser Stelle enthalten sein sollte, das γάρ eben nicht auf das Hauptwort κληρονομήσατε, sondern auf das ἡτοιμασμένην bezogen werden. Dies ist zwar sprachlich möglich, aber nicht das Nächstliegende und Natürlichste und materiell spricht dagegen eben der Umstand, daß sonst im neuen Testament zwar die endliche Gerichtsentscheidung — wie hier bei der Beziehung des γάρ auf κληρονομήσατε, so anderwärts vielfach, vgl. 2 Cor. 5, 10 u. a. St. — auf das menschliche Verhalten begründet wird, die ewige Gnadenwahl aber nicht. Trotz der in dieser Argumentation nach der einen Seite hin liegenden petitio principio wird eine unbefangene Betrachtung nicht verkennen können, daß sonach auch unsere Stelle für jenen Zweck nicht zu brauchen ist, sondern in die Reihe der auf das Endegericht gehenden Stellen gehört, welches ja auch ganz eigentlich das Thema dieses ganzen Abschnittes bildet.

[1]) Cf. S. 247 ꝛc. und besonders 408 ꝛc.

[2]) Cf. dagegen Jul. Müller, L. v. d. S. II, S. 288 ꝛc.

[3]) Vgl. Jul. Müller, Unionis Consensus Art. 7, S. 178 ꝛc. und A. Comenius in seinem »Testament der sterbenden Brüder Unität«, wo er der reformirten Kirche anbefiehlt, daß sie »mehr schonende Vorsicht üben solle im Reden von den tiefen Geheimnissen Gottes«.

werfen muß, den infralapsarischen wie den supralapsarischen, wird doch im Stande sein, erstens billig zu urtheilen über Brüder, welche hierin anders denken zu müssen glauben, weil gewisse Schriftworte, zumal im Lichte besonderer eigener Erfahrungen gelesen, ihnen „zu mächtig sind", wie es bei Luther mit den Worten der Abendmahlseinsetzung der Fall war. Ja er wird auch für seine Person, beim Blick auf das Erfahrungsleben, und dessen hierin oft so merkwürdige Erscheinungen, völlig bereit sein, zweitens anzuerkennen, daß wenigstens Zeit, Ort und Art, wie dem Einzelnen die Gnade dargeboten und zugeeignet wird, zuletzt ja ganz und gar bei Gott stehen, welcher dabei allerdings scheinbar die Einen ebensosehr bevorzugt, als Andere zurücksetzt. Und er wird darin um so leichter Alles der freien göttlichen Bestimmung und Führung überlassen können, wenn er, im Unterschiede von dem reformatorischen Bekenntniß, nach den wenigen, aber bestimmten Zeugnissen der Schrift sich entschließen kann, auch in einem jenseitigen (Hades-) Zustande noch eine fortgehende Heilsdarbietung und Zueignung zu setzen, ohne daß er deshalb zu dem nicht bloß unkirchlichen, sondern auch unbiblischen Satz von der endlichen Beseligung Aller fortschreiten müßte oder möchte. Eine solche zeitliche, überhaupt äußere „Prädestination" steht ja, wie wir hernach näher ausführen werden, in keinem Widerspruch mit dem Obersatze von der allgemeinen Gnade. Endlich aber und drittens wird sich auch eine vorzeitliche, ewige Prädestination wenigstens nach der positiven Seite hin auf diesem praktischen Standpunkt leicht mit jenem Obersatz verbinden — denn der logische Widerspruch wird hier im Glauben übersehen — wenn, abgesehen von jenen Schriftstellen, etwa auch die praktische Rücksicht eine solche Annahme zu fordern scheint, daß nur so der Gläubige einmal den rechten siegreichen Trost wider alle Zweifel an dem eigenen Beharren in der Gnade, und sodann die rechte Beugung finde wider die letzten Reste eines pelagianischen Ausruhens auf seinem selbsteignen guten Willen. Dies ist der praktische Kern des Standpunktes der Concordienformel und einer großen Zahl von sehr gegründeten Gläubigen nicht bloß in der reformirten, sondern auch in der lutherischen Kirche, welche sich dagegen einer gewissen mißtrauischen Abneigung wider jenen consequenten Indeterminismus nicht erwehren können.

So sehr aber auch eine solche Betrachtungsweise um ihres praktischen Grundmotivs Willen aller Achtung werth und in ihrer relativen Berechtigung für dies praktische Gebiet anzuerkennen ist, so ist doch erstens nicht zu übersehen, daß keineswegs jedes tiefere Glaubensleben und Erfahrungsbewußtsein sich genöthigt sieht, auch den letztgenannten Schritt zur Anerkennung einer wenigstens positiven vorzeitlich partikularistischen Prädestination zu thun, wie das Beispiel Melanchthons und der besten späteren lutherisch-orthodoxen Dogmatiker ebenso zeigt, als dasjenige Zinzendorfs und Spangenbergs (cf. Idea § 90. 92. 117), und der Brüdergemeine überhaupt, welche sich jederzeit mit der Bezeugung nur der beiden oben zuerst genannten Punkte begnügt hat. Zweitens aber

müssen wir unsererseits, praktisch auf demselben letzterwähnten Standpunkt stehend, sagen, daß wir unter unserem theologisch-wissenschaftlichen, dogmatischen Gesichtspunkt und nach allen Resultaten unserer bisherigen Untersuchungen ebenso wenig im Stande sind, einen solchen inneren, d. h. ethischen Determinismus, auch nur nach der positiven Seite hin, gelten zu lassen — denn für das Denken folgt daraus sofort der andere nach der negativen Seite hin — als wir uns andererseits durch das richtig verstandene Schriftzeugniß irgend dazu genöthigt glauben.

Wir müssen uns hier an das erinnern, was wir, allen diesen soteriologischen Fragen voraus, bereits bei der allgemeinen Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt überhaupt und besonders zur persönlichen Creatur uns ausgesprochen haben. Schon dort sagten wir uns, daß wir damit auch die hier in Rede stehende Frage für uns bereits mit entschieden hätten. Im Lichte jener Erörterungen können wir uns nicht verhehlen, daß der consequente Determinismus — und nur diesen kann die Wissenschaft anerkennen — nicht nur die Idee des persönlichen Geschöpfes und seiner Geschichte vernichtet, sondern in der That ebenso sehr auch die Idee Gottes als der heiligen Liebe, indem er diese einem abstrakten Allmachtsbegriffe opfert, dem zufolge Gott zu seiner Ehre ebenso das Böse will und wirkt, wie das Gute. Damit fällt aber die gesammte Theologie in den bodenlosen Abgrund eines mechanischen Theopantismus, aus dem nur glückliche Inconsequenz den Einzelnen mit seinen religiösen und sittlichen Principien zu retten vermag. Im Vergleich damit ist der consequente Indeterminismus weit im Vortheil, wie unsere ganze Lehre von Gott und vom Menschen uns gezeigt hat, und eine abermalige biblische Erörterung sogleich aufs Neue zeigen wird. Gerade in Beziehung auf den hier entscheidenden ethischen Punkt, ist er im vollsten Rechte auch nach der Schrift, und wir müssen uns in dieser Hinsicht vollständig zu demselben bekennen.

Was hier zuerst den Satz von dem allgemeinen ernstlichen Gnadenwillen Gottes zum Heil der ganzen Menschheit betrifft, so gründen wir diesen exegetisch theils auf die anfangs citirten klaren Hauptzeugnisse der Schrift, theils stützen wir uns in Ansehung der entgegen lautenden Stellen auf eine Auslegung, welche nachweist, wie dieselben nicht nur eben bloß die eine und schwächere Seite des Gesammtzeugnisses der Schrift bilden, sondern auch für jedes nicht mechanisch am Wortlaut klebende Verständniß entweder in sich selbst oder doch in ihrem unmittelbaren Zusammenhang das Zeugniß ihrer Einseitigkeit tragen. Wir dürfen und müssen hier nach Melanchthons Vorgang vom Buchstaben solcher einzelner Stellen auf das geistige Grund- und Gesammtbild (τύπος διδαχῆς Röm. 6, 17) der Schriftlehre zurückgehen und die zeitlich-sprachliche oder pädagogische Bedingtheit der einzelnen abweichenden Ausdrucksweisen unbefangen anerkennen. Indem wir sonach jeden ethischen Determinismus, jedes decretum absolutum nach der einen wie der anderen Seite hin, sammt dem Begriffe einer gratia irresistibilis zuversichtlich abweisen,

halten wir hier, wie in § 26, darüber fest, daß der entscheidende Inhalt der Persönlichkeit in ethischer Hinsicht Niemandes „Werk" (ἔργον, ἔργα) ist, als ihr eigenes, für welches sie daher auch dereinst am Endegericht persönlich zur entscheidenden Verantwortung gezogen werden wird; daß namentlich das Böse für Gott stets nur Objekt des Wissens, der Zulassung oder Ordnung, kurz des nur mittelbaren, bedingten Willens, nie aber des unmittelbaren und ursprünglichen Willens oder Wirkens ist, während das Gute zwar von ihm unmittelbar gewollt und allenthalben urgründlich — ursächlich, im strengen Sinne der schöpferischen causa efficiens — von ihm gewirkt wird, aber nicht auf eine mechanische, necessitirende Weise, sondern ethisch-organisch, so daß durch alle göttliche Thätigkeit die menschliche Freiheit zum Empfangen oder Widerstreben nicht aufgehoben wird, vielmehr solches freie Empfangen die ebenso nothwendige vermittelnde Ursache oder Bedingung für die Realisirung irgend eines wahrhaften menschlichen Guten ist. Der biblische Ausdruck in seiner concreten Lebendigkeit unterscheidet vielfach nicht dieses mittelbare und unmittelbare Wollen und karakterisirt nicht an jeder Stelle vollständig dieses freiursächliche und doch bedingte Verhalten Gottes, aber die wahre pneumatische Auslegung hat sich eben durch die daraus entstehenden Paradoxa und Widersprüche auf das richtige Resultat leiten zu lassen. Ebenso wird die weitere dogmatische Vermittelung sich nothwendig angewiesen sehen, die der populären Anschauung angehörigen Begriffe des „Vorher"-Sehens oder Wissens und Bestimmens, sofern sie einseitig unter dem Gesichtspunkt der Transcendenz Gottes formulirt sind, ergänzend zu erläutern durch den Satz von seiner Immanenz oder das richtig erfaßte Verhältniß des Ewigen zum Zeitlichen (cf. § 24). Darauf weiset uns schon die erwähnte johanneische Form deterministisch klingender Stellen bedeutungsvoll hin, während sie zugleich durch ihre mehr anthropologische Färbung das vorher ausgesprochene Resultat bestätigen, daß eben dieses grundwesentliche Sein oder Nichtsein „aus Gott, aus der Wahrheit ꝛc." auch zeitlich kein mechanisch von Gott gesetztes ist, sondern vielmehr nur das vor seinem ebenso durchdringenden als umfassenden Wesensblick einfach und in sich geschlossen daliegende Gesammtresultat, der freie Grundkarakter des ethischen Verhaltens jeder einzelnen menschlichen Persönlichkeit. Er sieht kraft seiner ewigen, ebenso innerzeitlichen als außerzeitlichen Ueberzeitlichkeit in Einer Intuition das Ganze und in diesem das Wesen der individuellen ethischen Lebensentwickelung entweder als gutes oder als böses, und darum ist, was uns allerdings erst a posteriori und hienieden nie mit völliger Evidenz klar werden kann, ihm allerdings ewig offenbar, „welche die Kinder Gottes und welche die Kinder des Teufels sind" (1 Joh. 3, 10).

Führt uns zu einem solchen Resultat eine umfassende Schriftauslegung im Lichte des Schriftgeistes selbst, so findet dasselbe seine weitere Bestätigung von dogmatischer Seite in dem näheren Zusammenhang unserer bisherigen anthropologisch-soteriologischen Erörterungen. Gott

ist die absolute ethische Persönlichkeit, d. h. die vollendete heilige Liebe des Geistes, für welche als solche jede ethische Möglichkeit der Wiederherstellung der gefallenen Geschöpfe zur freien Nothwendigkeit wird. Nun ist aber die menschliche Gesammtstande als solche, als naturhafter Gattungszustand, eben wesentlich noch von der Art, daß diese Möglichkeit vorhanden ist, und somit ist eine einfache Belassung Vieler, vielleicht gar der überwiegenden Mehrzahl der adamitischen Sünder, in dem natürlichen Zornes- und Verderbensstande eine ethische Unmöglichkeit für Gott, — für diesen Gott, den θεὸς πνεῦμα ἀγάπη. Dieser kann gar nicht anders, als einem jeden gefallenen aber noch erlösungsfähigen Geschöpfe, — das ist aber jeder natürliche Mensch als solcher — so viel an Ihm ist, auch das Heil zudenken, und jede Ausschließung Einzelner von demselben würde eine seiner völlig unwürdige, mit seinem Wesen schlechthin nicht zu vereinigende Willkürthat sein. Was Jesus so tief und schlagend uns vorhält in der Frage: „Ist es recht am Sabbath Gutes oder Böses zu thun, Leben zu erhalten, oder zu tödten?“ (Luc. 6, 9; cf. Jac. 4, 17) hat wahrlich zu allererst seine Geltung für das Verhältniß dieses Gottes zur gefallenen Menschheit und darf mit eben so viel Recht für Gottes wahres Handeln angeführt werden, als jenes von Gegnern hier oft citirte Wort Christi an den murrenden Knecht (Matth. 20, 15), welches einmal nur eine pädagogisch bedingte Paradoxie gegenüber falschen menschlichen Ansprüchen enthält, wie die Härte des Paulus in Röm. 9 ebenfalls, und sodann überhaupt wohl gar nicht auf Ertheilung oder Versagung der ewigen Seligkeit geht, wie oft zu voreilig behauptet wird.

Eine solche Betrachtungsweise kann denn freilich bei oberflächlicher Würdigung sehr wenig dem einen Hauptzwecke zu entsprechen scheinen, welcher, wie wir sahen, dem gegründeten Gläubigen oft gerade die entgegengesetzte so empfiehlt, nämlich den menschlichen Stolz zu beugen und jedem pelagianisirenden Begriffe von menschlichem Verdienst oder Rechtsanspruch zu begegnen. Aber recht verstanden genügt sie diesem Zwecke vollständig. Denn erstlich ist ja für jeden Denkenden klar, daß das göttliche Handeln bei aller persönlichen und ethischen Freiheit ebenso doch auch gebunden ist durch das freigesetzte göttliche Wesen selbst (vgl. § 23), und daß Gott in Wahrheit nicht geehrt wird, wenn man das Gegentheil behauptet. So wenig dies der populär praktischen Betrachtung einzuleuchten pflegt, so unzweifelhaft wird es doch einem tieferen Nachdenken auf Grunde der Schrift und des Gottesbewußtseins. In diesem Bereich der σοφία τῶν τελείων ist es daher allerdings nicht eine willkürhafte Erwählungsgnade, die Gott ebenso gut hätte überhaupt unterlassen können, und Anderen wirklich entzieht, was den Gegenstand der heiligen Freude des Kindes Gottes im letzten Grunde bilden kann, sondern die selige Wahrheit, daß es in Christo erkennt, einen solchen Gott, diesen θεὸς πνεῦμα ἀγάπη zu haben, der, weil er dies ist, auch so handelt und nicht anders handeln will und kann. Und was sodann sein eigenes Folgen, sein Annehmen des Gnadenrufes

betrifft, so kann dem rechten, dem gegründeten und gereiften Christen dies darum niemals zum Gegenstande irgend welcher Selbsterhebung werden, weil er weiß, daß er nicht den Anfang gemacht hat, Gott zu suchen, sondern umgekehrt, daß er vielmehr dem göttlichen Gnadenruf und Zug mehr als genug widerstrebt, und auch dann, wenn dies nicht in dem Grade, wie bei Manchen, der Fall war — denn dies ist individuell verschieden — mit dem Nichtwiderstreben doch nichts gethan hat, als was sich von selbst verstand und ebenso seine Schuldigkeit war, wie die des Kindes, aus des Vaters, oder die des Bettlers, aus des Wohlthäters Hand den Bissen zu nehmen. Wir haben uns ein für allemal darüber ins Klare gesetzt, daß es nun einmal ein selbsteigenes, Verdienst begründendes Guteswirken des Geschöpfes vor Gott überhaupt nicht gibt und geben kann, und bedürfen daher auch hier keines Prädestinatianismus als antipelagianischen Mittels zur Beugung des Menschen. Und ebenso wenig endlich bedürfen wir desselben, ja ebenso wenig können wir uns denselben aneignen zu dem anderen Zweck, dem Gläubigen in den Stunden der Anfechtung einen sicheren Halt und Trost zu bieten. Denn sofern der Angefochtene sich überhaupt mit diesem Satz gern trösten will, ist eben damit schon ausgesprochen, daß er ja seinem innersten Herzen nach gern selig werden will, und zwar auch auf dem von Gott einmal einzig geöffneten Wege seiner freien Gnade in Christo für arme Sünder, dann wird er es aber auch gewiß, weil er diesen Gott hat und seine Sünde noch immer nicht die zum (absoluten) Tode ist (1 Joh. 5), während der Gedanke einer göttlichen Erwählung als Trostgrund ohne diese Rücksicht auf die innerste Herzensstellung, die ethisch persönliche Willensgrundrichtung, ein rein mechanisches, willkürhaftes, also unheiliges Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen voraussetzen würde. Wir kommen auf diesen Punkt später noch einmal zurück, bei der Lehre von der Aneignung des Heiles.

Hier können wir somit nach Allem in dem entscheidenden ethischen Centralpunkt der Lehre von der Gnadenwahl uns nur mit aller Entschiedenheit und Klarheit auf den Boden desjenigen Indeterminismus und Universalismus stellen, welchen auf dem sicheren Schrift- und Erfahrungsgrunde Melanchthon zuerst für die evangelische Theologie urbar gemacht, und die spätere lutherische Dogmatik weiter bebaut hat. Und doch erlauben uns die in jenen allgemeinen Untersuchungen des ersten Theils gewonnenen Resultate (s. abermals § 26) nicht, so durchaus dem deterministischen Gesichtspunkt zu entsagen, wie der letztgenannte Tropus, wenigstens im Bereich der neueren gläubigen Theologie meist thut, sondern wir müssen nach einer anderen Seite hin denselben allerdings seine Anerkennung zu Theil werden lassen, und so erst wird es uns vollständig gelingen, sowohl die dahin lautenden Schriftworte in ihrer Wahrheit und göttlich providentiellen Bedeutung zu würdigen, als auch dem tiefen und starken Bedürfniß des unmittelbaren Glaubens- und Erfahrungsbewußtseins ein Genüge zu thun, durch welches wir gerade

die kräftigsten und innigsten christlichen Gemüther, wie Augustin, Calvin und selbst Luther zu deterministischen Anschauungen hingetrieben sehen.

Wir hatten uns in § 26 in allgemeiner Beziehung mit und in dem ethischen Indeterminismus zu einem metaphysischen Determinismus bekennen müssen, natürlich ohne uns das in dieser von Schrift und Glaubensbewußtsein geforderten Verbindung liegende Geheimniß für unsere endliche Erkenntniß zu verhehlen. Auch davon müssen wir nun folgerichtig hier auf soteriologischem Gebiet die Anwendung machen. Schon oben sprachen wir uns aus, wie in diesem Sinne, was den äußeren zeitlichen Verlauf der Heilsgeschichte im Ganzen und Einzelnen betrifft, auch die praktische Glaubensbetrachtung sich mit aller Bereitwilligkeit zu der Anerkennung der gänzlichen Abhängigkeit des Menschen als Geschöpfes von der göttlichen Ordnung und Leitung führen läßt. Wenn diese aber mit richtigem Takt sich dabei zunächst auf das Gebiet des Zeitlichen, des irdischen und Hades-Zustandes, beschränken wird, so können und müssen wir vom theologisch-wissenschaftlichen Standpunkte aus hier noch einen Schritt weiter gehen. Und auch darauf hat uns vorher schon die Erörterung besonders jener johanneischen scharfen Scheidung zwischen Denen, die Gottes sind und Denen, die es nicht sind, hingeführt. Die Sache ist diese:

So gewiß der Begriff Gottes als der persönlichen heiligen Liebe den Satz von der allgemeinen Gnade und der persönlich freien ethischen Bedingung ihrer Erlangung von Seiten des Einzelnen, d. h. die Wahrheit des indeterministischen Systems, unausweichlich fordert, ebenso sehr fordert wiederum der Begriff der ewigen, allgegenwärtigen und allwissenden, allweisen und allmächtigen Liebe oder die metaphysische Wesensbestimmtheit Gottes als des absoluten persönlichen Geistes dies, daß der ganze Verlauf wie der Weltgeschichte überhaupt, so auch der Heilsgeschichte, ohne die Freiheit des persönlichen Geschöpfes im entscheidenden ethischen Punkte irgend zu negiren, letztlich doch durchaus beschlossen gedacht werde nicht nur im Wissen, sondern auch im Willen Gottes. Und das gilt natürlich nicht nur rücksichtlich des Allgemeinen, des Großen und Ganzen, sondern ebenso auch des Einzelnen, Momentanen und Individuellen bis auf das Haar, das vom Haupte fällt; und beides wieder nicht nur in Bezug auf die zeitliche Gestaltung der menschlichen Dinge, des menschlichen Heilsentwickelungsganges auf Erden, sondern ebenso auch auf den ewigen Ausgang und absoluten Karakter des Verhältnisses jedes Einzelnen zum Heil, als Heilserlangung oder Heilsverlust, Seligkeit oder Verdammniß. Alles das ist von Gott ewig innerzeitlich geschaut und überzeitlich geordnet, nach seinem durch das freie Verhalten der Creatur bedingten heiligen Willen. Vor Gottes Allwissen ist jeder Einzelne als einfache abgeschlossene ethische Größe, entweder positiv oder negativ gerichtet, offenbar, und in Gottes Allwalten der gesammte Modus seines Entwickelungsganges in dieser Richtung providentiell bestimmt.

Freilich begreifen wir diese Verbindung von Freiheit und Nothwendigkeit nicht, aber wir begreifen, daß sie da sein muß in Gottes Wirken so gut als in seinem Wesen selbst, und gerade in diesem geheimnißvollen, aber von der Idee Gottes unweigerlich geforderten Verhältniß erkannten wir schon in Theil I den eigentlichen Erklärungs- und Berechtigungs-Grund jener öfteren deterministischen Ausdrücke der heiligen Schrift. Sie sind nur darum so paradox, weil sie das ethische und das metaphysische Gebiet nicht so, wie die wissenschaftliche Betrachtung es freilich muß, unterscheiden, haben aber in Bezug auf das zweite ihre volle Wahrheit. In diesem Sinne müssen daher auch wir uns des deterministischen Satzes annehmen, und vermögen nur wenn wir dies thun, seine sonst immer erneuerten Einbrüche in das ethische Gebiet wahrhaft, weil positiv, zu überwinden. Nur ist es da freilich nicht die gewöhnliche mildere, infralapsarische Formel, welche wir uns aneignen können, denn diese formale Abhängigkeit des gesammten menschlichen Wesens und Lebens von Gott ist eben keine ethische, sondern eine metaphysische, nicht Folge der Sündigkeit, sondern der Geschöpflichkeit des Menschen und somit nothwendig ganz dieselbe in Bezug auf Adam und seine erste Sünde, wie bei dem übrigen Geschlechte in seiner weiteren Entwickelung. Vielmehr ist es die, auf ethischem Gebiet geltend gemacht allerdings grundfalsche und entsetzliche supralapsarische Formel, welche uns hier allein dienen kann, um diese Seite des Gesammtverhältnisses der Heilsgeschichte zu ihrem göttlichen Grunde zum Ausdruck zu bringen [1]).

Halten wir also nur fest über dem ethischen Grundaxiom, daß nicht Gott, sondern das persönliche Geschöpf sich selbst zu dem macht, was es schließlich in ethischer Hinsicht wird, so können und müssen wir mit voller Zuversicht sagen, daß Gott von seinem Standpunkt aus jeden Einzelnen, als hunc talem, von Ewigkeit entweder zur Seligkeit oder zur Verdammniß bestimmt hat, und auf seinem Wege diesem Ziele zuführt. Nur dürfen wir die Gesichtspunkte nicht vermischen und sagen, solchen reprobis gegenüber bestehe auch nicht erst ein ernstliches göttliches Wollen und Wirken zu ihrem Heil, keine ernstliche Darbietung desselben und Arbeit

[1]) Wie auch die spätere lutherische Orthodoxie sich dahin erklärt, s. b. Schmid, S. 203 nach Hollaz. Nur sollte der Verfasser nicht (S. 205) sagen, es liege im Verhältniß dieses Lehrgebäudes zu dem ursprünglich reformatorischen Standpunkt »in keiner Weise eine wirkliche Differenz«. Allerdings bilden die Aussagen der Concordienformel den vermittelnden Uebergangspunkt, aber die in diesen unläugbar vorhandenen Widersprüche bezeugen allein schon, wie das Verhältniß hier wirklich ein anderes war. Es war eine Unmöglichkeit, diese Bahnen zu betreten und zugleich die Schritte als »Synergismus« zu verwerfen, welche Melanchthon gethan hatte, um von dem ursprünglichen Augustinismus der Reformation lebendiger in die volle Tiefe und Weite des Schriftzeugnisses einzudringen. Wenn man sich damals darüber täuschte, so erklärt sich dies nur daraus, daß theils Melanchthons Standpunkt selbst eben noch nicht vollständig gesichert und geklärt war, theils der gesetzliche Kirchengeist jener Zeit den Begriff lebendiger Entwickelung in der Lehrbildung nicht aufkommen ließ. Aber gegenwärtig sollte dies anders sein!

an ihnen zur Ergreifung desselben; denn erst dadurch, daß Gott das Alles auch für sie und an ihnen thut, werden sie ja zu dem, als was Gott sie seinerseits von Ewigkeit absolut erkennt. So gewiß Gott nie in den Schranken des creatürlichen Lebens, Seins und Werdens aufgeht, unfrei von ihnen beschränkt ist, ebenso gewiß muß er doch, wenn er einmal eine geschaffene Welt setzt, in diese ihre Existenzformen eingehen. Dies ist auch hier das unveräußerliche Postulat des lebendig gottmenschlichen Grundprincips. Er muß sich als die absolute Liebe, weil er sie sein will und ist, auch thatsächlich erweisen und seine heilige Liebesdemuth und Liebestreue dadurch vollenden, daß er es sich nicht zuviel sein läßt, für alle Menschen und an allen Menschen unermüdlich zu wirken, während er in Betreff so Vieler, als der absolute Geist, doch weiß, daß der Enderfolg nicht der dabei beabsichtigte sein wird. Wie der Gottmensch an Judas handelte, so Gott an allen Denen, die diesem gleichen, in noch viel umfassenderem Sinne.

Dagegen wird uns das wiederum klar durch diese metaphysisch-deterministische Fassung des Verhältnisses, wie Gott bei aller Achtung der creatürlichen Freiheit doch nie in den Fall kommen kann, das ganze Geschlecht als widerspenstig verwerfen zu müssen, was freilich seiner unwürdig wäre. Als Schöpfer und Herr hat und behält er erstens immer die Macht, sich „einen Samen" zu erhalten, an dem er seine ursprünglichen Friedensabsichten hinausführen kann, denn in seiner Hand steht es allezeit unbedingt, ob eine menschliche Persönlichkeit überhaupt ins Dasein treten soll, oder ob nicht, und zweitens hat er ja überhaupt die Menschheit, deren frühen Fall er voraussah, ohne Zweifel nur deshalb gleichwohl ins Dasein treten lassen, weil er wußte, daß er im Stande sein werde, dieses Unheil durch das Wunderheil des Gottmenschen der Hauptsache nach zu überwinden (vgl. § 26 fin.). Freilich sprachen wir uns oben aus, daß, ungeachtet diese Reflexionen ganz gewiß nicht unbegründet sind, hier doch der Punkt ist, wo wir nicht weiter zu denken vermögen, und daß überhaupt das Quomodo dieses gesammten uranfänglich allumfassenden und allbestimmenden metaphysischen Waltens im Verhältniß zu der darein aufgenommenen unverletzten Freiheit der ethischen Persönlichkeit uns in ein tiefes Geheimniß gehüllt bleibt. Aber wie bei der Lehre von Gott selbst und bei der von der Sünde, so auch hier, bei dem Blick auf die fundamentale Oekonomie Gottes für die Ueberwindung der Sünde, müssen wir sagen, daß eben gerade die freie Anerkennung dieser formalen Schranke unseres endlich stücklichen Denkens uns die sichere Gewähr sein darf, daß wir nicht, über das Maß unseres jetzigen Berufes hinausgreifend, des Ziels verfehlt, sondern das, was das unmittelbare Glaubensbewußtsein wie das vermittelte Glaubensdenken auf Grunde der Schrift bezeugt und fordert, mit einfältigem Auge im Lichte des Geistes seinem Inhalte nach geschaut und wenigstens im Wesentlichen treu und unverkümmert zum dogmatischen Ausdruck gebracht haben.

Zweiter Abschnitt.

Die Ausführung des Heilsrathschlusses in Christo in der Zeit.

Erstes Hauptstück.

Die Vorbereitung im alten Bunde auf Christum hin.

§ 39.

Die Verheißung.

Auf der allgemeinen Grundlage relativer heiliger Zurückziehung Gottes von der sündigen Welt baut sich eine Stufenfolge heiliger Gnadenkundgebungen auf, durch deren Verwerfung erst verschärfte Zorneserweisungen herbeigeführt werden und jene sind es, welche immer die positiven Anfangspunkte der verschiedenen Heilsanstalten Gottes bilden. So namentlich in der ersten Periode des alten Bundes, der patriarchalischen Zeit der Verheißung.

Durch die Sünde war der Mensch aus der Gemeinschaft mit Gott heraus in die Trennung von ihm, d. h. aus dem Leben in den Tod gekommen, denn das Geschöpf hat als solches die für das Gedeihen seines Wesens unentbehrliche organische Lebensbasis ausschließlich in der frei abhängigen, kindlichen Gemeinschaft mit dem Schöpfer. Der unausbleibliche Reflex dieses Verlustes im Gemüthe des Menschen ist aber der, daß er sich nun auch nicht mehr anders denken und betrachten kann, denn als Gotte gegenüber. Die vorzeitige und ordnungswidrige Weckung zum Bewußtsein seiner Selbständigkeit als Person hat nothwendig eine falsche Gestaltung des ganzen Verhältnisses des Menschen zu Gott wie im Sein, so im Bewußtsein zur Folge, und eben dieses Außereinander und Gegenüber in objektiver und subjektiver Hinsicht bildet nun in allem religiös-sittlichen Verhalten desselben den unver-

tilgbaren verkehrten Grundkarakter des Zustandes, welchen die Schrift den natürlichen, außergöttlich fleischlichen, nennt (Eph. 2, 3; Röm. 2, 14 (φύσει); Eph. 2, 12 (ἄθεοι); Röm. 8, 7 fin. ἐν σαρκὶ ὄντες; 7, 25: αὐτὸς ἐγὼ cf. χωρὶς Χριστοῦ, Joh. 15, 5), bis die Geburt aus Gott im bußfertigen Glauben den Menschen wieder in Gott hinein, und damit in das Leben zurück bringt (Joh. 1, 12. 13; 5, 24).

Aber der Fluch und die Macht der Sünde, welche zugleich die Lüge ist, besteht weiter darin, daß bei fortschreitender Verdunkelung des menschlichen Herzens das Bewußtsein von diesem heillosen Trennungsstande abnehmen kann und wirklich abnimmt, je mehr derselbe im Sein thatsächlich zunimmt. Dies ist der vorherrschende Karakter des Heidenthums, aber auch in Israel contrastirt nur um so greller mit dem hier verliehenen Lichte der Offenbarung jener doppelt strafbare Pharisäerwahn von besonderer Gottesnähe bei tiefstem religiösen und sittlichen Verfall (s. Matth. 23; Joh. 8, 41—44). Oder aber, wo das Bewußtsein von dem Obwalten dieses Trennungsverhältnisses nicht weicht, da vollendet die Sünde ihren Sieg, indem sie entweder Verzweiflung oder Verstockung bewirkt; die erstere, wenn das Bewußtsein, daß diese Trennung unser Tod ist, noch besteht oder wieder erwacht, die andere, wenn dasselbe sich verliert, und dem Menschen bewußtermaßen wohl wird in diesem Stande außer Gott. Diesen in jeder Gestalt heillosen Entwickelungsgang aufzuheben, ist der Zweck des göttlichen Heilswerkes in Christo (1 Joh. 3, 8), ihn aufzuhalten derjenige der Vorbereitung auf das volle Heil (Gal. 3, 23).

Die allgemeine negative Unterlage dieser gesammten positiven Heilsthätigkeit Gottes bildet das Verhalten desselben, welches die Schrift als den Zorn Gottes, im weitesten Sinne des Begriffes, bezeichnet (Ps. 90, 7; Röm 1, 18; Joh. 3, 36; cf. § 36). Es ist dies das thatsächliche Eingehn Gottes vor der Hand auf das durch die menschliche That hervorgerufene Trennungsverhältniß. Indem der heilige Gott sich relativ zurückzieht vom Menschen, achtet er dessen Freiheit und Persönlichkeit, und übt somit Gerechtigkeit an ihm, nach der inneren Wesensbestimmtheit der heiligen Liebe, welche nicht anders, als durch Wahrheit und Recht die Erlösung begründen kann und will. Nur ist es hier zunächst noch bloß die Wahrheit im nächsten und niederen Sinne, welche sich in diesem negativen Verhalten Gottes geltend macht, sofern dasselbe die Beschaffenheit des Verhältnisses nach seiner empirischen Wirklichkeit thatsächlich anerkennt und constatirt, welche einen vor der göttlichen Heiligkeit verwerflichen Zustand der Menschheit zeigt. Zugleich bewahrt Gott sich selbst dadurch vor aller Gemeinschaft mit der Sünde, indem er sein Thatzeugniß dagegen ablegt, und erweiset so seine Heiligkeit nach deren negativer Seite.

Unter diesem Gesichtspunkte kann man das Gesetz, sofern es Ausdruck dieses Zornes- und Rechtsverhältnisses, Strafgesetz ist, als das Erste denken, von welchem daher zuerst zu handeln wäre. Auch beginnt ja unverkennbar diese negative Selbsterweisung Gottes sofort mit dem Straf-

urtheile im Paradies durch die Austreibung aus demselben und setzt sich fort durch die folgende Zurückziehung Gottes von der in Verderbniß zunehmenden Menschheit bis zum Fluthgerichte, als dem ersten Vorbilde alles künftigen, letztlich des Endegerichts. Und das Bewußtsein von der fortbestehenden Geltung dieses Verhältnisses bildet auch nachher im patriarchalischen Zeitalter mit Recht immer den Hintergrund in der Seele des Gläubigen (Gen. 18, 27), bis dann das sinaitische Gesetz mit seinem Fluch dasselbe zur vollen und klaren Ausgestaltung bringt (Exod. 19, 12 ꝛc.; 24, 2). Ja selbst das Evangelium ist soweit entfernt, diese negative Grundlage aller Heilsbegründung zu beseitigen, daß es, eben weil es das volle Heil bringt, dieselbe vielmehr durch die gleichfalls nun erst vollkommen enthüllten und erfüllten Begriffe des Zornes und Todes erst recht an das Licht bringt und feststellt.

Aber wenn auch im Verhältniß Gottes zur Sünde und den Sündern als solchen dies negative Verhalten nothwendig das logisch und thatsächlich Erste ist, so ist dasselbe doch auf der anderen Seite gegenüber den Sündern als Objekten der göttlichen Heilsthätigkeit, d. h. unter dem engeren positiv soteriologischen Gesichtspunkte unserer gegenwärtigen Betrachtung begrifflich nicht das Erste und darum auch thatsächlich in der gesammten Heilsgeschichte niemals das Einzige. Zorn und Gnade der heiligen Liebe treten nirgends getrennt auf, wo nur irgend noch etwas zu erretten ist, und nach der Schrift sind nicht die auszeichnenden Manifestationen des Zornes die schöpferischen Anfangspunkte der göttlichen Offenbarungs- und Erlösungsperioden, — sie sind vielmehr das jedesmalige Ende derselben in Betreff aller Derer, an welchen die Gnade und Geduld vergeblich gewesen ist — sondern die neuen Gnadenoffenbarungen. Dies gibt uns Recht und Pflicht, nachdem wir in der Lehre von der Sünde jene allgemeine negative Grundlage zur vollen Anerkennung gebracht haben, hier auf soteriologischem Gebiete vielmehr mit dem positiven Verhalten, d. h. nach alttestamentlichem Ausdruck mit der Verheißung den Anfang zu machen. In der That kann auch das göttliche Verhalten nach den Resultaten unserer Erörterung im ersten und zweiten Theile gar nicht anders gedacht werden als so, wie die Schrift es zeigt. Denn nicht nur würde die bloße Selbstzurückziehung Gottes als solche die eingetretene Kluft nur erweitern und das Heil unmöglich machen, weil Negatives für sich allein genommen nothwendig auch nur Negatives wirkt (Röm. 4, 15), sondern Gott übt ja eben überhaupt Gerechtigkeit nur sofern er Liebe ist; seine Heiligkeit ist, wie wir gesehen haben, ebensosehr eine positive als eine negative, und diese ohne jene, Zorn ohne Gnade, würde also — hier wo es sich noch nicht um die absolute sondern die relative Sünde handelt — rücksichtlich des Wesens Gottes selbst nicht Wahrheit im vollen Sinne sein. Und dann ist nun, wie eben erwähnt, das Verderben der Menschheit durch die Sünde, so selbstverschuldet und tief es auf der einen Seite ist, auf der andern doch auch ein Leiden, und darum, sofern nur Gott aus seiner heiligen Liebesfülle den lebendigmachenden Zug an

das in der Trennung von ihm ersterbende Menschenherz ergehen läßt, noch immer heilbar. Dieses von der empirischen Wirklichkeit nur thatsächlich zurückgedrängte und verhüllte, tiefwesentliche Verhältniß positiver Art zwischen Gott und dem auch im gefallenen Menschen vor der Hand doch noch schlummernden „wahren Selbst", oder dem Menschen *seiner idealen Wahrheit nach*, würde aber nicht zu seinem Rechte kommen, wenn Gott es nur bei der negativen Selbsterweisung bewenden ließe und eine ausschließlich solche würde also auch rücksichtlich des Menschen und seines ethischen Zustandes *nicht Wahrheit im vollen Sinne* sein, während Gott gerade durch die Gnadenerweisungen überhaupt und zumal durch die höchste solche in Christo, durch die *ganze Gnade*, in gleichem Verhältniß auch die *ganze Wahrheit* in Beziehung auf sich selbst sowohl als auf den Menschen erst zur Offenbarung und Geltung bringt (Joh. 1, 17).

Und was er in Christo vollendet, das bahnt er gleichartig schon an in allen früheren Heilsperioden, welche das volle Heil vorzubereiten haben. So schon in der *Urzeit*. Nach der Bestrafung der ersten Sünde und der Fixirung des nun ernöthigten allgemeinen Straf- oder Zucht-Standes für die Menschen folgt sogleich das Protevangelium, es geht die Abels- und Henochs-Gnade her neben dem üppigen Aufwuchern des Verderbens in den Kainiten oder „Kindern der Menschen" im Unterschiede von jenen Kindern Gottes, bis die Ueberzahl der ersteren endlich im Fluthgericht ihr zeitliches Strafende findet, in welchem jedoch ein künftiges Heil nicht aus-, sondern eingeschlossen ist (1 Petri 3, 20). Der Bund mit Noah begründet eine abermalige Gnadenoffenbarung, welche allerdings in Ansehung der Mehrzahl seiner Nachkommen bald in ein neues Gericht, das Zerstreuen und Gehenlassen bis auf eine Zeit künftiger Heilsberufung, sich verwandeln muß (Acta 14, 16 ff.; 17, 26 ff.), dagegen in Betreff eines Theils der Semiten die Grundlage bildet für die kräftigere und entscheidende Gnadenmittheilung an *Abraham*.

Mit der bestimmten Aussonderung Abrahams und seines Samens beginnt der eigentliche *erste oder alte Heilsbund*, und dessen Grundlage ist die *Verheißung*, d. h. die freie und unmittelbare Gnadenoffenbarung von Seiten der göttlichen Liebe. Auf dieses Verhältniß gründet Paulus seine gesammte evangelische Heilsverkündigung (Gal. 3 u. Röm. 4), nicht nur geschichtlich, sondern ausdrücklich dogmatisch, und dies ist es, was auch nach unseren bisherigen Erörterungen über das Wesen Gottes sowohl als Wesen und Zustand der Menschheit das allein im tieferen Sinne *göttlich*-Angemessene und Nothwendige genannt werden muß. Denn in diesem Verhältniß göttlich schöpferischen Gebens und menschlich kindlichen Nehmens allein tritt die durch die Sünde wohl tiefgestörte und thatsächlich zurückgedrängte, aber doch noch nicht absolut und principiell aufgehobene *urwesentliche Wahrheit* der Beziehung zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpfe, τὸ ἀληθινόν in dieser Hinsicht, dem paradiesischen Anfangsverhältniß wenigstens ähnlich, wieder hervor. Freilich kann das allgemeine Zornesverhältniß, als das heilig nothwendige

Correlat des empirischen Trennungszustandes zwischen Gott und der sündigen Menschheit nicht sofort wirklich aufgehoben werden, weil eben die Sünde nicht aufgehoben ist, ja menschlicherseits noch nicht einmal in ihrer wesentlichen Wahrheit, ihrer principiellen Bedeutung als ἀνομία im objektiven Sinne, erkannt wird (1 Joh. 3, 4). Aber mitten hinein in dies Zornesverhältniß tritt die freie Verheißungs-Gnade, Gott theilt sich dem irgendwie empfänglichen Menschenherzen mit, gibt Großes und verspricht noch Größeres. Dadurch wird das Trennungsverhältniß wenigstens vorläufig und beziehungsweise aufgehoben, wird verhüllt für diese Begnadigten, und der Strafstand oder das Zornesverhältniß für sie nicht nur objektiv gemildert, sondern auch in demselben Maße in subjektiver Beziehung innerlich umgestaltet in einen Kindesstand unter väterlicher Liebeszucht. Dies ist das Wesen der ersten patriarchalischen, verheißungsmäßigen Stufe des vorbereitenden alten Bundes. Ihr für die volle υἱοθεσία in Christo typischer Karakter besteht in diesem Verhältniß vorläufiger relativer Versöhnung und Einigung zwischen Gott und den Menschen und das Siegel der Aechtheit desselben ist die bezeichnete Analogie dieses Verhältnisses mit dem ursprünglichen paradiesischen und dem vollendeten evangelischen, durch die Gnade auf Seiten Gottes und den Glauben auf Seiten des Menschen.

Dabei fehlt, wie erwähnt, auch nicht ganz das Sündenbewußtsein, aber es ist gerade in Beziehung auf die Person des Glaubenden selbst nicht klar entwickelt und mehr in das allgemeine Bewußtsein der tiefen geschöpflichen Abhängigkeit und Nichtigkeit gegenüber dem Schöpfer und Herrn verhüllt. Der Gedanke des Isaaksopfers wird auch von Abraham doch nicht wirklich verstanden, sondern nur in schweigendem Gehorsam verehrt. Hierin liegt denn der Mangel dieses sonst so reich gesegneten Zeitalters. Noch ist objektiv der Trennungsstand nicht aufgehoben, weil der Sünde noch nicht ihr Recht, ihre Strafe geworden ist. Die Sühne, welche von der göttlichen Wahrheit als heiliger Gerechtigkeit gegenüber der Sünde als Thatsache gefordert wird, fehlt noch und darum kann Gott schon seinerseits sich dem Menschen nicht so fortgehend und steigend mittheilen. Aber er kann es auch nicht rücksichtlich des Menschen selbst. Zu dem juridischen Moment tritt nothwendig auch das pädagogische hinzu. Denn weil Gott die ganze Wahrheit seiner Heiligkeit im Gegensatz gegen die menschliche Sündigkeit noch nicht ernstlich kund gemacht hat, fehlt es dem Menschen eben auch an der rechten Erkenntniß seines Trennungs- oder Todesstandes selbst sowohl, als seines gänzlichen Unvermögens, sich aus demselben zu befreien. Und dieser Mangel würde durch längeres Ignoriren von Seiten Gottes, durch fortgesetzte Offenbarung neuer Verheißungsgnade, nur verschlimmert, ja es könnte, falls solche Gnade auf Muthwillen gezogen würde, die Heilung geradezu unmöglich gemacht werden (Röm. 2, 4 ff.). Daher mußte eine andere, ergänzende Offenbarungsperiode mit Nothwendigkeit folgen, die des Gesetzes.

Nichtsdestoweniger aber hat diese erste Periode der Verheißung ihre bleibende und weitreichende Bedeutung als ein ahnungsreicher Kindesstand,

der nicht nur als das organische Verbindungsglied zwischen dem Urstande und dem evangelischen Erfüllungsstande im Gesammtheitsplane Gottes dasteht, sondern auch innerhalb des zweiten — mutatis mutandis — in dem geistlichen Kindesstande in Christo gewissermaßen sich wiederholt und einen solchen nach seinen Vorzügen und Mängeln uns richtig beurtheilen lehrt. Es ist ein ähnlicher Mangel an Erkenntniß der Sünde sowohl, als der Nothwendigkeit einer sündtilgenden Sühne und dieses eigentlich heilskräftigen Gegenstandes des Glaubens; aber gleichwohl auch dasselbe kindlich hingebende Glaubensvertrauen und ein entsprechender Glaubensgehorsam; große Liebenswürdigkeit neben so manchen naiven Unarten und Ausbrüchen der Sünde, weil der innerste Grund des gottwidrigen Fleischeswesens eben nur noch unentwickelt und gebunden, künftiger Erkenntniß und Ueberwindung aufbehalten ist. In matterem Abglanz hat übrigens auch die Urzeit mancher heidnischen Völker einen ähnlichen Lichtschein dieses Kindesstandes, der aber in neuerer Zeit Viele nur zu sehr über ihren wahren ethischen und religiösen Zustand getäuscht hat. Es ist auch hier, wie in Israel, nur der Ausdruck der Wahrheit, daß die Extreme sich berühren, und immer nur ein schwaches Dämmerbild von Dem, was bei den Vätern des auserwählten Volkes vorhanden war.

---

§ 40.

Das Gesetz.

Die zweite, mosaisch-gesetzliche Offenbarungsperiode bringt in umgekehrtem Verhältniß die der heiligen Liebe immanente Gerechtigkeit mehr an das Licht und stellt die Verheißung als bedingt hin durch den Gehorsam gegen das Gesetz. Doch tritt in der späteren prophetischen Zeit dieser Periode das Verheißungselement aufs Neue stark hervor und diese freie Gnade ist es doch auch unter dem Gesetze, woran jedes tiefere Glaubensleben sich erzeugt. Dieselbe kann sich aber auf diesem gesammten Gebiete der vorbereitenden Offenbarung noch nicht vollständig entfalten, weil ohne vollendete Sühne auch keine vollendete Versöhnung ist.

Nach eingetretener Verwilderung auch des auserwählten Samens in Aegypten ist zwar nothwendig und thatsächlich der erste Anfang einer neuen Offenbarungsperiode wiederum Errettung, Gnade, und diese gilt fortan immer als das stärkste Pfand der künftigen und endlichen Treue Gottes gegen den Anfangsbund mit Abraham und seinen Nachkommen (Exod. 20, 2; Deut. 5, 6; 6, 20; Jerem. 31, 32; Micha 6, 4; cf. 1 Cor. 10, 1 ff.). Aber alsbald verwandelt sich doch der verhei-

ßungsmäßige Karakter der Offenbarung nun in den gesetzlichen. An die Stelle freier unbedingter Schenkung tritt die bedingte Vorlegung von Segen oder Fluch, je nachdem das menschliche Verhalten sich stellt zu dem im Gesetze kund und geltend gemachten Willen des heiligen und gerechten Gottes (Gal. 3, 18—20; 3, 10—12; Exod. 20; Deut. 28). Durch diese Offenbarung vornehmlich der göttlichen Gerechtigkeit tritt eine Verschärfung jenes allgemeinen Strafzustandes ein, denn Gott selbst geht dadurch noch bestimmter als bisher ein auf das vorhandene Trennungsverhältniß, indem er, dem Menschen sich gegenüberstellend, von diesem fordert, daß er etwas leiste und nur unter dieser Bedingung zu geben bereit ist.

Dies Verhältniß ist nun freilich ein wesentlich abnormes und darum an und für sich für den Menschen durchaus heilloses, denn dieser vermag das geforderte Verhalten nicht zu leisten, weil er nicht in dem einzig normalen Lebensverhältniß organisch-ethischer Gemeinschaft mit Gott steht, welchem allein ein gottgefälliger Gehorsam entwachsen kann. Im Paradiese war bei aller sonstigen Unentwickeltheit des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott, dies letztere doch vollständig das normale und darum hatte das erste Gebot nicht diesen specifischen Karakter des Gesetzes und konnte erfüllt werden. In der patriarchalischen Periode fand ebenfalls eine ethische Forderung Gottes an den Menschen statt, wie dies unter dem Evangelium abermals und erst recht der Fall ist, und immer der Fall sein muß, weil der Mensch nun einmal Persönlichkeit, ethisches Subjekt, ist und alles Verhalten Gottes zu ihm daher mit innerer Nothwendigkeit ein ethisch bedingtes ist (Gen. 12, 1; 17, 1; 18, 19; 21, 12; 22, 2). Wenn Paulus in seiner Argumentation in Gal. 3 dies nicht hervorhebt, so liegt dies nur an dem rhetorisch lebendigen und zu schlagen bestimmten Karakter seiner Darstellung. Anderwärts aber deutet er es bestimmt an, wie Röm. 4, und Jakobus spricht es seinerseits direkt und an sich richtig, wenn auch in unvollkommener Form und daher mißverständlich aus (Jac. 2, 21 ꝛc.). Durch diese Anerkennung allein rechtfertigt sich uns das scheinbar so ganz entgegengesetzte Verhalten Gottes in diesen beiden aufeinander folgenden Offenbarungsperioden, der der Verheißung und der des Gesetzes, als ein doch beidemal wahrhaft gotteswürdiges, seiner innersten Wesensbestimmtheit als der heiligen Liebe entsprechendes und in sich grundwesentlich einheitliches. Und nicht minder müssen wir dies schon hier so bestimmt betonen, um für das richtige Verständniß auch der evangelischen Heilsordnung und ihres ethischen Grundkarakters einen sicheren und klaren Boden zu gewinnen. So erst tritt die gezogene Parallele zwischen diesem Erfüllungsstande in Christo und dem Urstande einerseits und dem patriarchalischen Verheißungsverhältniß andererseits in ihr volles Licht und Recht. Denn eben darum, weil dasjenige Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen, welches im Urstande noch nicht zerrissen war und unter dem Evangelium wieder hergestellt ist, in jener typisch vermittelnden Periode, wie wir gesehen haben,

wenigstens relativ schon vorhanden, die verborgene Kluft zwischen beiden Theilen für die Zeit vorläufig bedeckt war, hat der Glaubensgehorsam Abrahams, so lebendig ethisch-persönlich er ist, doch nicht den specifisch-gesetzlichen Karakter, sondern ist vielmehr ein wahrhaft ethischer, normal begründeter und darum gottgefälliger. Er ist grundwesentlich nicht von Abraham außer und ohne Gott „κατὰ σάρκα“ (Röm. 4, 1), sondern in und aus Gott, in kindlicher Herzensgemeinschaft mit ihm vollzogen, soweit dies eben auf dieser Offenbarungsstufe möglich war, und hat darum „Lob von Gott“.

Dies entscheidende Grundverhältniß zwischen beiden Theilen aber fehlt nun in der gesetzlichen Periode. Gott wendet sich hier mit Absicht nicht bloß, wie bei Abraham, an Einen Mann, in welchem er solche Empfänglichkeit für seine Gnadenoffenbarung sieht (cf. Gen. 18, 19), sondern nimmt hier die Gesammtheit des Abrahamssamens nach dem Fleische, verkommen wie er war, in seine Erziehung, und diese muß daher eine wesentlich andere werden. Allerdings dürfen wir auch hier nicht verkennen, daß gerade zu dem menschlichen Stifter und Träger dieses neuen Bundes mit dem Volke, zu Mose, ein Verhältniß Gottes stattfindet, welches dem zu Abraham wesentlich parallel ist, und diese persönlich ethische Anknüpfung und Begründung der gesammten neuen Offenbarungsentwickelung ist auch hier unerläßliche Forderung im Interesse des Wesens Gottes und seines Verhaltens zum persönlichen Geschöpfe. Mose ist bei allem anfänglichen Widerstreben und häufigem Fehlen doch ein Mann des Glaubensgehorsams, nicht ein Esau sondern ein Jakob, und wird dem entsprechend für seine Person wesentlich verheißungsmäßig von Gott behandelt (Hebr. 11, 24—29; Exod. 3, 4 (V. 20); 32, 10; 33, 11). Aber ein anderes ist Gottes Verhältniß zum Volk als natürlich gegebener Masse, in deren Mitte eben erst Ismael und Isaak, oder Esau und Jakob sollten geschieden werden, damit ein neues geistliches Israel „κατὰ Ἰσαὰκ“ erstünde, eine ἐκλογή (Röm. 9, 7. 8. 32), die aber nicht willkürlich von Gott begründet wird, sondern auf dem Wege persönlich ethischer Selbstbestimmung zum Glauben oder Unglauben, Gehorsam oder Ungehorsam (1 Kön. 19, 18; Röm. 9, 32.).

Für diesen soteriologisch kritischen und propädeutischen Zweck bedurfte es nun einer anderen Form des Offenbarungsverhaltens Gottes zu den Menschen, der gesetzlichen, wie er unter dieselbe, nach und neben manchen positiven Verheißungs- oder Gnadenerweisungen auch hier, zu gleicher Zeit in ähnlicher Weise die Heidenwelt stellte und diese so auf die künftige Heilsberufung vorbereitete (Röm. 2, 14 ꝛc.). Dieses gesetzliche Verhältniß ist in der That ein abnormes, wie wir behaupteten, weil es in dieser Gestalt nur Folge der Sünde, der Emancipation der Menschen von Gott ist, und Gott, indem er auf dieses Auseinander und Gegenüber seinerseits eingeht, ohne doch seine Heiligkeit verleugnen zu können, nun Forderungen an den Menschen stellt und stellen muß, welche dieser in seiner empirischen Losgerissenheit von Gott von vornherein außer

Stande ist zu leisten. Darauf beruht die Heillosigkeit des Gesetzesstandes als solchen. Das Gesetz als solches, in seiner ausschließlichen Negativität richtet wesentlich Zorn, nur Zorn an, wie Paulus bezeugt und Luther richtig auslegt (Röm. 4, 15), es tödtet, weil es den vorhandenen Riß hoffnungslos erweitert, zur Verzweiflung oder Verstockung treibt. Es wirkt die erstere, insofern es gerade dem, welcher es am meisten erfüllen möchte, immer aufs Neue die Fruchtlosigkeit aller seiner Versuche schneidend bezeugt (Röm. 7, 14 ff.; Gal. 2, 19); die andere, sofern es als forderndes und verbietendes, als gegenüberstehende Schranke, nur zu sehr geeignet ist, den Widerspruch der sinnlich selbstischen Gesinnung des natürlichen Menschen zu reizen, und erst recht hervorzutreiben. In diesem Sinn sagt Paulus geradezu, daß es die Sünde mehre (Röm. 5, 20).

Sonach ist die Wirkung des Gesetzes an und für sich und zunächst Unsegen; Gesetz und Sünde, Buchstabe und Fleisch sind Correlate (Röm. 7; 2 Cor. 3), weil das Gesetz als solches nur Folge und Frucht der Sünde ist, jene „Unwahrheit" im Verhalten Gottes zum Menschen, welche durch die „Unwahrheit" in demjenigen des Menschen zu Gott hervorgerufen wird.

Nichts desto weniger aber ist die letzte Wirkung des Gesetzes dennoch Segen, weil es ja von Gott kommt, und also auch, wenn gleich relativ unwahr, relativ doch eben so sehr Wahrheit ist. Es ist der getreue Ausdruck der objektiven Wahrheit der Heiligkeit Gottes gegenüber der Sünde als objektiv gottwidriger Thatsache, ἀνομία, und des objektiven ethischen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen als Person zu Person in abstracto. Insofern ist es heilig, recht und gut (Röm. 7, 12). Und es ist als das Gute, als Wahrheit, nicht nur nothwendig, sondern auch heilsam, insofern es in seiner Heillosigkeit eben das sicherste Mittel ist zur Offenbarung des Wesens der Sünde, als des eigentlich Heilswidrigen, des eigentlichen Hindernisses des Heils, d. h. jenes fundamentalen ethischen Trennungsverhältnisses zwischen dem Sünder und seinem Gott (Röm. 7, 10—13). Es ist das nothwendige negative Mittel zum Heil, wie die Gifte und das Messer es oft im physischen Leben sind. Allerdings kann und soll es da, wo irgend empfänglicher Gehorsamssinn vorhanden ist, auch eine gewisse positivartige Wirkung üben, als bewahrender Zaun, zur äußeren Einschließung und Zurückhaltung des centrifugalen Triebes im natürlichen Herzen, und thut dies namentlich am Anfang für eine Zeit lang wirklich (Eph. 2, 14 ꝛc.; Gal. 3, 23). Das ist dann insofern für die Zeit ein Segen, als andererseits ja jede extensive Entwickelung der Sünde, empirisch genommen und vor der Hand zugleich Erstarkung und Vertiefung derselben ist, die wenigstens möglicherweise einen wesentlich und final schlimmen Ausgang nehmen kann. Aber in letzter Instanz ist doch die äußere Erscheinungsgestalt der Sünde nach Art und Grade nicht das Entscheidende, sondern die innerste persönliche Grundrichtung, die Herzensstellung. Für deren richtige Herstellung aber ist unerläßliche Voraussetzung die gründliche Erkennt-

niß des eigenen heillosen und gottwidrigen Zustandes, wie er gegebenermaßen einmal ist, und wenn es zu dieser denn doch irgend einmal kommen muß, so liegt selbst in jenem äußeren „Mehren der Sünde" doch wieder ein Segen, der den Unsegen weit überwiegt für Jeden, der sich durch den gesetzlichen Erfahrungselenchus von Gott nur erleuchten und beugen lassen will. In Beziehung auf jeden Solchen ist daher die endgültige Segensbedeutung und der gottgewollte Zweck des Gesetzes, das Bewahren und das Mehren, jedes seines Ortes, miteingeschlossen, die, daß διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας zu Wege gebracht wird (Röm. 3, 20; 7, 7. 8). Dies ist die Frucht, welche das Gesetz an der ἐκλογή bringt. Diese wird dadurch, mag der Einzelne im Uebrigen das Gesetz äußerlich mehr oder weniger gehalten haben, zum Glauben erzogen, indem so von der einen, negativen Seite zunächst zur μετάνοια der Weg gebahnt wird.

Freilich muß, wenn es wirklich zu einer wahren μετάνοια kommen soll (cf. § 53), zu gleicher Zeit ein anderer positiver Faktor mitwirken, die Verheißung, die Gnade. Denn nur Positives kann auch Positives wirken. Darum hat aber auch Gottes Liebesweisheit das Gesetz nicht in seiner ausschließlichen Negativität, ohne die Verheißung gegeben, sondern so, daß Beide auf das Innigste mit einander verwoben sind, und das Gift dadurch zum mitwirkenden Heilmittel wird. Wie in der Verheißungsökonomie das richtende und beugende Strafverhältniß nicht aufgehoben, sondern nur verhüllt war, weil sonst die Gnade statt Segen Unsegen würde gebracht haben, so ist es umgekehrt nun auch hier. Nicht nur ist, wie erwähnt, die Gesetzesökonomie eingeleitet von den größten Gnadenerweisungen, sondern auch fort und fort wird sie von solchen in reichem Maße begleitet. Was Paulus von den Heiden in niederem Sinne sagen kann, daß Gott sich in seiner Gnade an ihnen nicht unbezeugt gelassen habe, das gilt von Israel, auch nur auf den Gesammtverlauf seiner äußeren geschichtlichen Führung gesehen, in unendlich höherem Maße (Ps. 103, 1 ff.; 105, 1 ꝛc. 1 Cor. 10, 1 ꝛc.). Und dem entspricht vollkommen die innere Seite der Erziehung des Volkes durch Institution und Lehre. Zunächst ist schon dem Gesetze selbst in seinen Institutionen dieser Karakter deutlich aufgeprägt. Nicht nur ist es nach seinem engeren gebietenden und strafrechtlichen Theile, bei aller unnachsichtlichen Strenge gegen die offenbare Sünde und Uebertretung, doch überall durchdrungen von einem Geiste fürsorgendster Milde und schonendster Billigkeit, welche es vor allen anderen ähnlichen Gesetzgebungen so auszeichnet, sondern auf die nachdrücklichste Weise ist für alle jene nicht sowohl unmittelbar und im vollen Sinne ethischen, sondern durch den anderweitigen Organismus des positiven Gesetzes hervorgerufenen, sowie für alle mehr oder weniger unfreiwilligen Verschuldungen in eben diesem rituellen Theile des Gesetzes die gnädigste Heilsbereitschaft Gottes bezeugt durch das weitumfassende Opferinstitut. Es ist nur ein schwacher Typus auf die große jetzt schon unerkannt er-

wiesene und dereinst offenbar zu erweisende Gnade Gottes über den gesammten natürlichen Sündenstand überhaupt, aber eben in dieser typischen Bedeutung doch von hoher Wichtigkeit. Sodann aber kommt dazu die ganze, in der späteren prophetischen Zeit mächtig hervorbrechende weitere Entfaltung der alttestamentlichen Offenbarung, welche in gleichem Schritte mit der gemachten Erfahrung von dem Ungenügenden des bloß gesetzlichen Heilsweges in immer klarerer Lehre auf einen anderen, neuen hin, oder vielmehr auf den alten der Verheißung und der Gnade zurück weiset. (Jer. 31, 31 ꝛc.) Eine neue vollendende Wiederherstellung dieses goldenen Zeitalters in der messianischen Zukunft wird hier in Aussicht gestellt, welche aber doch auch der durch die Gesetzesökonomie inzwischen hervorgehobenen juridischen und ethischen Forderung der göttlichen Heiligkeit ihr volles Recht soll widerfahren lassen (Jes. 53, 1 ꝛc.).

Und dieser Morgenstrahl des künftigen Gnaden-Tages in aller Gestalt ist es zuletzt und eigentlich, an welchem schon in dieser Zeit der Voroffenbarung Gottes auch die Herzen der Menschen offenbar werden. (Hosea 11, 1 ff.) Daß die Masse dafür keinen Sinn hatte, und mit Verachtung solcher Gnade in entweder zuchtlosem oder selbstgerechtem Eigensinne dem bloßen Gesetze des Buchstabens gegenüber verharrte, das gibt dieselbe jener Verstockung anheim, in welcher sie dem Gerichte der Verwerfung zureift. Für Solche ist damit die gesammte Voroffenbarung, soviel an ihnen ist, verloren, und die einzige Hoffnung für sie vor Gott steht noch auf der künftigen letzten oder Voll-Offenbarung. Für die Ekloge dagegen ist ihr entgegengesetztes Verhalten zu diesen Gnadenzügen Gottes, wie schon im patriarchalischen Zeitalter, so nicht minder auch hier unter dem Gesetz, das eigentlich Entscheidende zum Heil. „Der Gerechte wird seines Glaubens leben“ (Hab. 2, 4; Röm. 1, 17; Gal. 3, 11). Das Gesetz als solches kann ihnen nur zeigen, daß sie, so wie sie sind, nicht vermögen, sich nach ihm zu richten und fordert sie dadurch auf, sich an ihm zu richten, d. h. durch dasselbe beugen zu lassen. Daß sie dies aber thun können, ohne dadurch in verzweifelndem Verzagen nur weiter von Gott getrennt zu werden, und daß sie willig werden, es zu thun, statt sich wie Jene in Verstockung gegen Gott zu verhärten, das beruht darauf, das ihnen zugleich in allen jenen der Gesetzesökonomie untrennbar eingeflochtenen Elementen der Verheißungsgnade die Möglichkeit gezeigt wird, dennoch[1]), auch als diese Sünder, mit diesem Gotte in Gemeinschaft treten und bleiben zu können. Von Beidem, der Beugung und der Erhebung, der Buße und dem Glauben, legt das alte Testament deutliches Zeugniß ab. Wie ganz anders als in der Patriarchenzeit tritt dieses Selbstgericht am Gesetze hervor bei einem Mose und David! (Ps. 90; 32; 51.) Wie verinnerlicht sich bei der Prophetie die Erkenntniß des Wesens der Sünde gegen die früheren Perioden! (Jes. 1, 1 ꝛc.; 6, 5;

[1]) Das „Aber doch“ des Glaubens.

Jer. 17, 9; Ez. 36, 26; Dan. 9.) Und dabei doch welche innige Gottesgemeinschaft dieser Männer — auch diese immer tiefer begründet, nicht mehr nur auf die rituellen Reinigungswege sich stützend, sondern in Erkenntniß von deren Aeußerlichkeit und nur vorbildlicher Bedeutung immer mehr auf das freie Erbarmen Gottes, welches der Glaube zuversichtlich ergreift (Jes. 43, 23 ꝛc.; 49, 15 ꝛc.; 54, 10; Jer. 30, 11. 17; 31, 3. 34).

Was dem Paulus erlaubt, einen David mit Abraham und beide mit den neutestamentlichen Gotteskindern in Parallele zu setzen (Röm. 4, 6. 7), ist wesentlich dieses zuversichtliche, sünderhaft gebeugte aber kindesvertrauliche sich Halten an Gott im Glauben, mit und trotz aller erkannten eigenen Verkehrtheit und Unvollkommenheit, kraft jener göttlichen Gnaden-Erweisungen und Verheißungen. Dadurch wird das Herz der alttestamentlichen Gläubigen zum bereiteten Gefäße für das dereinstige vollkommene Heil, welchem sie standhaft entgegenharren, und als Angeld desselben empfangen sie schon zu ihrer Zeit eine Gottesnähe oft außerordentlicher Art. Daß sie Solche sind, wie Die, welchen Jesus hernach die Anwartschaft auf die neutestamentliche Reichsgnade sofort zuspricht, das macht sie zu rechten Israeliten, an welchen die Voroffenbarung wirklich ihren Zweck erreicht hat (Matth. 5, 3 ꝛc.; Joh. 1, 47; 7, 17).

Erfolge einigermaßen entsprechender Art werden wir nun mit Recht auch innerhalb der Heidenwelt erwarten dürfen, welche doch nicht ganz von Gott verlassen, sondern auf wesentlich gleichartige, nur viel weniger entwickelte Weise von ihm erzogen ist (Röm. 2, 14 ꝛc. 26 ꝛc.). Sie hat, wie ihre Verheißung und Verheißungszeiten, so auch ihr Gesetz und gesetzliche Perioden, wie die Schrift theils durch Thatsachen, theils auch durch Lehrzeugnisse deutlich ausspricht, wenngleich sie ihrer Stellung und Bestimmung gemäß nicht näher darauf eingeht (Matth. 15, 21 ꝛc.; Luc. 4, 25 ꝛc.; Acta 18, 10.; Joh. 3, 17 ꝛc.; 11, 52; cf. 8, 47; 18, 37). Das Proselytenthum wie der Samaritanismus bilden hier ein Mittelglied zwischen dem testamentischen und außertestamentischen religiösen Leben (Luc. 7, 4 ꝛc.; Acta 8, 30 ꝛc.; 10, 34 ꝛc.; Luc. 10, 33; 17, 16; Joh. 4; Acta 8, 1 ꝛc.), und ein ähnliches werden wir für die christliche Zeit in gewissen Kreisen und Strömungen des Islam anerkennen dürfen, wie namentlich in seiner religiösen und ascetischen Mystik, denn das Beste, was er hier besitzt, ist der heiligen Schrift entlehnt. Andererseits aber sind diese vermittelnden oder Uebergangsstandpunkte bekanntermaßen auch gerade um so feindseliger gegen die volle Wahrheit des Evangeliums (vgl. Matt. 23, 15), und das letztere findet oft mitten in dem noch unberührten Heidenthum viel mehr und leichtere Anknüpfung. Die christliche Mission aller Zeiten hat „in allerlei Volk“ Solche gezeigt, die „nicht ferne waren vom Reiche Gottes“, weil die verborgene Vorbereitungsschule des Geistes an ihnen Früchte, wie die oben bezeichneten, zu bringen angefangen hatte. Es gibt „Tugenden der Heiden“, welche nicht bloße „glänzende Laster“ sind, so sehr dies oft auch von solchen Thaten gelten muß, welche bei der Mit- und Nachwelt das lauteste

Lob davon getragen haben. Diese geben vor Menschen Lob, jene, die meist nur Gott der Allwissende und Herzenskündiger kennt, vielmehr vor Ihm (Röm. 4, 2; 2, 26—29), aber solche können dann auch wesentlich nichts Anderes sein als das, was den Männern des alten Testamentes von Gott „zur Gerechtigkeit gerechnet wurde" (Röm. 4, 3), nämlich die Keimgestalt des einigen ἔργον, welches der Herr begehrt, ein Glaube des armen Herzens (Joh. 6, 29; Hebr. 11, 6. 31), je nach Maßgabe des empfangenen Gnadenlichtes, und das καύχημα πρὸς τὸν θεὸν, welches solche ἔργα haben, besteht hier wie in Israel gerade darin, daß die, welche sie vollbringen, keinen selbsteigenen Ruhm darauf begründen, sondern, bewußter oder unbewußter, Gott die Ehre geben (1 Cor. 1, 31.)

So viel vermag die vorbereitende Offenbarung, zunächst die geschichtlich positive innerhalb des alttestamentlichen Gebietes, zu wirken und hat es an allen Denen gewirkt, die zur ἐκλογή, zu den „zerstreueten Kindern Gottes" gehören, aber auch nicht mehr. Alle religiöse und sittliche Frucht der vorbereitenden Erziehung Gottes kann den Menschen niemals im vollen Sinne gerecht vor Gott machen, sondern nur „annehmbar", um ihm das volle Heil in Christo zu offenbaren (l. c. Acta 10), weil sie ihn willig und fähig, empfänglich gemacht hat dasselbe seinerseits anzunehmen. Christus scheut sich zwar nicht, von einer „Würdigkeit" dafür zu reden (Matth. 10, 11 ἄξιος; cf. V. 13 u. Luc. 10, 6 υἱὸς εἰρήνης), aber es versteht sich vom Standpunkte des neuen Testamentes von selbst, daß dies von irgend welcher selbsteigenen Würdigkeit nicht verstanden werden kann und darf, sondern nur Bezeichnung der gottgewirkten subjektiven Fähigkeit ist, in das Gnadenreich des Evangeliums einzugehen. Und dazu gehört dann vor Allem dies, daß auch objektiv durch Christi Heilswerk die Pforten dieses Gnadenreiches wirklich aufgethan werden, denn auf Grunde davon erst kann die erfüllende Predigt des Evangeliums die wirklich durchgreifende subjektive Erneuerung des Menschen bewirken, durch welche er ein Glied der vollendeten Heilsgemeine wird.

Sonach ist die andere Seite des Verhältnisses die, daß die gesammte Voroffenbarung, auch in Israel und in ihrer ausgereiftesten Gestalt, eine objektiv und subjektiv unvollständige bleibt, und daher in sich selbst nicht wahrhaft heilskräftig genannt werden kann.

Auf Seiten Gottes zuerst ist diese ganze vorbereitende Offenbarung, und gerade in ihrer ausgewickelteren, auf das Gesetz gegründeten Gestalt am meisten, eine in sich unabgeschlossene, ein dunkeler Schattenriß, auch Angesichts der gefördertsten Empfänger derselben, wie selbst eines Mose (Exod. 33, 20 ꝛc.). Gott gibt im Gesetze einen Abriß seines Wesens in dessen Heiligkeit und Gerechtigkeit, aber die Heiligkeit ist noch einseitig, vorwiegend negativ, bestimmt, die Tiefe des göttlichen Wesens als der heiligen Liebe bleibt verhüllt, und weil die erbarmende, theilnehmende und mittheilende, Liebe sich noch nicht wahrhaft kundgegeben hat, muß auch der ganze Ernst der strafenden Gerechtigkeit noch einer künftigen Erweisung

aufgespart bleiben. Umgekehrt aber kann, eben weil der inneren und unerläßlichen Forderung der Heiligkeit als Gerechtigkeit noch nicht ihr Genüge gethan ist, die Liebe ihre Fülle noch nicht unverkürzt ausgießen. Beides bedingt sich gegenseitig und Gott kann auch diesen Bann nicht sofort gewaltsam durchbrechen, weil die Menschheit wie sie war, auch in Israel, weder für die volle Offenbarung des Zornes noch für diejenige der Gnade in sich selbst reif war. Es kommt hier die schlimme Kehrseite der großen Wahrheit, daß das Leben auf gesunder organischer Wechselwirkung beruht, auf dem ethisch-religiösen Gebiete eben so fühlbar und hemmend zu Tage, wie dies auf physischem in den Krankheitszuständen des leiblichen Organismus der Fall ist. Wie hier der rechte Arzt Derjenige ist, welcher zerstören kann, ohne die Lebenskraft zu schwächen und stärken, ohne die Krankheitsdisposition zu nähren, so gilt Aehnliches auch in den ethischen Verhältnissen. In den schweren Fällen aber ist eine entscheidende Krise, ein akuter Kampf des gesunden Lebens mit der eingetretenen Störung der Funktionen erforderlich zur Herstellung, und eine solche mußte auch hier zu seiner Zeit eintreten, als in dem Gottmenschen inmitten der Menschheit „das Leben mit dem Tode rang". Damals aber war die Zeit dazu noch nicht erfüllt.

Auf Seiten der Menschheit zweitens zeigt sich nämlich, als nothwendiger Reflex der unvollständigen Selbstoffenbarung Gottes, eine entsprechende Unvollkommenheit auch ihres subjektiven Verhältnisses zu Gott, selbst bei den rechten Israeliten ohne Falsch. Weder die Erkenntniß Gottes, noch die Selbsterkenntniß ist die vollkommene und Beides bedingt sich auch hier gegenseitig. Das nur gebrochene Licht der Gottesoffenbarung kann auch nur eine halbe Erkenntniß Gottes, seiner Gerechtigkeit, noch mehr seiner Gnade, am meisten des Einklanges beider in dem Grundbegriffe der heiligen Liebe verschaffen. Davon nun ist wieder die Folge eine nur mangelhafte Einsicht in das eigene Wesen und dessen Zustand. Die radikale Erkenntniß der eigenen Grundverdorbenheit kann weder durch die gesetzlichen Gerechtigkeitsmanifestationen noch durch die verheißungsmäßigen Gnadenerweisungen bewirkt werden, und sie darf auch vor der Hand noch nicht eintreten, weil der Blick in die ganze Tiefe dieses Abgrundes des Naturverderbens gerade das treueste Herz zur Verzweiflung statt zum Heil hätte führen müssen. In demselben Maße aber, als es an dieser ganzen Erkenntniß der gegebenen Trennung des Menschen von Gott durch die Sünde noch gebricht, muß es nothwendig auch an der ganzen Zuversicht zu der andrerseits - so viel an Gott ist - wesentlichen Unzerstörbarkeit des Einsseins des Menschen mit Gott, oder zu der Grundbestimmtheit Gottes als gnädiger Liebe gegen den gefallenen aber noch erlösungsfähigen Menschen fehlen. Denn diese Zuversicht kann erst aus der Glaubenserkenntniß wirklich erwachsen, daß Gott den vom Menschen ganz erkannten Trennungsstand auch ganz für denselben aufgehoben hat, weil der letztere, auch wenn er noch nicht klar in seiner ganzen Tiefe vom Menschen verstanden ist, gleichwohl im dunkelen

Gefühl des unversöhnten Herzens sich immer geltend macht und Zweifel erregt an der Gnade und Liebe Gottes.

So erklärt sich uns jene oft so auffallende Mischung von Selbstvertrauen, Berufung auf die eigene Reinigkeit, auf den geleisteten Gehorsam u. s. w. (z. B. Ps. 18, 21 ꝛc.) und von verzagenden Aeußerungen gegenüber dem zürnenden, schrecklichen Gott (Jerem. 20, 14). Daher rührt namentlich jene widerspruchsvolle Weisheit, in welcher das alttestamentliche Denken seinen Ausgang findet, wie im Koheleth. Und bei Denen, welche, diesen Abweg vermeidend, das beste Theil erwählen, finden wir doch auch so oft nur eine in stumme Resignation gehüllte Unterwerfung des Elenden unter die Hand des Allmächtigen, zumal im Blick auf das jenseitige Dasein, eine Stimmung, welche nur zu Zeiten durchbrochen wird von einem verborgenen, aber dann oft mächtig aufleuchtenden Glaubensvertrauen des zerschlagenen Geistes auf das Erbarmen und die Treue des Bundesgottes (Ps. 73; 89, 39 ꝛc.).

Es ist in der ganzen Gesetzesökonomie das Trennungsverhältniß halb enthüllt, aber auch halb verhüllt durch das im Gesetze selbst gegebene Palliativmittel der Werke, des äußeren sittlichen Gehorsams und namentlich der rituellen Uebungen; ein Heilsweg, den auch die Prophetie wohl in seiner Unvollkommenheit zeigen kann, aber doch nicht mit göttlicher Zuversicht ganz abrogiren darf, so lang sie noch nicht auf einen von Gott selbst durch Recht bereits begründeten neuen hinweisen kann, welcher den alten in Wahrheit, objektiv und subjektiv, entbehrlich macht und aufhebt. Mit viel mehr Recht als die Heidenwelt kann Israel sich seiner Offenbarung der „Gnade und Wahrheit" Gottes rühmen (Ps. 117, 1. 2.), aber nichtsdestoweniger bleibt das neutestamentliche Wort in voller Kraft, daß „das Gesetz durch Mosen gegeben, die — absolute — Gnade und Wahrheit aber erst durch Jesum Christum geworden ist" (Joh. 1, 17.). Und es gilt dies namentlich eben gegenüber der Gesetzesoffenbarung im engeren Sinne, welcher Paulus allenthalben nur den Karakter der χάριν, des Mittels und zwar des negativen, des Nebeneinander- und Nachgekommenen, eben darum aber auch Vorübergehenden lassen will (Gal. 3, 19; Röm. 5, 20.), während er positiv vielmehr an die patriarchalische und prophetische Verheißung das neue Heil anknüpft.

Was war also nach all' diesen vorbereitenden Heilsanstalten erforderlich, um der Welt, Juden und Heiden gleichermaßen, das volle, wahrhaftige Heil zu geben? Diese Frage beantwortet sich nach der gegebenen Erörterung dahin: Es bedurfte einer objektiv thatsächlichen Aufhebung des obwaltenden Trennungsverhältnisses durch Gott selbst, damit daraus auch die subjektive auf Seiten des Menschen hervorgehen könne. Dies Letztere bildet den Gegenstand unserer Betrachtung in der folgenden zweiten Abtheilung, die von der Aneignung des Heiles handelt. Das Erstere macht den Inhalt des zweiten Hauptstücks dieser ersten Abtheilung aus, die Hinausführung des ewigen Heils-

rathschlusses in der Fülle der Zeit durch Christum. Was dieser zu dem Zweck sein und wirken mußte, können wir uns nach dem Bisherigen schon klar aussprechen. Die geforderte objektive Aufhebung des Trennungsverhältnisses mußte in erster Linie eine juridische, in zweiter eine dynamische sein, um sowohl den Fluch als die Fesseln der Sünde für die Menschheit zu brechen. Sie mußte danach bestehen erstens in einer absoluten Offenbarung oder Vollziehung des Trennungsverhältnisses vermittelst einer vollständigen Erweisung des Zornes Gottes wider die Weltsünde, oder in einer vollständigen ethischen Selbstzurückziehung Gottes von der Sünderwelt, und von Seiten der letzteren in der Darbringung einer vollständigen Sühne, oder einer vollständigen freien Unterwerfung unter jene Zorneserweisung, damit der Sünde so ihr Recht würde und die göttliche Heiligkeit ihr gegenüber zur Kraft käme, also die volle principielle Wahrheit beider in ihrem Wesen und objektiven Verhältniß zu einander an's Licht träte; zweitens auf Grunde davon konnte und mußte dann eine entsprechende absolute Selbstmittheilung Gottes und seines ewigen Lebens an die im Sündentode von ihm entfremdete, nun aber des Fluches ledige Menschheit eintreten, durch welche diese wirklich und wirksam wieder in die Lebensgemeinschaft mit Gott eingesetzt und so die volle Wahrheit des ursprünglichen und grundwesentlich noch nicht aufgehobenen ideal-realen Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit ebenfalls zu Klarheit und Kraft gebracht würde. Mit einem Wort, eine Versöhnung durch die absolute Gnade Gottes auf Grunde der Sühne des absoluten Zornes mußte geschehen, damit durch beide, Sühne und Versöhnung, nun die ganze volle Wahrheit Gottes als der heiligen Liebe im Verhältniß zur sündigen Welt, nach der negativen und positiven Seite, zum Ausdruck käme.

Nun war aber die Menschheit als sündige nicht nur gänzlich außer Stande, diese Sühne selbst darzubringen, sondern sie würde durch jene absolute Vollziehung des Zornesverhältnisses von Seiten Gottes, wenn diese an ihr selbst geschehen wäre, ethisch vernichtet und damit das Objekt jeder versöhnenden Gnadenmittheilung vorweg aufgehoben worden sein. Denn das Geschöpf hat als solches, wie sein Dasein nur kraft des metaphysischen Zusammenhanges mit seinem Schöpfer, so auch sein ethisches Wesen und Bestehen nur kraft der irgendwie noch fortdauernden ethischen Selbstbeziehung Gottes auf und Selbstmittheilung an dasselbe. Daher galt es, ein anderes Objekt der Zorneserweisung und Subjekt der Sühndarbringung zu schaffen, welches auf der einen Seite so mit der ganzen Menschheit Eines war, daß es dieselbe leidend und thätig wahrhaft und vollgültig repräsentirte, auf der anderen Seite aber so Eines mit Gott, daß es auch die ganze Wucht des Verlassenseins von ihm ertragen konnte, ohne ihn zu verlassen und so selbst zu verderben.

Zu allererst mußte mithin doch wieder die Gnade der göttlichen Liebe ins Mittel treten und einen solchen Mittler, als Versühner und Versöhner, schaffen. Auch hier auf dem centralen Gebiet der erfüllenden Offenbarung mußte, nach dem von uns nachgewiesenen allgemeinen Gesetze, der entscheidende Anfang wieder in einem verheißungsmäßigen Entgegenkommen Gottes bestehen, und diese Plerosis der vorbereitenden Verheißungselemente mußte erst die Möglichkeit schaffen für die Plerosis der vorbereitenden Gesetzesoffenbarung auf Golgatha und damit für die neuschöpferische Erfüllungsgnade selbst in der pfingstlichen Stiftung des neuen Bundesreiches durch den Geist des Lebens und der Gnade. Mit anderen Worten, die absolute Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit mußte zuerst an Einem Punkte für die übrige Menschheit verheißungsmäßig, aber im Unterschied von allen alttestamentlichen Verheißungsvorbildern nun in sich selbst vollständig und real gegenwärtig vollzogen werden, um von diesem Punkte aus auf dem bezeichneten Wege dann der Gesammtheit des Geschlechtes zugänglich zu werden. Mit anderen Worten: Gott mußte Mensch werden, damit der Gottmensch nun den ganzen Tod auf sich nehmen könne, um ihn dadurch aufzuheben — αἴρειν im doppelten Sinne = ferendo auferre — und so zum Träger und Spender der ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott für die gefallene Menschheit zu werden.

Einen solchen Erlöser hatte die alttestamentliche Prophetie stückwerklich geschaut und verheißen, bald nach seinem menschlich-zeitlichen Ursprunge als Sohn Abrahams und Davids, bald nach dem göttlich-ewigen, als Engel des Bundes und Jehovah. Aber seine Gestalt blieb dem Glauben der Frommen so sehr, als der nachkanonischen jüdischen Theologie doch ein Räthsel, bis er selbst es lösete, indem er kam, Gott als Mensch, um die Welt selbst mit sich zu versöhnen, zu sühnen und zu sohnen — zu einigen. Nur so konnte jedes Auseinander und Gegenüber im Verhältniß des Schöpfers und Geschöpfes, d. h. der Tod und die Lüge, abgethan und das Sein des Menschen in Gott, d. h. das Leben und die Wahrheit, wieder hergestellt werden durch die Gnade der heiligen Liebe. Diese einzigartige, so vollkommen außerordentliche und doch wiederum in dem Wesen Gottes, wie in dem Wesen und Zustande der Menschheit ebenso vollkommen ordnungsgemäß, heilig, begründete Gottesthat allein, die That der absoluten persönlichen Geistesliebe, das große Centralwunder des ethischen Lebensreiches, war im Stande, den in demselben vorhandenen tiefen Riß zu heilen und seine Entwickelung dem in der Ewigkeit geordneten Ziele wieder zuzuführen.

Zweites Hauptstück.

Die Vollführung des Heilsrathes durch Christum im neuen Bund.

Erstes Lehrstück.

Die Person des Gottmenschen.

§ 41.

Die wahre Gottheit und wahre Menschheit Jesu Christi nach der Schrift.

Der Gottes- und Menschen-Sohn, der Gottmensch allein, welcher die Versöhnung zwischen beiden Theilen in sich selbst schon ist, vermag die Sühne zu vollziehen, kraft deren er dann der sündigen Menschheit die Versöhnung zueignen kann. Derselbe ist erschienen durch die Vermählung der göttlichen Liebesherrlichkeit im Sohne mit der tiefsten menschlichen Niedrigkeit, ausgenommen die Sünde, auf dem Wege übernatürlicher Zeugung und Kraftbeweisung, aber in der Gestalt menschlicher Beschränkung und zeitlicher Entwickelung.

Daß der Mensch Jesus von Nazaret zugleich wesentlich wahrer Gott — θεός — sei, das ist es, was Johannes, obwohl er dem Doketismus gegenüber eben auch die wahre Menschheit nachdrücklich betont und lebendig schildert (1 Joh. 4, 2. 3.; Ev. Joh. 4. 11 u. ö.), doch dem herrschenden Gesammtton und ausgesprochenen Zweck seines Evangeliums sowohl, als mehreren Stellen des ersten Briefes zufolge (Ev. Joh. 20, 31.; 1 Joh. 2, 22. 23.; 5, 5.) als die Grundlage aller Heilswahrheit und den entscheidenden Artikel des evangelischen Heilsglaubens bezeichnet. Wir haben den umfassenderen Schriftbeweis für diese Wahrheit bereits bei der Lehre von Gott dem Sohne vorausgenommen und können uns hier darauf zurückbeziehen. Ebenso haben wir am Schluß des letzten Paragraphen uns die Nothwendigkeit des Eintretens gerade dieser Person, eines Gottmenschen, klar zu machen gesucht. Es liegt uns nun ob, zunächst die Art und Weise dieses Eintretens näher zu bestimmen.

Dasselbe ist auf göttlich organische Weise begründet und vorbereitet. Die wesentliche Begründung liegt in dem eigenthümlich nahen und unmittelbaren Verhältniß des die Welt schaffenden und tragenden λόγος θεός zu ihr und zur Menschheit zunächst, auf welches wir schon früher verwiesen haben und nachher noch näher zurückkommen werden. Dem entsprechend ist auch die geschichtliche Vorbereitung des Eintritts desselben als Menschen in die Menschenwelt in ihrer vollen Tiefe und Lebendigkeit zu verstehen. Wenn wir sagten, sie sei „auf Christum hin" geschehen, so gilt diese Formel in Bezug auf die geschichtliche Erscheinung Christi als Gottmenschen zur bestimmten Zeit, nichtsdestoweniger aber entwickelte sich die Voroffenbarung fortwährend bereits durch ihn, in ihm, als dem wesentlichen und stetigen Offenbarungsvermittler zwischen dem unsichtbaren Gott und der Menschheit. Er, der Logos, war namentlich der specielle Gründer und Träger der alttestamentlichen Bundesgemeinschaft, jener „Engel des Herrn, — des Bundes", der „Herr" selbst, den man glaubte, hie und da als erscheinenden sahe und auf die Zukunft erhoffte, als den, „der da kommen sollte" (Mal. 3, 1; 1 Cor. 10, 4; Joh. 12, 41.). Er selbst hat sich mit vollkommener Freiheit und bewußter Absicht sein auserwähltes Volk auf sich hin erzogen, indem er aus dem Stande seiner Gottesherrlichkeit heraus schon immer in die Gemeinschaft der sündigen Welt sich herabließ und sie zu sich zog. Aber es war dies theils nur ein ganz vorübergehendes Herbergen auf Erden in geschöpflicher Gestalt, auch wo es am meisten ein menschlich vertrauliches Eingehen war, wie, dem Karakter dieser Offenbarungsperiode gemäß, bei Abraham (Gen. 17), eine Art von Typus auf jene Zeit der „vierzig Tage"; theils und vorwiegend, dem Karakter des gesetzlichen Verhältnisses entsprechend, war es nur eine sehr unvollkommene Weise der Selbstmittheilung, wie in den Wettern des Sinai, deren Schrecken erst viel später in der Erscheinung des Herrn an Elias auf dem Horeb durch jenes sanfte Säuseln nach ähnlichen Gewaltäußerungen wieder zurückgedrängt und mit den freundlichen Offenbarungen der Väterzeit vermittelt wurden.

Die Ansicht, daß der Logos als Substrat dieser alttestamentlichen Offenbarungswirksamkeit die Natur eines Engels förmlich und bleibend angenommen habe, wird doch durch die Bezeichnung desselben als Engel des Herrn oder des Bundes noch nicht sofort bewiesen, und das neue Testament steht ihr entgegen. Denn während in den Selbstzeugnissen Christi und den Lehrschriften der Hauptapostel nicht die geringste Andeutung eines solchen Uebergangsverhältnisses vorhanden ist, leugnet der Hebraerbrief dasselbe sogar bestimmt (Hebr. 2, 16). Und auch von Seiten des Denkens, sobald es nicht den schriftmäßigen Grundbegriff der Persönlichkeit, wie auch die Engel sie haben, mit dem nebelhaften der „Potenz" vertauschen will (den Schelling auch an diesem Punkte hat geltend machen wollen) wird sich nicht für diese Ansicht argumentiren lassen. Allerdings ist es unvermeidlich und gehört zum wesentlichen Inhalte der behaupteten allseitig und unendlich vermittelnden Stellung des Logos zur Welt, daß man irgend welche Modification wie in der Wirkungsweise,

so auch in der ganzen Seinsweise der zweiten Hypostase schon mit der Weltschöpfung eingetreten denkt. Das was 1 Cor. 15, 27. 28. von Paulus über den letzten Ausgang dieses ganzen soteriologischen Aeons zunächst zwar eben unter soteriologischem, aber doch wohl kaum ausschließlich unter diesem Gesichtspunkte gesagt ist, dürfte wohl auch vor jeder Störung durch die Sünde schon am ersten Anfang der Weltsetzung ein entsprechendes Gegenbild gehabt haben, und möglich wäre es, daß der Apostel durch den Ausdruck ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων in Phil. 2 ein solches Verhältniß hätte bezeichnen wollen. Aber schwerlich dürfte unsere kühnste Speculation zu bestimmen im Stande sein, worin ein solches relatives Ausgehen des Logos aus der ursprünglichen rein innergöttlichen Seinsweise und das entsprechende Eingehen in die nähere Bezogenheit auf das endliche Sein und Leben eigentlich bestanden habe. Jedenfalls ist der paulinische Ausdruck in Phil. 2 oder Col. 1 so wenig als der johanneische im Prolog von der Art, daß das über die Wirksamkeit des λόγος ἄσαρκος übereinstimmend Ausgesagte sich mit der beschränkten Form eines engelhaften, d. h. eben schon geschöpflichen Seins und Lebens reimen könnte. Für uns ist es daher nach der Schrift jedenfalls im Wesentlichen der ursprüngliche Stand göttlicher Herrlichkeit, aus welchem wir uns die Menschwerdung des Logos vollzogen zu denken haben. In der That würde auch ein solches Engelthum nur ein störendes Mittelglied zwischen die Gottheit und Menschheit in Christi Person einschieben, und die Idee des Gottmenschen weniger aufhellen als trüben.

Bleiben wir nun bei der Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes und seines gottmenschlichen Wesens stehen, wie die Schrift sie uns mit all' ihrem tiefen Geheimniß doch klar und bestimmt vor Augen stellt, so können wir zuerst nicht anders, als im Interesse des göttlichen Wesens behaupten, daß der Menschwerdende die ganze Fülle desselben jedenfalls nach seiner unveräußerlichen innersten ethischen Bestimmtheit, sein ganzes Herz, d. h. die Fülle seiner heiligen Liebe auf die Erde mitgebracht habe. Er mußte dies, denn er kann davon überhaupt nicht lassen, weil er sich selbst sonst aufheben würde, und er sollte und wollte es, denn dies höchste Gut der gefallenen Menschheit nach ihrem Maße mitzutheilen, darin bestand ja eben der Zweck seines Herabkommens vom Himmel überhaupt. Freilich ist der Ausdruck „Mitbringen" in gewissem Sinne hier nicht zutreffend, denn wenn wir, wie nachher gleich zu betonen sein wird, mit dem Begriff der Menschwerdung, der κένωσις des Apostels Paulus, wirklich Ernst machen wollen und müssen, so dürfen wir uns nicht verhehlen, daß im Embryo und kleinen Kinde auch diese ethische Wesensbestimmtheit für eine Zeit aus der persönlichen Aktualität heraustreten und zur Potenz werden mußte. Aber dieselbe entwickelte sich aus dieser Potenzialität hernach mit innerer Nothwendigkeit zu der, nunmehr nur eben gottmenschlichen, Aktualität, welche ihr ihrem Wesen nach zukommt. Manche wollen freilich auch heutzutage, wie neuerlich wieder Dorner, von dieser gesammten Depotenzirung in so vollem Sinne nichts wissen. Darauf kommen wir später zurück. Aber auch Andere, welche

sich sonst zu dieser Schriftwahrheit unumwunden bekennen, nennen gerade eine solche behauptete Nothwendigkeit heiliger Liebesentwickelung allzu naturhaft, und finden darin nicht den reinen Begriff des menschlichen Ethos. Allein wenn von derselben Seite doch andererseits eine eigentliche „Verwandelung" des Logos in einen reinen Menschen mit Recht geleugnet wird, dürfte zu fragen sein, ob denn ein Drittes wirklich mit der erforderlichen Klarheit und Sicherheit gedacht werden könne?

Und eine zweite Frage ist die, ob ein Standpunkt, welcher die thatsächliche Möglichkeit des Sündigens für den Erlöser fordern zu müssen glaubt, nicht damit, so sehr der äußere Anschein für eine solche Behauptung spricht, theils von dem vollen Inhalte der Schrift sich entfernt, theils den reinen Begriff des Gottmenschen doch unversehens in den des Menschgottes, des gotterfüllten Menschen, sich verwandeln läßt? Wir werden auch darauf später näher zurückgeführt werden. Einstweilen sagen wir hier, so wenig der Ausdruck als solcher auch in der That genügen mag, doch mit Zuversicht: All' seine heilige Liebesherrlichkeit in der Demuth des Sohnesgehorsams unter den Vater und in der freien Herrschergnade über sein armes gefallenes Geschöpf, diese ihm hypostatisch ureigene ethische Herrlichkeit des Sohnes Gottes als Beugung und des Sohnes Gottes als Herablassung der Liebe, diesen Kern und Stern seines Wesens hat „der Herr vom Himmel" (1 Cor. 15, 47) mitgebracht in das Fleisch. Dies war im tiefsten Sinne die aus seiner ganzen Erscheinung in Wort und Werk so wundersam hervorleuchtende Doxa, von der Johannes zeugt (Joh. 1, 14) und von der alle Die, welche sie im Geiste und Glauben geschaut hatten, in der Lebensgemeinschaft mit ihm und durch seine Lebensmittheilung auch selbst einen Abglanz empfingen (Joh. 17, 22).

Die heilige Ordnung dieser Mittheilung würde aber von vornherein zerstört worden sein, wenn der Gottessohn auch die Fülle seiner Herrlichkeit nach der äußeren, metaphysischen Seite, seine absolute Geistesherrlichkeit, in das irdische Dasein mitgebracht hätte, so daß wir dem λόγος ἔνσαρκος die gleiche göttliche Ewigkeit, d. h. hier Ueberzeitlichkeit als völlige Freiheit von den Schranken der Zeit, und Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit zuschreiben müßten, wie dem λ. ἄσαρκος. Ein solcher Erlöser wäre nach der anderen Seite hin nicht wahrhaft Gottmensch, ein Gott in Menschengestalt, aber eben nicht Mensch in dem specifischen Sinne, in welchem er es sein mußte, um die Menschheit nicht bloß als ihr göttlicher Träger — das ist er als Logos — sondern auch als ihr Mitglied, als ihr irdisches Haupt und geschichtlicher Repräsentant in seiner Versöhnerthätigkeit vollgültig vertreten zu können. Ebensowenig wäre durch einen solchen Heros je ein gefallenes Menschenherz wahrhaft für Gott gewonnen, zur subjektiven Aneignung der Versöhnung frei bewogen worden. Gerade deshalb hätte der Satan Jesum, so es möglich gewesen wäre, so gern zu diesem Wege einer unheiligen Herrlichkeitsentfaltung verführt! Vielmehr ist der Weg der wahren d. h. selbsthingebenden heiligen Liebe dieser, erst vollständig theilzunehmen, um dann vollständig

mittheilen zu können, durch tiefste Herablassung und Selbstentäußerung zu gewinnen und zu erheben, d. h. hier nur durch das Kreuz die Krone zu erringen für sich und für die Anderen. Das Weltelend der Sünde und den Zweck der Welterlösung einmal vorausgesetzt, müssen wir sonach mit der Schrift den Erlöser uns als den König im Trauerhause denken, welcher sein Königsgewand äußerer Herrlichkeit ganz abgelegt hat, um in die Knechtsgestalt dienender und rettender Liebe einzugehen (Hebr. 2, 14; Phil. 2, 7; 2 Cor. 8, 9). Aus dem ethischen Centrum seines Wesens konnte der Gottessohn nicht heraustreten und durfte es nicht, sollte er anders wirklich die Menschheit zu demselben wieder zurückführen. Die metaphysisch-peripherische Offenbarungsform desselben konnte er wandeln und mußte dies zu demselben Zwecke mit derselben Nothwendigkeit thun. Er mußte den Heilsschatz seiner göttlichen Liebe im irdischen menschlichen Gefäße, in wahrer, eben darum zwar sündenfreier, aber zugleich auch der dermaligen Wirklichkeit des menschlichen Zustandes nach der Seite der Schwachheit und Leidentlichkeit entsprechender Menschlichkeit tragen.

Dieser Forderung wird zunächst dadurch entsprochen, daß er nicht irgend einmal als erwachsener Mann aus dem Dunkel hervorgetreten ist, — wie dort bei Abraham, wo die vorhandene Sünde für den Augenblick ignorirt war, — sondern in aller Armuth der Sinnlichkeit und Endlichkeit wie ein anderes Menschenkind geboren von einem Weibe (Luc. 2; Matth. 1; Gal. 4, 4). Auf dieser menschlichen Geburt in das Erdenleben ruht sodann seine entsprechende irdisch-zeitliche Entwickelung, vermöge welcher er dem Gesetze des Werdens, der allmählichen physischen sowohl als psychischen und pneumatischen Ausbildung unterworfen ist, welche ein unveräußerliches Merkmal des geschöpflich-menschlichen Wesens ausmacht. Selbst bei den ersten Menschen mußten wir, obwohl sie nicht als schwache Neugeborne ins Dasein traten und treten konnten, dennoch in psychischer und pneumatischer Hinsicht eine solche Entwickelung behaupten und fanden dieselbe in der Schrift auf das Unzweideutigste bezeugt. Der Erlöser ist so auch im allgemein menschlichen, metaphysischen Sinne „unter dem Gesetze geboren", um als anderer Adam die adamitische Menschheit zu erlösen, wie er zu demselben Zwecke weiterhin unter dem ethischen und nationalen Gesetze des alten Bundes stehen mußte. Zwar ist die Ordnung leiblicher Geburt und zeitlicher Entwickelung nicht erst Folge der Sünde, wie wir dies von dem νόμος in seiner empirischen Gestalt allerdings sagen mußten, aber theils blieb der Heiland, als der Heilige und als Sohn, von dem eigentlichen Stachel dieses gesetzlichen Knechtsverhältnisses ja eben völlig unberührt, und anderntheils hing sich wiederum an die Gestalt, welche jene an sich gottgeordneten Naturverhältnisse unter den gegebenen Umständen annehmen mußten, doch auch für ihn so manche Hemmung und Störung von Außen, welche er, wie das ganze übrige leidentliche ὀχῆμα der jetzigen Menschheit als Folge der Sünde, mit empfinden mußte. Und was insonderheit die physische Zeugung und Geburt betrifft, so wissen wir, daß, so rein dieser Vorgang an sich ist und sein kann, doch an ihm auf eigenthümliche und ganz be-

sondere Weise die Sünde bei der einmal gefallenen Menschheit Anlaß und Anknüpfung findet, in jener kreatürlichen Lust an der Kreatur — παρὰ τὸν κτίσαντα, Röm. 1, 25, — welche den innersten Kern der sündlich-sinnlichen Reizung bildet, von der dies Gebiet so umfangen ist. Von hier aus begreifen wir dann leicht, warum bei all' seinem sonstigen ganzen Eingehen in diese irdisch-menschlichen Nothwendigkeiten, doch gerade an diesem Punkt die Entstehung des Gottmenschen eine andere sein mußte und war, als die der gewöhnlichen Menschen. Nächst der wesentlichen und persönlichen Präexistenz des Logos vor seiner Menschwerdung, welche nach der metaphysischen Seite hin die gleiche Forderung stellt, ist es unter dem ethischen Gesichtspunkte dieses Verhältniß, worauf die übernatürliche Erzeugung Jesu nothwendig beruht, welche die Evangelien bezeugen (Matth 1; Luc. 1, 2).

Es ist zwar richtig, daß in der apostolischen Lehre dieser Punkt nicht direkt hervortritt, aber er wird vorausgesetzt und angedeutet, indem Jesus wohl als Gottes Sohn und Mariens Sohn, nirgends aber als Josefs Sohn bezeichnet wird. Lehrten die Apostel dies, so würden wir zugeben können, daß es für die göttliche Allmacht möglich gewesen sein müsse, auch bei ganz gewöhnlichem Hergang der Zeugung die Sünde fern zu halten von dem Erzeugten, aber da sie es nicht thun, muß uns das Zeugniß der Evangelien um so mehr feststehen. Und noch ganz abgesehen von dem berührten metaphysischen Moment, muß doch anerkannt werden, daß dieser außerordentliche Weg für diese zunächst in ethischer Hinsicht so ganz außerordentliche Thatsache — den sündlosen Menschen — jedenfalls der um Vieles angemessenere ist. Das physische Wunder, welches derselbe involvirt, verschwindet dabei gänzlich gegen das Gesammtwunder der Menschwerdung Gottes überhaupt und ist nicht größer, als so manches hernach von dem Gottmenschen an Anderen verrichtete, oder das seiner eigenen Auferstehung. Mit Unrecht aber begründet Schleiermacher, der zwar nicht gerade mit dem Rationalismus die übernatürliche Erzeugung überhaupt, aber doch diese biblische Form derselben beseitigen will, diese Leugnung besonders auch darauf, daß sie in dieser Gestalt doch nicht genüge, weil der Einfluß der Mutter ja nicht aufgehoben sei. Allerdings sagt uns die Schrift darüber nichts Näheres, aber der oben berührte Punkt, in Betreff des gegenseitigen Verhältnisses der Geschlechter bei der Zeugung, ist doch in dieser Beziehung von hoher Bedeutung, und wird von der rationalistischen Anschauung zu wenig gewürdigt. Das Eigenthümliche des Vorgangs ist, wie Nitzsch [1]) sich ausdrückt, nicht quantitativ, sondern qualitativ zu verstehen. Nach der anderen Seite aber geht wiederum die römisch-katholische Lehre zu weit, wenn sie — wie nun seit 1854 ganz ausdrücklich — auch schon in Bezug auf Maria vom ersten Augenblicke ihres Empfangenwerdens an eine übernatürliche Bewachung vor aller Befleckung durch erbliche und eigene Sünde behauptet. Denn theils hat diese Lehre in der Schrift nicht nur nicht den

[1]) System, § 130, Anmerkung.

mindesten Halt, sondern deren Zeugniß vielmehr gegen sich (vgl. Mark. 3, 21. 31. ff.), theils ist sie dogmatisch unmöglich, weil sie bei der menschlichen Mutter des Gottmenschen ein Wunder setzt, welches da größer ist, als bei der Geburt des letzteren und obendrein Jene zu einem zweiten oder vielmehr früheren Christus macht: zu einer Person, welche eben dadurch von der organisch-geschichtlichen Gemeinschaft der Menschheit ausgeschlossen wird, daß für sie die heilige Person und Wirksamkeit des wahren Christus keine ethische Nothwendigkeit und Bedeutung hat. Wir haben uns in Betreff des Verhältnisses der Unsündlichkeit des Sohnes zur Sündigkeit der Mutter mit bescheidener Beschränkung auf das, was die heilige Schrift über diesen ganzen Vorgang lehrt, umsomehr zu beruhigen und dasselbe der göttlichen Vorsehung anheimzustellen, weil wir die näheren Bestimmungen des parallelen Verhältnisses bei der gewöhnlichen Menschenerzeugung ebenfalls nicht mit Sicherheit und Klarheit zu erkennen im Stande sind.

Dagegen muß unsere Betrachtung nun noch näher eingehen auf die für den Glauben hier entscheidende Grundfrage nach der Möglichkeit einer solchen Menschwerdung Gottes überhaupt, wie die Schrift sie lehrt, und wie unsere bisherigen Untersuchungen sie uns bereits in ihrer Nothwendigkeit für die Heilsbegründung gezeigt haben. Wir könnten uns auch hier — sofern ein für allemal diese Möglichkeit überhaupt nur im Zusammenhang der gläubigen Denkweise erkannt und anerkannt werden kann — ganz kurz nur auf Das zurückbeziehen, was wir in der Lehre von Gott, als dem Dreieinigen und insonderheit vom Sohne einerseits und in der Lehre vom Menschen, als dem Bilde Gottes und zunächst eben des Sohnes Gottes, andererseits bereits festgestellt haben. In dieser ursprünglichen Wesensanalogie zwischen dem Sohne und den Kindern Gottes oder der ursprünglichen theanthropologischen Grundidee der Schrift ist der allgemeine Begriff einer Menschwerdung Gottes gegeben. Wir kommen darauf auch weiter unten noch zurück.

Aber die Frage tritt hier, nachdem wir die Art und Weise des Vorganges nach der Schrift näher betrachtet haben, aufs Neue und verstärkt an uns heran. Wir können uns nicht verhehlen, daß gerade diese menschliche Geburt und Entwickelung Christi es unserer Vorstellung besonders schwer macht, die ewige Gottheit und zwar in der persönlichen Präexistenz, welche die Schrift doch ebenso unzweideutig lehrt (Joh. 8, 58; 17, 5. 24.), als der dogmatische Zusammenhang sie fordert, zu gleicher Zeit festzuhalten. Gerade das menschliche Werden aus bewußtlosem Anfang zur selbstbewußten Vollendung der Persönlichkeit, der Gottmensch als Embryo, τὸ ἅγιον im Mutterleibe (Luc. 1, 36), — das ist der für uns so dunkele und tiefgeheimnißvolle Punkt [1]) und wird

[1]) Vergl. Schmieder, das hohepriesterliche Gebet, S. 36. Und dagegen Beischlag in den Studien u. Kritiken 1860, 3; der u. a. S. 455 sagt: „wer aus einem in jedem Sinne fertigen (d. h. nämlich wirklich persönlichen) Sein einen Uebergang ins Unfertige und ins Werden sucht, der hat sich einfach das Un-

diese Eigenschaft auch in Beziehung auf das Quomodo immer behalten. Die Annahme einer gleichen Präexistenz aller Menschenseelen würde uns, abgesehen von ihrer Willkürlichkeit gegenüber der Schrift, wenig helfen, da wir von einer solchen jedenfalls gar kein Bewußtsein haben, während Jesus sich der seinigen sehr klar und bestimmt bewußt ist. Die Analogie des Versinkens in den Schlaf bei uns Menschen ist ebenfalls eine sehr ungenügende, da selbst im Traumleben das Subjekt in seiner ganzen Vorstellung von sich selbst sich getreu bleibt. Man könnte sie — eben als bloße niedere Analogie — nur insofern hier geltend machen, als ja allerdings der vollkommen gesunde Schlaf, zumal in seinen ersten Stadien auch vom Traumbewußtsein gänzlich verlassen zu sein scheint, bis sich ein solches nach und nach wieder einfindet. Indeß ist damit immer nicht viel gewonnen.

Entscheidender ist, daß vom Standpunkte des Denkens mit Grunde folgendes gesagt werden kann: Wie wir, weil Gott als das Ursein sein Dasein und Wesen nicht von einem Anderen haben kann, sagen, er habe es von sich selbst, so wenig wir dies irgend zu begreifen im Stande sind, ebenso müssen wir für den nun einmal Seienden durchaus festhalten, daß dies sein Dasein und Sosein auch fort und fort Akt der Freiheit ist. Das Geschöpf hat sein Dasein von einem Anderen und darum ist auch sein Sosein nur in sehr beschränktem Maße von seiner Freiheit abhängig. Nicht so der Schöpfer. Die Idee Gottes fordert vielmehr, daß er, wollte er es und könnte er es wollen, sein Dasein überhaupt aufheben könnte, wie viel mehr also muß es in seiner freien Selbstbestimmung stehen, sein Sosein, zumal nur in äußerer metaphysischer Beziehung, nur vorübergehend und nur in der einen Hypostase aufzuheben! Das ist ja eben die Unvollkommenheit und das Unglück der irdischen Könige, daß ihr Königspurpur ihnen zur lästigen Fessel wird, dem himmlischen König aber darf sein „Königsgewand" kein Hemmniß werden, wenn sein Kindes- und Königs-Herz ihn treibt, dasselbe abzulegen, um seine verlorenen Brüder und Knechte dem Vater wieder zu gewinnen. Was Jesus als Mensch Gewordener, aber, wie das „Wiedernehmen" zeigt, doch über die Schranken der gewöhnlichen Menschennatur hinausgreifend, sagt (Joh. 10, 18), daß er Macht habe, sein (irdisches) Leben zu lassen und wieder zu nehmen, muß ja ohne allen Zweifel in noch viel umfassenderem Sinne von ihm im Zustande der himmlischen Prä-

---

denkbare zu denken gesetzt". Das ist noch immer — oder wieder! — derselbe Standpunkt, auf dem wir Lücke finden, wenn er zu Joh. 8, 58 sagt, die persönliche Präexistenz Christi werde da deutlich von ihm ausgesagt, und der gewissenhafte Exeget müsse das anerkennen, aber die Dogmatik habe dann erst zu bestimmen, ob dies möglich und denkbar sei. Wann wird die neuere gläubige Theologie diesen Sauerteig des Rationalismus, der ihrem tieferen Geiste widerstreitet und ihr darum so übel ansteht, einmal mit Entschiedenheit abthun? — Desto mehr freuen wir uns, an diesem Centralpunkt der evangelischen Glaubenslehre uns in völliger Uebereinstimmung zu finden mit Geß, die Lehre von der Person Christi, vgl. § 61 ff.

existenz gelten. Wie sein Leiden und Sterben auf Erden, so ist schon sein Kommen auf Erden Ausdruck dieser freien Selbstentäußerung in äußerer Beziehung, der doch die vollkommenste Selbstbewahrung in innerer unveräußerlich ist, der heiligen Selbsthingebung, durch welche die göttliche Persönlichkeit des Sohnes ihre absolute Freiheit, die Selbstherrlichkeit des Geistes, durch die Liebe vollkommen bewährt. So erkennen wir, wie gerade die Möglichkeit der Menschwerdung des Sohnes Sache wesentlicher Nothwendigkeit, eine Folge aus dem vollen Begriffe seiner Gottheit ist, und mehr dürfen wir nicht verlangen. Die beiden großen Fundamentalzeugnisse des Neuen Testamentes von Gott, daß er Geist und daß er Liebe ist, auf welche wir unser gesammtes Lehrgebäude zu gründen genöthigt sind, schließen, rechtverstanden, auch das dritte: „das Wort ward Fleisch", in diesem Sinne, d. h. zunächst als eine in jener Grundwahrheit wurzelnde constante und reale Möglichkeit, lebendig in sich. Erkennen wir nun die Nothwendigkeit davon, daß diese Möglichkeit zur Wirklichkeit wurde, so ist die Basis des Faktums in metaphysischer und ethischer Hinsicht gegeben, und wenn uns das Quomodo dabei räthselhaft bleibt, so wissen wir, daß dieser Punkt bei keiner Seite der göttlichen Wahrheit fehlt, eben weil sie die göttliche ist und unser Begreifen ein menschliches. So ists bei der Lehre von Gott überhaupt, zumal von der Dreieinigkeit, diesem ewigem Wunder inmitten des Urwunders, des Wesens Gottes, so bei jedem Wunder der Offenbarung Gottes in der Zeit, im Reiche der Natur und der Gnade, in der That und im Worte, so vor allem denn auch bei diesem Urwunder des Offenbarungsgebietes, dem Werden und Wesen des Gottmenschen, in welchem Ewigkeit und Zeit sich auf die umfassendste und innigste Weise geheimnißvoll nicht nur berühren, sondern in Einer Persönlichkeit lebendig durchdringen.

Hier gilt es glauben im vollen Sinne des Wortes, und hier an der Frage: „was dünket euch um Christo"?[1]) gerade wenn man sie an diesem Punkte faßt, welcher nach Schrift und Idee ihre eigentliche Lebenswurzel ist, — die volle persönlich präexistente Gottheit und die volle, auch embryonische und infantische Menschheit in Eines zusammengefaßt, — hier eigentlich scheiden sich, wenn nicht sofort Glaube und Unglaube, so doch der rechte, gesunde und ganze Glaube und der Halb- oder Schwach-Glaube. Das eigentlich ist „das wundervolle Ding, erst dünkt's dem Kinde zu gering, und dann zerglaubt ein Mann sich dran, und stirbt wohl, eh' er's glauben kann." Das ist das ewige Lebenscentrum, um welches die Erkenntniß „Dessen, der von Anfang ist" bei den Vätern in Christo ihre nur immer weiteren und reicheren Kreise zieht, und in welches sie auch am kristallenen Meer der Ewigkeit nur anbetend und lobpreisend wird hineinzuschauen haben. Selig, wer sich

[1]) Matth. 22, 42 ꝛc., wo der Gedanke, nur in concret historischer Einkleidung kein anderer ist, als eben dieser.

daran nicht ärgert![1]) (1 Joh. 2, 14; cf. Joh. 1, 1—14; 8, 58; 17, 5; 1 Joh. 4, 1—3).

Wenn dieser Grund im Glauben fest gelegt ist und bleibt, wird alles Weitere leicht und klar. Das gesammte übrige menschliche Leben und Wirken Christi im Fleische, wie seine Erhöhung zur Rechten der Majestät im Himmel ist dann im Einzelnen und Ganzen nur der natürliche Verlauf des einmal Gegebenen und die Betrachtung ist nach allen Seiten hin des lästigen und tödtenden Zweifelns und Mäkelns am Einzelnen los, durch welches sich sonst natürlich der Grundfehler hier an der Wurzel stets aufs Neue straft, zum Schaden des Lebens und des Erkennens. Die ganze gottmenschliche Erscheinung Christi nach den zwei Naturen der Kirchenlehre, in seiner Niedrigkeit und seiner Hoheit, der Stand der Erniedrigung und der Erhöhung in ihrem Nebeneinander und Ineinander, kurz seine gesammte Person und Geschichte, damit aber auch sein ganzes Werk und dessen Bedeutung treten, von diesem Standpunkte aus betrachtet, von selbst in das rechte volle Licht des Geistes und der Wahrheit. Ja auch für alle folgende Lehre, von der Aneignung des Heils, oder von den Gotteskindern und dem Gottesreiche auf Erden und im Himmel, ist hier in der vollen gottmenschlichen Centralidee das entscheidende und vollendende Licht gegeben. Hier ist der allbeherrschende Höhe- und Mittelpunkt der gesammten Glaubenslehre, insonderheit des Lehrgebietes, welches als das theanthropologische jene beiden früheren, das theologische und anthropologische, verbindet und vollendet.

Wenn diese theanthropologische Grundidee in ihrer ganzen tiefen und weiten Bedeutung recht lebendig erfaßt wird, kann dann das Glaubensdenken sich wohl versucht fühlen, noch einen Schritt weiter zu gehen und, nicht zufrieden mit jener Erkenntniß von der nothwendigen Möglichkeit einer Menschwerdung Gottes, sogar eine, noch ganz unabhängig von der Sünde, ursprünglich nothwendige Wirklichkeit derselben zu behaupten. Um die Menschheit auf ihrem organischen Lebensgrunde im Logos auch geschichtlich zusammenzufassen und zu vollenden, sagt man, hätte dieser jedenfalls, auch ohne Dazwischentreten der Sünde, irgend einmal müssen und sollen Mensch werden, und nur die Art und Weise dieser Menschwerdung würde dann eine andere gewesen sein, keine leidentliche, sondern eine reine und ungetrübte Auswirkung des göttlichen Wesens in menschlicher Gestalt. Diese Ansicht ist alt in der Kirche und hat unter den verschiedensten Richtungen ihre Vertreter, namentlich ist sie gegenwärtig in der gläubigen Theologie mehr als je sonst in Aufnahme gekommen[2]). Andere, wie J. Müller, haben Wiederspruch erhoben[3]).

[1]) Schön sagt in gleichem Sinne Geß: „Wir stammeln an diesem Mittelpunkte der Wunder, in welchem eine ganze neue Welt beschlossen ist, — aber nur durch Stammeln lernen wir reden".

[2]) cf. Dorner Christologie II, S. 1229.

[3]) Deutsche Zeitschrift, 1850, 40 ff.

Es versteht sich für den gläubigen Standpunkt von selbst, daß es sich hier nicht um eine mechanische Nothwendigkeit für die Selbstvollendung des göttlichen Wesens seinerseits handeln kann, womit wir von dem biblisch theistischen Standpunkt in den pantheistischen zurückfallen würden. Sondern die behauptete Nothwendigkeit liegt nur in der gegebenen Anlage der geschaffenen Welt, und wie der Schöpfung dieser, so bleibt demnach auch der Menschwerdung des Gottessohnes inmitten derselben in letzter Instanz der Karakter freier That. Gefahr des Pantheismus ist daher hier nicht. Man kann auch nicht sagen, daß die Bedeutung der Sünde dadurch zu gering angeschlagen werde, denn einestheils ist die durch diese Katastrophe herbeigeführte völlige Umgestaltung der Menschwerdung aus einer lichten und friedereichen zum schmerzlichen Kreuzesgang noch immer entsetzlich genug, um danach die Größe jener zu bemessen. Anderentheils mußten wir bereits bei der Lehre von der Sünde warnen vor einer nicht seltenen Ueberspannung des Begriffes der Sünde gerade insofern, als sie überhaupt Objekt der heilskräftigen Tilgung von Seiten des Erlösers ist und sein kann. Sonach dürfte weder im speculativen Interesse noch im ethischen ein förmlicher Protest principieller Art gegen die fragliche Lehre zu erheben sein.

Dagegen ist eine ganz andere Frage *die*, ob wir derselben wirklich *bedürfen*, und weiter, ob sie in dieser Gestalt wirklich in den von der Schrift angedeuteten Zusammenhang des ursprünglichen Weltplanes Gottes hineinpaßt oder denselben nicht vielmehr *stört*? — *Der direkten Begründung in der Schrift entbehrt sie*, und zwar viel mehr, als z. B. die kirchliche Trinitätslehre, wie billig nicht geleugnet werden sollte, denn die Schrift sagt uns überhaupt nicht, was ohne die Sünde geworden sein würde, sondern nimmt und gibt die Dinge, wie sie wirklich sind. Unter diesen Umständen dürfen wir nun einen solchen Ergänzungssatz doch nur dann aufstellen, wenn der Gesammtzusammenhang der Schriftlehre mit Nothwendigkeit darauf führt. Und da fragt sich eben, wenn auch ohne allen Zweifel die Menschheit als gliedlicher Organismus im Verhältniß zum Logos, als ihrem Haupte, und als uranfänglich von Gott darauf angelegt zu denken ist, ob dazu auch sofort eine solche geschichtliche Menschwerdung des Logos nothwendig ist? Es ist schwer darüber zu streiten, weil man sich hier sogleich auf das Gebiet philosophischer Kategorieen von Gattung und Individuum, Centrum und Peripherie im ontologisch-organischen Sinne, Haupt und Leib, Fürst und Reich u. s. w. versetzt sieht. Aber wenn wir nun doch den Logos in realster persönlicher Präexistenz, in ewig urbildlicher Bestimmtheit als „Mensch" in der Gottheit — denn nach *seinem* Bilde zunächst ist der Mensch geschaffen — endlich in einer ursprünglich innigsten persönlichen Gemeinschaft mit den Menschen im Urstande finden, so fragt sich doch, ob nicht, abgesehen von der Sünde, in diesem Verhältnisse Alles gegeben ist, was jener Begriff organischer Zusammenfassung des Geschlechtes in einem Haupte fordert? Und zweifelt man daran, so müssen wir weiter fragen, ob die fragliche Hypothese die Probe auf ihre Richtigkeit auch wirklich darin

a posteriori abzulegen im Stande ist, daß sie in den Kreis von Vorstellungen, welchen wir uns nach den Aussagen der Schrift über den Urstand in Betreff einer ungestörten Fortentwickelung des Menschengeschlechtes machen müssen, sich leicht und anschaulich einfügt? Dies scheint nun *nicht* der Fall zu sein. Zuerst müssen wir hier daran erinnern, daß nach unseren früheren Erörterungen, welchen gerade die neuere Theologie, ihrer entscheidenden ethischen Tendenz nach, am wenigsten widersprechen darf, die Alternative ja hier keineswegs die einfache ist, wie sie gewöhnlich gedacht und auch bei der in Rede stehenden Lehranschauung von der allfälligen Menschwerdung vorausgesetzt wird. Wie nämlich jetzt durch Adams Fall nur das für die ethische Einzelpersönlichkeit in *letzter Instanz* immer noch unvorgreifliche *Naturverderben* auf seine Nachkommen als solche forterbt und forterben kann, so würde ja auch, wenn Adam nicht gefallen wäre, das reine Erbe für seine Nachkommen nur noch eine unvorgreifliche gute Naturbeschaffenheit, eine ethische Integrität gewesen sein, und wenn damit auch die Wahrscheinlichkeit eines persönlichen freien Falles Einzelner um vieles geringer gewesen wäre, so blieb die Möglichkeit dazu doch mit innerer Nothwendigkeit zu aller Zeit stehen. Wir können also gar nicht so ohne Weiteres neben den jetzigen Zustand die Hypothese einer sündlosen Entwickelung des ganzen Geschlechtes stellen, sondern müssen als dritten möglichen Fall nothwendig auch den einer später eintretenden Theilung desselben in heilige und sündige Menschen stellen. Wenn es uns nun auch in der That nicht zusteht, bestimmen zu wollen, wie es dann mit der Menschwerdung des Sohnes, ihrer Beschaffenheit und Bedeutung, gestanden hätte, so erhellt daraus doch so viel, daß die fragliche Hypothese schon im Blick auf ihre ganze Voraussetzung gar nicht so einfach und sicher steht, als man zu meinen pflegt. Aber nun auch davon ganz abgesehen, den angenommenen und ja allerdings immer möglichen Fall einer ganz rein gebliebenen Entwickelung des Geschlechtes einmal gesetzt, müssen wir dabei bleiben, daß sie selbst dann nicht recht einpassen will.

Wir sahen im Paradiese Gott in der Person des Logos bereits in nächster menschlicher Vertraulichkeit mit den Erstgeschaffenen umgehen, wir finden Dasselbe hernach ausnahmsweise bei Abraham wieder, selbst nach eingetretener Sünde. Dürfen wir da zweifeln, daß dies Verhältniß, wenn die letztere vermieden worden wäre, sich stetig so fortgesetzt haben, die Menschheit in einer ähnlichen Erziehung und Leitung des Logos — etwa wie die Jünger hernach in den vierzig Tagen — geblieben sein würde? In dieser dem irdischen Zustande entsprechenden Schule ausgereift, würden sie dann, ein Jeder zu seiner Zeit, in einen höheren himmlischen Zustand erhoben worden sein, um dort der vollständigen und fortwährenden geistigen Gemeinschaft mit dem Allgegenwärtigen in bleibendem Schauen zu genießen, welche ihnen hienieden noch gebrach. Unter diesen Voraussetzungen muß aber eine zu bestimmter Zeit in die irdische Weltentwickelung eintretende Periode, wo der Logos im engeren und äußerlichen Sinne als Mensch unter den Menschen geboren worden wäre und gelebt *hätte*, in der That nur *störend* erscheinen. Die Menschen hätten dann für diese

Zeit an ihm nichts gewonnen, aber viel verloren, und was hätten sie nach dieser Periode — wenn sie nicht der Schlußpunkt der irdischen Geschichte gewesen wäre — wesentlich Größeres für dies Erdenleben gehabt, als zuvor auch schon?

Von diesem Standpunkte der Betrachtung aus müssen wir vielmehr für die sündlose Weltentwickelung statt dieses temporären Menschwerdens des Logos eine stetige Offenbarung desselben als Mensch an die Menschen auf Grunde seines wesentlichen idealen Menschseins fordern. Freilich ist dies Menschsein des Logos als Urbildes der persönlichen Creatur nach seiner Beschaffenheit, also auch in seinen Offenbarungen, zum mindesten gegenüber dem irdischen Menschthum als solchem wesentlich und nothwendig ein zugleich übermenschliches, aber doch nur formal, und in einer Weise, welche für die sündlosen Menschen, denen ihre endliche Naturbeschränkung im Diesseits nie erst zu einer trennenden Schranke im Verhältniß zu Gott geworden war, weder etwas Fremdes noch irgend Ungenügendes haben konnte. Ja wir müssen im Gegentheil sagen, daß diese Erhabenheit des gottmenschlichen Hauptes und Erziehers der Menschheit über diese etwas auch für sie und ihr Bedürfniß Nothwendiges gewesen sein würde. Auch jetzt nach vollbrachtem Erlösungswerke finden wir den Verklärten immer eine Stufe höher stehend als Die, für welche er da ist und mit denen er umgeht. So in den vierzig Tagen im Verhältniß zu der gewöhnlichen irdisch-menschlichen Existenzform der Jünger, so aber seit der Erhöhung zur Rechten des Vaters auch im Verhältniß zu den vollendeten Gerechten und den Engeln im Himmel. Es ist dies ja eine für alle diese Verhältnisse mit innerer Nothwendigkeit geltende Forderung, daß wenn Einer für Alle da sein, sie Alle zusammenfassen, tragen und leiten soll, derselbe ebenso, wie das Haupt im Verhältniß zu dem Leibe, zwar einerseits ihnen wesentlich gleich geartet, andererseits aber auch graduell und formell über sie erhaben sein muß. Also gerade dieses göttliche oder übermenschliche Menschsein des Logos und nicht ein vorübergehendes geschichtliches Menschthum desselben ist das in der Sache selbst Geforderte.

Ferner haben wir bei dieser Anschauungsweise den Vortheil, zu gleicher Zeit den Logos in einem entsprechenden Verhältniß zu den nicht gefallenen Engeln denken zu können, was wir nach den Zeugnissen der Schrift müssen (Col. 1, 15. 16.), welche ihn ebenso zum ursprünglichen schöpferischen Träger und zum jetzigen Vollender der Engelwelt machen, wie er beides für die Menschheit ist (Col. 1, 20; Eph. 1, 10.). Wir leugneten zwar ebenfalls nach der Schrift, daß der Logos je in dem Sinne Engel geworden sei, wie er jetzt, in Folge der menschlichen Sünde, Mensch geworden ist. Dies würde aber auch keinen Zweck gehabt haben, da die Sünde der gefallenen Engel von der Art ist, daß keine Erlösung von derselben möglich ist, die nicht gefallenen Engel aber nach der in Bezug auf die Menschheit oben ausgesprochenen Ansicht eines solchen Vorgangs ebenso wenig bedürfen oder dadurch gewinnen könnten, als die Menschen durch die entsprechende Menschwerdung abgesehen von der Sünde. Die-

jenigen dagegen, welche in dem letzteren Punkt anders urtheilen, müßten consequent auch das Gleiche im Verhältniß zur Engelwelt geltend machen, wenn es nothwendig wäre, um das organische Haupt einer persönlichen Lebensgemeinschaft zu sein, irgend einmal auch deren Glied im engeren Sinne gewesen zu sein. Wir stellen diese Forderung nicht, und der Logos ist uns vielmehr ebenso das ewige Haupt der heiligen Engelwelt, indem er ihnen stetig als Engel sich offenbart, d. h. den metaphysischen Bedingungen ihres Wesens und Zustandes entsprechend mit ihnen umgeht.

Darin liegt denn freilich, daß der Logos als der ewige Mensch in der Gottheit nicht in dem exclusiven Sinn bezeichnet werden kann, wie von Solchen geschieht, welche die Engelwelt überhaupt nicht in schriftmäßig lebendiger Weise in die gottgeordnete Reichsgemeinschaft mit der Menschheit hineinziehen können oder wollen. Aber die Schriftaussagen über den Endausgang in dieser Beziehung nöthigen uns durchaus anzuerkennen, daß das Verhältniß schon uranfänglich ein entsprechendes war und sein sollte, weil es *wesentlich* ein solches *ist*. Der Logos ist das ewige Urbild der *persönlichen Creatur* in der Gottheit, deren innerste Wesensbestimmtheit in metaphysischer und ethischer Beziehung nur in einer doppelten Erscheinungsform innerhalb der Gesammtschöpfung auftritt. Weil jedoch die Verhältnisse der Engelwelt für unsere jetzige Erkenntniß nicht allseitig aufgeschlossen sind, so dürfen wir, wie wir den zweiten Theil unserer Lehrentwickelung a parte potiori als Anthropologie, und demgemäß diesen dritten als Theanthropologie überschrieben, nun auch hier unter diesem Gesichtspunkt den Logos als den „*ewigen Menschen*“ in der Gottheit bezeichnen.

Und dieser Satz ist allerdings von der allergrößesten Bedeutung, weil ohne denselben die Möglichkeit einer *jeden* Menschwerdung, nicht nur einer solchen, wie sie wirklich stattgefunden hat, in der That dem tieferen Denken eine ganz unzugängliche bleiben würde. Was von den Vertheidigern der vorher besprochenen Ansicht (cf. Lange, b. Dorner, Christologie II, S. 1239) von der allfälligen Menschwerdung in diesem Sinne geltend gemacht worden ist, hat seine vollkommene Wahrheit: daß nicht durch die Menschwerdung, wie sie wirklich stattgefunden hat, etwas Fremdes, schlechthin Neues, also Zufälliges in das Wesen und Leben des Logos, damit aber der Gottheit überhaupt, könne hineingekommen sein. In der That, *dagegen* muß jeder reine Gottesbegriff bestimmten Protest einlegen, und wir thun es unseres Theils darum nichts weniger, weil wir andererseits die freie Wandelungsfähigkeit Gottes als Attribut des absoluten Geistes in seiner Selbstherrlichkeit behaupten. Denn so intensiv diese Fähigkeit auch ist, so schließt sie doch nicht nur für das ethisch centrale, sondern ebenso auch für das peripherische metaphysische Gebiet eine jede beliebige Willkür bestimmt aus. Für das göttliche Wesen in seiner durchgehenden Freinothwendigkeit kann das Neue nur das zugleich auch Alte, das Letzte zugleich das Erste, alles Wirken nur Wesensoffenbarung sein. So muß er auch, soll er anders, auch nur in einer Hypostase, Mensch *werden* können, in anderem Sinne eben in dieser Hypostase schon Mensch *sein*.

Nur gilt dies eben für jeden Modus der Offenbarung als Mensch, und keineswegs folgt aus diesem ewigen idealen Menschsein sofort jene bestimmte als nothwendig gedachte geschichtlich individualisirte Menschwerdung, sondern mit demselben Rechte gründen wir in erster Linie bloß jene stetige Offenbarung als Mensch darauf und dann in zweiter die Menschwerdung in der Knechtsgestalt endlicher Beschränkung, welche durch die Sünde veranlaßt war.

Unter allen Umständen haben wir so für die letztere, wie sie thatsächlich vorliegt, den sicheren metaphysischen Boden und können sowohl ihre irdisch anschaubare Gestalt von der Geburt bis zum Tode Christi, als ihren verborgenen Ausgang in dessen gegenwärtigem Verklärungszustande bis zum letzten Endpunkte des soteriologischen Aeons, ja selbst über diesen hinaus (1 Cor. 15, 28.) -- kurz das Gesammtverhältniß der zeitlichen Menschwerdung des Sohnes zur ewigen und innergöttlichen Existenzform desselben a parte ante et a parte post wenigstens ahnend begreifen. Denn so unermeßlich groß die Selbstentfaltung göttlicher Geistes- und Liebesherrlichkeit ist, welche in diesem Vorgang liegt, so ist derselbe doch nicht aus dem Zusammenhang mit der gegebenen Grundbestimmtheit des göttlichen Wesens herausgerissen, sondern eben nur die eminente Offenbarung von dessen verborgensten Tiefen, eine That, welche gerade auf dem dunkelen Grunde der Trennung zwischen Gott und den Menschen durch die Sünde um so gewaltiger Beweis thut von der urgründlichen Bezogenheit beider aufeinander kraft der innersten Homoiusie zunächst zwischen der Menschheit (wie der gesammten persönlichen Creatur) und der zweiten Hypostase, dem die Welt schaffenden, tragenden und vollendenden Worte, Ebenbilde, Sohne Gottes, welcher als solcher das Urbild der abbildlichen geschöpflichen Persönlichkeit ebenso schriftmäßig gewiß als speculativ nothwendig ist.

Auch ohne jene bestimmte Fassung von der allfälligen historischen Menschwerdung desselben ist auch uns sonach um nichts weniger die gottmenschliche Idee als ewige Realität das tiefste Fundament der evangelischen Wahrheit.

Unter diesem Gesichtspunkte begreifen wir denn auch wohl, wie die Lehrentwickelung der christlichen Kirche, nicht bloß in Folge der speculativen Richtung des griechischen Geistes, noch auch bloß wegen des apostolischen Schlußzeugnisses vom Gottmenschen im Munde des Johannes, sondern wirklich auch kraft des inneren organischen Zusammenhanges aller evangelischen Lehre mit diesem Central-Dogma, gerade mit dessen Bearbeitung sich Jahrhunderte lang zuerst und vorwiegend beschäftigen mußte. Wir werden auch nicht verkennen dürfen, daß die einzelnen und entscheidenden Phasen dieser Entwickelung trotz aller störenden und trübenden Elemente, welche dabei mitwirkten, wie in der sich anschließenden trinitarischen, so auch in dieser christologischen Beziehung wirklich solche Lehrformeln unter Gottes Leitung zu Tage gefördert haben, welche von der späteren Kirchenlehre als die richtigen Ausgangspunkte ihrer weiteren christologischen Bestrebungen anerkannt werden konnten. Aber bei alledem

ist zu solchem Fortschritt aus der Fülle des Schriftwortes und an der Hand des Geistes freilich auch hier durchaus Recht und Pflicht vorhanden. Ohne allen Zweifel mit Erfolg hat gerade die neueste deutsche Theologie diese Arbeit in Angriff genommen und dürfte nur der Wahrheit vielleicht noch mehr dabei eingedenk bleiben, als oft geschieht, daß wir, wie bei der Trinität, so hier in der Christologie das innerste göttliche Wesens- und Lebens-Geheimniß nie zu durchdringen im Stande sind, sondern zufrieden sein müssen mit unseren stückwerklichen Bestimmungen, auf jenen alttirchlichen Haupt- und Grundzügen weiterbauend, der vollen Wahrheit in ihrer organischen Fülle und Tiefe wenigstens immer näher zu kommen, bis ein jenseitiges Schauen uns dieselbe in ihrer Totalität und inneren Construktion einheitlich erschließen wird.

Die organische Grundbestimmung, von welcher nicht zu weichen ist, liegt ohne Frage in jenem Satz des chalcedonensischen Concils von den ἀσυγχύτως und ἀχωρίστως verbundenen zwei Naturen. Denn dies ist, im lebendigeren Sinne als die alte Kirche that, recht verstanden das constitutive Merkmal alles organischen Lebens. Aber die rechte erschöpfende Bestimmung des Verhältnisses beider Momente zu einander sowohl an und für sich und im Allgemeinen, als insonderheit rücksichtlich des organisch-ethischen Processes der geschichtlichen Entwickelung Christi ist noch nicht genügend gefunden [1]). Auch die Reformation hat die älteren Lehrdifferenzen in dieser Hinsicht mehr nur wieder wach gerufen und in neuer Gestalt auftreten lassen, als daß sie es zu einem befriedigenden Abschlusse gebracht hätte. Im Allgemeinen hat in der Kirche zumal des Mittelalters die monophysitische Neigung, die menschliche Natur der göttlichen aufzuopfern, überwiegend geherrscht, und dieselbe macht sich auch in der Reformationszeit auf lutherischer Seite noch immer geltend. Aber die Ursache davon liegt wenigstens zum Theil wol darin, daß, wie in älterer Zeit die kirchliche Entscheidung des monotheletischen Streites ein bloßes, zu abstraktes Nebeneinander der zwei Willen gesetzt hatte, so später auf reformirter Seite ein zu unorganisches Nebeneinander der zwei Naturen überhaupt sich geltend machte. Das unmittelbare Glaubensbewußtsein aber ebensowohl, als eine tiefere intuitiv-organische Betrachtung des Denkens fordert mit unüberwindlichem Triebe lebendige Einheit des Unterschiedenen und sieht sich dabei immer auf den mächtigeren göttlichen Faktor mit Nothwendigkeit hingewiesen [2]). Das führt dann leicht zu Sätzen wie die des Joh. Damascenus von der communicatio idiomatum und der immeatio, oder die Ubiquitätslehre Luthers. Weil aber dadurch sofort der andere menschliche Faktor ungebührlich zurückgesetzt und jede lebendige menschlich-zeitliche Entwickelung und Bedingtheit des gottmenschlichen Lebens unhaltbar wird, muß sich mit derselben Nothwendigkeit die

[1]) Vgl. das wahre Wort von Nitzsch (System, § 127. Anm.): »Da ist noch viel zu arbeiten! Diese Dogmatik ist noch jung und zart«.

[2]) Vgl. über Luthers Anschauungen unter diesem Gesichtspunkte Dorner II, S. 618 ff.

andere Anschauung geltend machen, welche in socinianischer Weise ihren Ausgangspunkt vom Begriff des Menschen nimmt, und in ihren verschiedenen Gestaltungen, wie auch die neuere Theologie, besonders bei Schleiermacher, zeigt, sich zuletzt doch begnügen muß, irgendwie bei dem absolut gotterfüllten sündlosen Menschen stehen zu bleiben. Aber das ist eben nicht der Gottmensch der Schrift und des Glaubensbewußtseins in seiner gesunden Fülle. Wo dies, auch ohne eigentlich speculative Tendenz, nur frei und ungehindert sich entfaltet, wie vor vielen Anderen gerade in diesem Punkte bei Zinzendorf, da setzt es mit frischer Kühnheit und Energie die beiden Seiten in voller Lebendigkeit und Kraft in- und miteinander. Wenn Zinzendorf dabei im Gegensatze gegen die herrschende theologische Anschauung seiner Zeit mitunter die menschliche Seite in ihrer tiefen Knechtsgestalt während des irdischen Lebens Jesu so betont und in paradoxen Ausdrücken übertreibt, daß er selbst umlenken mußte, und man neuerlich als seine eigenthümliche Anschauung die bezeichnet hat, daß er sich den Logos in einen armen Galiläer verwandelt denke [1]), so ist dies letztere doch nicht richtig. Er betont zu gleicher Zeit um nichts weniger die ewige Gottheit Christi, nicht bloß als präexistente, sondern auch als fortwährend durch- und inne-wirkend in seiner Menschheit, nach deren Thun und Leiden, und unterläßt nur nach seinem ganzen Standpunkt und der praktischen Tendenz seines Lehrens, eine nähere wissenschaftliche Vermittelung dieser Gegensätze zu versuchen. Aber die Grundanschauung, welche ihn dabei trägt, ist eben die von der wahren lebendigen κένωσις des Logos, welche man damals theologisch nicht zu verfolgen wagte, gegenwärtig aber mit großer Energie auch von einem Standpunkt aus hervorhebt, der gar nichts gemein hat mit jenem vorher berührten einseitig anthropologischen, sondern vielmehr ernstlich bemüht ist, den „lutherischen Urgedanken" [2]) auf diese Weise nur in seiner idealen Gestalt zu Leben und Fluß zu bringen. So besonders Liebner, Geß und A. [3]). Freilich erhebt sich bereits wieder im Interesse der „Unwandelbarkeit Gottes" dagegen Widerspruch, wie von Dorner [4]). Aber kaum dürfte diese Richtung geeignet sein, das rechte Licht zu geben und ein wahres inneres Recht besitzen, jener in den johanneischen und paulinischen Zeugnissen (Joh. 1, 14; Phil. 2, 6 ꝛc.) so tief begründeten Anschauung entgegenzutreten. Sie zeigt nur, wie schwer es eben ist, auf speculativem Standpunkt die Tiefe und Fülle des göttlichen Lebens in seiner freien Selbstherrlichkeit so zu erfassen und kühn festzuhalten, wie die Schrift sie ahnen läßt und das einfältige Glaubensbewußtsein sie kindlich ergreift.

[1]) Vgl. Dorner, II, S. 919.

[2]) Wie Liebner sich einmal so schön ausdrückt. Vgl. über denselben Dorner — nach Luther 1515 — II, S. 531—37.

[3]) cf. Nitzsch, § 127. Anm. fin. und Dorner II, 1274: — »jene Christologie, als deren Vorläufer Zinzendorf anzusehen ist«. Dorner nennt sie »theopaschitisch« und hofft, daß sie nur »vorübergehend« sein werde. S. 1273. (?) Dies hoffentlich nicht. Wie Zinzendorf sich zum Theopaschitismus stellt, s. u. a. Reden über die Augsb. Confess. S. 122 ꝛc.

[4]) Vgl. Christologie II, S. 1263 ff.

Vielmehr wird eben gerade darin auf diesem Gebiete die große Aufgabe für die kirchliche Theologie liegen, der allezeit in ihr vorwiegenden und im Begriffe der „Menschwerdung Gottes“ eigentlich von vornherein gegebenen Richtung treu zu bleiben, wonach sie die göttliche Wesenheit des Gottmenschen allerdings zum Ausgangspunkt nimmt und zum entscheidenden Momente macht, dieselbe aber nun in derjenigen organisch lebensvollen Tiefe und Elasticität zu ergreifen, zu welcher sich die ältere kirchliche Theologie nicht zu erheben wagte, die Luther von seinem ebenfalls in letzter Instanz so praktisch-lebendigen Standpunkte aus und da, wo er von dem polemischen Gegensatz im Interesse der Abendmahlslehre unbeirrt war, ahnte und aussprach, die aber gegenwärtig erst auch theologisch ihre umfassende Vertretung und tiefere trinitarische Begründung bekommen hat. Auch wir sind nach den in der Lehre von Gott gegebenen Grundlagen hier ganz auf diesen Weg gewiesen und haben ihn in den nächsten Betrachtungen weiter zu verfolgen.

Scheinen für eine solche Anschauungsweise gewisse Schwierigkeiten in der Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes auf den ersten Blick noch weniger lösbar als für andere, so ist dies, sofern mit jenem Begriffe nur aufrichtig Ernst gemacht wird, doch wol eben nur Schein. Die Frage um die „Lücke“ in der Trinität, welche durch die Menschwerdung entsteht, bleibt immer stehen, so lange man die letztere wirklich als solche festhält. Ebenso die andere um das specifische Verhältniß des Sohnes zur Welt und deren Leitung. Wir dürfen diese Anstöße nicht damit beseitigen, daß wir uns mit Geß [1]) entschließen, bei dem gesammten Verhältniß des Vaters zum Sohne nur das Moment freier Liebe zu Grunde zu legen, die ontologisch metaphysische Nothwendigkeit der dreifachen Hypostasirung in Gott aber zu leugnen. Wir haben vielmehr geglaubt, eine metaphysische und ethische Nothwendigkeit in dieser inneren Selbstunterscheidung des göttlichen Wesens erkennen zu müssen. Aber weil eben darin die heilige Herrlichkeit des höchsten Wesens besteht, daß alles Metaphysische so ganz in das Ethische aufgenommen und verklärt, und alle Nothwendigkeit so ganz aufgehoben ist in die Freiheit, dürfen wir auch hier ganz getrost mit Liebner Alles das „in des Vaters Hände gelegt“ sein lassen, was der Sohn für diese Spanne Zeit nicht verwalten kann, soll er anders Mensch sein, und zwar als erwachsener Mensch um nichts mehr, wie als Kind. Ebenso dürfen wir das Gegenseitigkeitsverhältniß zwischen Vater und Sohn für die Zeit ruhig erst stille gestellt und dann nur ethisch fortgesetzt sein lassen, nicht aber metaphysisch, oder doch hier nur dem Princip, nicht aber dem Umfang nach. Denn dieselbe freie Selbstherrlichkeit, welche wir für den Sohn fordern mußten, müssen wir ja auch dem Vater zuschreiben, und dürfen dabei nicht vergessen, daß dieser auch so noch nicht in

[1]) Die Lehre von der Person Christi. S. 399 ꝛc.

absoluter Einzigkeit dasteht, sondern mit dem Geist die innergöttliche Lebensgemeinschaft unverrückt fortsetzt. — Nehmen wir zumal schon bei der Schöpfung der Welt eine beginnende Modification der Stellung des Sohnes an, so tritt ja die erste Schwierigkeit schon hier ein, und wenn es hier am leichtesten einleuchtet, daß wir nicht in der Lage sind, darüber irgend eine Rechenschaft zu fordern, so sollten wir nun auch eingestehen, daß dasselbe der Fall ist, wenn uns in der geschichtlichen Menschwerdung des Sohnes dieselbe Frage allerdings näher und concreter entgegentritt. Es sind auch jene von Liebner so wahr hervorgehobenen Gedanken von dem in der Zeit sich nur „successiv auseinanderlegenden" ewigen Verhältnisse zwischen Vater und Sohn, und von der himmlischen Stellvertretung des ersteren bezüglich der Weltleitung, welche der irdischen Stellvertretung des Sohnes für die Menschheit zu deren Erlösung den Boden bereitet — es sind diese Gedanken immer keine Erklärungen, sondern nur berechtigte Hypothesen des Denkens, sofern es sich einmal entschlossen hat, die freie göttliche Selbstherrlichkeit auch für jede Hypostase so vollkommen anzuerkennen, daß ihm jene allzu mechanischen Begriffe von einer „Unwandelbarkeit" und Nothwendigkeit, wie sie das Geschöpf den Ordnungen Gottes gegenüber freilich zunächst inne wird, für die innergöttlichen Verhältnisse selbst keine Geltung mehr haben und darum auch keine Gegengründe abgeben können gegen die Wundererweisungen der göttlichen Geistesliebe, welche deren innerste ethische Bestimmtheit fordert. Es sind Hypothesen des Glaubensdenkens als solchen. Aber sie haben ihr gutes Recht in dem Grundaxiom eben dieses Standpunktes von dem urgründlichen und durchgehenden Karakter der Freinothwendigkeit, welcher dem Wesen Gottes als solchem eignet. Und wer sie verschmäht, um, wie Dorner will, einer einreißenden vermeintlichen willkührhaften Vorstellung von demselben zu entgehen, gewinnt in der That nichts. Was für den Gottesbegriff gewonnen zu sein scheint, ist hier schon vielmehr Verlust, und ein gleicher, größerer springt noch mehr in die Augen beim Blick auf die nachherige Construktion des gottmenschlichen Wesens und Werdens. Die behauptete successive Einsenkung des Logos in die menschliche Natur Jesu ist eine successive Menschwerdung, welche nicht nur, wie Liebner mit Recht entgegnet, ein Glaubensverhältniß des Menschen-Sohnes nicht sowohl zu seinem Vater im Himmel als vielmehr zunächst zum Logos im Himmel zur nothwendigen Folge hat, sondern auch das Wesen und den Werth gerade der Anfangsstadien im Leben Christi auf bedenkliche Weise verkümmert; der gottmenschliche Karakter derselben wird in Frage gestellt, und überhaupt die ganze irdische Persönlichkeit Christi herabgedruckt. Wie nahe kommt die Anschauung doch wieder der vom gotterfüllten Menschen — und wie störend wird überdies die Persönlichkeit des Logos getheilt, wenn derselbe dem Menschen Jesus halb schon immanent geworden, halb aber auch noch transcendent ist! — Kann dies im Ernst von der Persönlichkeit als solcher gedacht werden, und nicht vielmehr nur von der

Gabenfülle des Geistes?[1]) — oder wenn es geschieht, wie sehr sind wir dann auf die nestorianisirende Vorstellung von einer Doppelwesenheit, einer zweifachen Ichheit in Christo hingedrängt, wenn nicht gar auf die gnostisirende von einem *ἄνω Χριστὸς*, der sich mit dem Menschen Jesus verbindet!

Gewiß, die Schwierigkeiten sind hier tiefer betrachtet nicht geringer, als bei jener entgegengesetzten Ansicht und die Resultate weit ungenügender sowohl für das praktische und speculative Bedürfniß, wie im Verhältniß zu dem lebensvollen Bilde, das die Schrift von Christo uns zeichnet, während sie uns über die Tiefen des göttlichen Wesens in seiner Transcendenz mit gutem Grunde so viel weniger unmittelbare und erschöpfende Aufschlüsse gibt. Folgen wir daher diesem ihrem Wink. Das bezeichnete Ziel wird aber nur dann erreicht und die gesammte Anschauungsweise zum einheitlichen Abschluß gebracht werden, wenn wir überhaupt von der Bestimmung der alten Kirche — Athanasius und die Synode von Constantinopel (381) gegen Apollinaris — und der entsprechenden Behauptung der Folgezeit absehen, daß eine besondere menschliche Seele mit dem Leibe vom Logos sei angenommen worden. Wird dieser eine Ichheit zugeschrieben, so kommt man immer auf einen Dualismus, welcher zuletzt zur mehr oder weniger bestimmten Beseitigung der Logospersönlichkeit in Christo treibt, weil er in sich unleidlich ist. Eine menschliche Seele ohne Ichheit hat aber keinen Sinn noch Zweck. Wir müssen uns daher entschließen, das eigentliche Interesse der Kirche gegen Apollinaris, die Wahrung von Entwickelung und Kampf im Gottmenschen, auf anderem Wege zu befriedigen, indem wir es wagen, nach Analogie der Erschaffung des ersten Menschen aus Geist und Stoff zur lebendigen Seele, zu behaupten, daß der Logos sich aus dem Leibe der Maria den materiellen Organismus so gebildet habe, daß er selbst nun ebenso ein sinnlich-geistiges, seelisches, als ein rein geistiges Selbstbewußtsein gehabt habe, wie wir Alle[2]). Das sinnlich bedingte zeitliche Werden, aber auch der unter bestimmten Verhältnissen unvermeidliche Gegensatz beider Strömungen in dem einen — wie bei uns menschlichen, so bei Christo — gottmenschlichen Wesen ist damit ganz von selbst und in voller Lebendigkeit gegeben, dagegen jeder mechanische Begriff von doppelter Ichheit oder doch von einer bloßen *συνάφεια* zweier Naturen ist entfernt. Eben damit ist aber Alles gewonnen, was für eine

---

[1]) Ein Begriff, welchen die reformirte Christologie denn auch hier vermittelnd eintreten läßt. Cf. Dorner II, S. 878 ꝛc.

[2]) Vgl. Dorner II, S. 1263 Anm.: »Die folgerichtige Consequenz hievon (von der »Christologie der Selbstentwickelung des Logos«) wäre, zu sagen: in Christus ist keine andere Seele, als der göttliche Logos, der als in Succession und Werden eingegangen zeitlicher Mensch ist. Auch das erkennen Gaupp (Union S. 112 ff.) und Hahn (Neutestamentl. Theol. 1855), sowie König an (Menschwerdung Gottes 1844)«. Cf. Liebner S. 371: »Uebrigens gestehen wir, dennoch dem Apollinaris eine sehr hohe Stelle in der kirchlichen Entwickelung anweisen zu müssen«. Aehnlich auch Geß a. a. O. S. 320 ff.

wahrhaft menschliche, geschichtlich und psychologisch lebendige Auffassung des gottmenschlichen Wesens und Lebens nach beiden Seiten hin unerläßliche Forderung ist, und das abermals nur um den Preis der Anerkennung einer größeren freiorganischen Selbstentfaltungs- oder Wandelungs-Fähigkeit des λόγος θεὸς als solchen, einer intensiv elastischeren Auffassung des göttlichen Wesens selbst. Ob auch in Bezug auf die ethische Entwickelungsfreiheit — gegenüber der Frage nach der realen Möglichkeit des Sündigens für Jesum — bei dieser Betrachtungsweise noch der nöthige Spielraum bleibt, um den Kampf nach dieser Seite hin nicht zum bloßen Scheine werden zu lassen, ist eine Frage, auf welche wir weiter unten eingehen, und die wir hier nur vorläufig bejahen zu dürfen überzeugt sind.

Unser Standpunkt ist nicht der im schlechten Sinne monophysitische, welcher in einen unlebendigen Monotheletismus ausmündet, wir huldigen auch nicht dem wenigstens vorwiegend monophysitischen Zuge, welcher die kirchliche Christologie von alter Zeit her karakterisirt. Wir machen nur mit dem Satze der allgemeinen kirchlichen Grundanschauung und, wie wir meinen, der heiligen Schrift selbst vollen Ernst, daß die göttliche Natur — der persönliche Logos (ἄναρχος) — das personbildende Princip im Gottmenschen gewesen sei, und zwar ausschließlich; behaupten aber, daß dies eben auf ächt menschlich-geschichtlichem, organisch-lebendigem Wege vor sich gegangen sei, wie dies, mutatis mutandis, bei dem Gotteskinde in Christo von dem Anfang seines gotteinigen (gottmenschlichen) Lebenszustandes in der Wiedergeburt an mit der „neuen" Persönlichkeit gerade so geschieht.

Auf diese Weise glauben wir am treuesten den Sinn des großen johanneischen Wortes ὁ λόγος σὰρξ — ἄνθρωπος — ἐγένετο (1, 14. cf. 8, 58; 17, 5. 24.)[1] aufzufassen, als eine wirkliche Menschwerdung des Gottessohnes, bei welcher er selbst in seiner wesentlichen Persönlichkeit in letzter Instanz nicht alterirt wird, wohl aber seine gesammte Daseinsform und Seinsweise so energisch selbst wandelt und wandeln läßt, daß er in alle Bedingungen des menschlichen Wesens und Lebens in voller Tiefe eingeht, um dasselbe so in seiner Person für alle Seinigen zur göttlichen Verklärungsherrlichkeit zu erheben.

---

[1]) Wie auch Liebner, S. 319.

§ 42.

Das gottmenschliche Leben, Leiden und Sterben Jesu, oder der status exinanitionis.

1) Von der äußeren Seite.

Die Seite der menschlichen Niedrigkeit tritt zuerst hervor in den dreißig Jahren des verborgenen Lebens Jesu. Aber dann doch auch in den drei Jahren des öffentlichen Wirkens, denn die Herrlichkeitsoffenbarungen in dieser Periode sind alle durch Gebet empfangene und die äußere Armuthsgestalt im Allgemeinen, sowie die innere Leidensempfindung wird dadurch in keiner Weise aufgehoben. Dieselbe gipfelt in dem schmerzlichen Tode des Heilandes und selbst in der jenseitigen Ruhe theilt er das menschliche Loos.

Hatten wir im vorigen Paragraphen das Wort des Johannes, Ev. 1, 14. zum Ausgangspunkte, so hier das des Paulus in Phil. 2, 6 ꝛc.: ἑαυτὸν ἐκένωσε, σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, und reden daher vom irdischen Leben Jesu als von dem Stande der Entäußerung. Aber freilich ist dies immer nur a parte potiori gesprochen, denn die beiden sogenannten Stände Christi stehen nicht so mechanisch nebeneinander, daß der eine nur bis zum Tode und nachher nur der andere gälte, sondern das Nebeneinander ist ein organisches und daher zugleich auch immer ein Ineinander. Dies gilt schon von der äußeren Seite des irdischen Lebens Christi, welche wir hier zunächst betrachten, und noch mehr, wenn wir das Gesammtbild desselben ins Auge fassen. In letzterer Beziehung bezeugt Johannes in einem Athem, daß der Logos metaphysisch erniedrigt, entherrlicht, d. h. Fleisch, Mensch geworden sei, und daß man an diesem metaphysisch noch nicht wieder verherrlichten Gottmenschen die ethische Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater geschaut habe. Ja unter diesem tiefsten ethischen Gesichtspunkt kann er sogar paradox gerade den Zustand tiefster metaphysischer Erniedrigung und Entherrlichung, den Durchgang durch den Tod, als die besondere Verherrlichung Christi bezeichnen.

Gleichwohl ist dadurch der Unterschied beider Stände begrifflich und zeitlich nicht aufgehoben, denn in metaphysischer, äußerer Beziehung bleibt doch der gesammte irdische Zustand Christi ein status exinanitionis, der nachfolgende ein status exaltationis, und Johannes würde den Tod des Herrn nicht als δοξασμὸς bezeichnen können, wenn dieser nicht eben darum, weil er dies ethisch im höchsten Maße ist, sofort und nothwendig auch der Uebergang zu der Verherrlichung in metaphysischer Beziehung, die organische negative Bedingung von dieser wäre. Mit vollem Rechte reden wir daher von dem irdisch-menschlichen Zustande Christi als dem vorwiegenden und wesentlichen Stande der Entäußerung und Erniedrigung.

Allerdings stehen am Anfang seines Erdenlebens beide Momente auch in äußerer Beziehung in einem gewissen Gleichgewichte: die Geburt in tiefster Armuth — der Lobgesang der Engel; die Beschneidung und Darstellung im Tempel — Simeons erhabene Weissagung; die ehrfurchtsvolle Anbetung der Magier — die Flucht nach Aegypten; die allmähliche menschliche Entwickelung in kindlichem Unterthansein unter den Willen der Eltern — das erste helle Aufleuchten eines höheren göttlichen Selbstbewußtseins bei dem zwölfjährigen Knaben im Tempel. Und dasselbe Verhältniß kehrt auch wieder im Anfangsmoment seiner letzten messianischen Berufsthätigkeit: die Taufe des Reinen, „um alle Gerechtigkeit, des Gesetzes, zu erfüllen“ und die göttliche Anerkennung und Bezeugung durch die Stimme vom Himmel.

Aber es hat solche vorläufige äußere Verherrlichung nur den Zweck, in typischer Bedeutsamkeit gleich beim ersten Eintreten und Auftreten des Menschensohnes den richtigen Gesichtspunkt für dessen Erkenntniß nach seinem Wesen und Berufe festzustellen, in demselben Verhältniß, als nach den jedesmaligen Umständen in der einen und anderen Beziehung eine solche ethische Herrlichkeitserweisung noch nicht stattfinden konnte, durch welche man den Neugeborenen als Gottmenschen und den eben Auftretenden als Messias hätte erkennen können. Auch ist nicht zu übersehen, daß diese besonderen äußeren Bezeugungen seiner Gotteshoheit immer nur den Gliedern der ἐκλογή, den verborgenen Empfänglichen zu Theil geworden sind. Für die Mehrzahl blieb er auch dabei noch der Verborgene und Niedrige.

Zwischen beiden hervorgehobenen Zeitpunkten liegt sodann jene ganze lange Periode dreißigjähriger Zurückgezogenheit und Unscheinbarkeit, da Jesus als Zimmermann bei Joseph lebte (Marc. 6, 3: ὁ τέκτων.), in kindlichem Gehorsam unter die Eltern und den himmlischen Vater bis auf die Erfüllung der von diesem bestimmten Zeit. Diese Periode bezeugt zuerst und laut seine volle Erniedrigung im Aeußeren und den inneren Demuthskarakter, mit welchem Jesus für diese Zeit seines irdischen Lebens in jene so ganz und tief eingeht. Daß uns von dieser Zeit nichts Einzelnes berichtet wird, darf uns nicht irren. Es war wirklich nichts davon zu sagen. Gerade dies Schweigen der heiligen Geschichte bezeugt am lautesten, daß sein Sein nicht minder als sein Wirken, gottmenschlich wie dies in heiligem Glaubensgehorsam kindlicher Liebe, von höchster soteriologischer Bedeutung sein müsse, und daß der Grundkarakter seiner Erdenwallfahrt ein für allemal als der einer freien Liebes-Entäußerung erkannt und bezeichnet werden müsse. Die sagenhaften Spielereien der apokryphischen Evangelien, mit welchen sie gerade diese Periode glauben verherrlichen zu sollen, sind der schlagendste Beweis gänzlicher Mißkennung des Sachverhältnisses und genügen allein schon, um die wahre Natur dieser Machwerke zu offenbaren.

Derselbe Grundkarakter tief herablassender Liebesentäußerung im vollendeten Glaubensgehorsam beherrscht nun weiter, wenngleich in veränderter Weise, auch die letzten drei Lebensjahre Jesu, die Zeit seines amt-

lichen Wirkens, ganz und gar. Wenn die naive Betrachtungsweise einer späteren jugendkräftigen Kirchenzeit den siegreichen „Heliand“ auch hier in ihr Idealgewand ritterlichen Heldenglanzes kleiden zu müssen glaubte, so ist dies zwar verzeihlich und war ohnehin nahe gelegt durch die schon lange in der Kirche heimisch gewordene Anschauungsweise, welche den Menschensohn zu sehr hinter den Gottessohn zurückstellte. Derselbe Zug hat noch viel weiter hinaus, auch in der evangelischen, zumal lutherischen Kirche sich merklich geltend gemacht. Aber es ist nicht das richtige Verständniß der Schriftoffenbarung in ihrer Tiefe, was sich darin ausspricht. Nicht umsonst legte Zinzendorf zu seiner Zeit so viel Nachdruck darauf, daß Jesu arme Menschheit vollständig gewürdigt werde, und er konnte dies mit desto größerem Rechte und um so vollständiger thun, weil er dabei das in ganzer Tiefe und Fülle erfaßte Zeugniß der Schrift von der ewigen Gottheit dieses armen Menschensohnes zur Folie behielt. Nachdem der Rationalismus dies gänzlich beseitigt hatte, ist es die Aufgabe der gläubigen Christologie, gerade diese energische Verbindung beider Momente, wie wir sie im vorigen Paragraphen schon forderten, aufs Neue zu erfassen und immer vollständiger auch zur richtigen wissenschaftlichen Durchbildung zu bringen.

Allerdings ist Jesus in dieser Zeit seiner Amtswirksamkeit der Mann mächtig von Thaten und Worten, der, wenn nicht größere, so doch ungleich mehr Wunderthaten verrichtet hat als die Gottesmänner vor und nach ihm, und der geredet hat, wie nie kein Mensch. Beides darf auch nicht fehlen, wenn er die erforderliche göttliche Beglaubigung als der verheißene Messias und Erlöser haben soll, und beides kann ebensowenig auffallend gefunden werden, wenn er nun doch der ewige Logos im Fleische war, dem wahrlich noch viel Größeres zu thun die Macht nicht würde gefehlt haben, hätte es anders gefrommt, der Menschheit und ihm selbst. Aber bei alledem bleibt der Grundkarakter der Entäußerung doch auch hier unaufgehoben und unverletzt. Denn was zuerst diese σημεῖα in Werk und Wort selbst betrifft, so thut er dieselben weder für sich selbst noch von sich selbst [1]). Sie sind ihm nirgends Mittel zu einer äußeren Verherrlichung seiner Person oder Lage, vielmehr weiset er die Versuchung dazu in aller Gestalt aufs Bestimmteste zurück (Matth. 4; 16, 23; Joh. 6, 15.). Nur seine heilige Liebesherrlichkeit ist es überall, welcher sie entquellen, und deren Offenbarung sie vermitteln sollen. Nicht für sich thut er sie, sondern für die Menschen. Diese σημεῖα sind aber auch ihm so wenig, als anderen Menschen selbsteigene Wissens- oder Macht-Thaten, aus eigener Kraft und nach eigenem Willen vollbracht, sondern nach seinem eigenen lauten und wiederholten Zeugniß ist sein Wort und Werk vielmehr zugleich und wesentlich das des Vaters, aus der Fülle der Allwissenheit und Allmacht des Vaters im Gehorsam frei von ihm geschöpft (Joh. 5, 19 ꝛc.; 11, 41. 42; 8, 26. 28; 12, 49; 14, 10.). Vom Vater thut er sie, nicht von sich selbst, und

[1]) Vgl. Spangenberg Idea § 67. 68.

so zuletzt auch wiederum für den Vater, dem er die Menschen zuführen will und soll. Freilich liegt in diesem doppelten Verhältniß an sich für ihn keine Erniedrigung oder Entäußerung, denn in eben diesem Doppelverhältniß liegt ja die hypostatische Grundbestimmtheit auch des λόγος ἄσαρκος des Sohnes als solchen in der ewigen trinitarischen Lebensgemeinschaft, nach der ethischen und nach der metaphysischen Seite, und auf diesem Umstande ruht wesentlich die Möglichkeit der Menschwerdung des Gottessohnes. Aber die mit dieser gegebene Entäußerung oder Erniedrigung liegt in der Art, wie sich jenes Verhältniß hier gestaltet. Diese ist eine andere, insofern der Sohn als Mensch nicht nur eben eine ihm an und für sich schmerzliche Armuths- und Leidensexistenz frei eingeht, sondern auch die mit derselben verbundenen höheren Machterweisungen sich in besonderer Weise erst vom Vater erbitten und in jenen Leidensmomenten sogar versagen lassen muß. Seine Abhängigkeit ist extensiv und intensiv eine unendlich größere als vor der Menschwerdung. Andererseits freilich braucht er, als der ewige und heilige Sohn, um diese Aeußerungen väterlicher Allmacht in der Regel eben auch nur zu bitten, so sind sie da. Diese „Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart" des Gebetes, d. h. des Geistes und der Liebe im Glauben, besaß er allerdings, wie er dieselbe dem Wesen nach auch den Seinen zuspricht (Joh. 15, 7; 14, 12. 13.), aber diese ist eben eine durch den heiligen Gehorsam unter seinen freien Dienerberuf (Matth. 20, 28.) bedingte und bestimmte, nicht eine unmittelbar und fortwährend in ihm aktuell vorhandene göttliche Naturbestimmtheit, sondern vielmehr, wenn man so will, nur stetige Potenz, eine Möglichkeit, welche nur durch seine ethische Selbstbestimmung und des Vaters metaphysische Wirksamkeit in jedem einzelnen Falle zur Wirklichkeit wird (Matth. 26, 53.). Man wird im Einzelnen hier eine gewisse Stufenunterscheidung machen können, je nachdem die einzelnen Eigenschaften der göttlichen Wesenheit innerhalb des metaphysischen Gebietes schon in näherer Beziehung zum ethischen stehen oder nicht. Wie der Gottmensch mit dem Eingehen in die zeiträumliche Begrenztheit der menschlichen Natur der Ewigkeit als freier Ueberzeitlichkeit sich ein für allemal begeben hatte, so auch der Allgegenwart als unbeschränkter Ueberräumlichkeit. Nur als dynamische erscheinen diese Eigenschaftsbestimmungen ausnahmsweise, bei den Weissagungen und umfassenden Fernblicken Jesu die Ueberzeitlichkeit, die Ueberräumlichkeit bei den mitunter vorkommenden Fernheilungen. Ebenso besitzt er die göttliche Allmacht als solche für jetzt nicht, aber ihr Gebrauch steht ihm auf dem vorher bezeichneten Wege in demselben Maße häufiger offen, als ein jedes seiner vom Beruf bedingten Gnadenwunder eine Erweisung derselben in sich schloß. Er ist auch nicht göttlich allwissend, in gewöhnlichen Dingen fragt er, ebenso wie er sich fremder Handreichung auf diesem Gebiet auch nicht entzieht. Aber wie sein gesammtes Erlöserwalten in Werk und Wort auf übernatürlichem und natürlichem Gebiete ein höheres, Menschliches und Göttliches durchschauendes Wissen noch stetiger erforderte, als jene Allmachtsäußerungen der Wunderkraft, so war ein solches gottähnliches

Wissen ihm auch in noch ausgedehnterem Maße, für den ganzen Zusammenhang seines heiligen Dienstes, je nach Bedürfniß zugänglich. Noch mehr endlich gilt dies von der Gottes-Weisheit, welche die unmittelbare Voraussetzung der vollendeten Liebe ist. Auch sie hat er nicht als aprioriſche Allweisheit, ſondern ſie wird ihm durch Gebet und Nachdenken zu Theil, und ebenfalls nur im Zusammenhang seines heiligen Liebesberufes, aber sie wird am meisten unter allen diesen Eigenschaften als immanente Errungenschaft, als stetiger Besitz des Gottmenschen gedacht werden müssen. Es liegt dies auch ganz in der Natur der Sache selbst, denn hier handelt es sich nicht sowohl um Thatsachen und Zustände, wie bei der Macht und Wissenheit, sondern um Ideen und Principien, welche sich immer gleich bleiben und, einmal erfaßt, zum unveränderten Besitze werden.

Wir müssen demzufolge hier den früher ausgesprochenen Satz bestätigen, daß sich eine mechanische Scheidung zwischen den metaphysischen Eigenschaften, deren er sich entäußert, und den ethischen, welche er behalten habe, allerdings nicht machen läßt. Aber ebensosehr müssen wir die Grundidee dieser Unterscheidung festhalten, insofern wir *in Bezug auf alle diese metaphyſiſchen Eigenſchaften nicht nur den aprioriſchen Beſitz leugnen*, — denn dies gilt, soll anders eine menschliche Entwickelung gewahrt bleiben, auch von den ethischen wenigstens nach der Seite ihrer Aktualität — *ſondern hier auch die abſolute Vollſtändigkeit ihrer Bethätigung dem Umfange nach*. Die durchgehende, nur für die Berufszwecke auf ethischem Wege aufgehobene Begrenztheit seines Daseins und Wirkens, Wissens und Erkennens macht hier das specifische Merkmal seines Entäußerungsstandes, seiner wirklichen *Gottmenſchlichkeit* aus und die ethische Bewährung seiner wahrhaftigen *Gottmenſchlichkeit* liegt nur und gerade darin, daß er dieser bestimmten Schranken sich so frei als klar bewußt ist, und in heiliger Demuth sich nicht schämt, dies auch auszusprechen (Marc. 13, 32.). Jeder positive Irrthum, das Meinen zu wissen, da man nicht weiß, ist durch diese ethische Reinheit ebenso wie die Sünde selbst ausgeschlossen (Joh. 7, 18.), denn solches Irren ist Folge der Sünde, aber die bewußte und frei eingegangene Beschränkung wie seines Wissens, so seiner gesammten menschlichen Lebensthätigkeit ist unveräußerliche Bestimmtheit seiner wahren Menschheit.

Nur so kommt Klarheit und Natürlichkeit in das Gesammtbild seines irdischen Lebens und alle unorganische Monstrosität wird von demselben fern gehalten. Nur so kommt auch wahre Einheit in seine ganze Erscheinung, wie die Schrift sie uns zeichnet.

Denn abgesehen von allen jenen außerordentlichen Erweisungen übernatürlicher Gottesherrlichkeit, *in ſeiner geſammten ſonſtigen Erſcheinung*, finden wir Jesum nicht nur überall ganz und gar im gewöhnlichen und zwar zeitörtlichen σχῆμα des Menschen und Juden, was Lebensart und Sitte, Kleidung und Sprache betrifft, sondern er ist obendrein vor Vielen der Geringste, der nicht hat, wo er sein Haupt hinlege

(Luc. 9, 58.). Er bettelt zwar nicht, — das wäre dem göttlichen decorum zuwider (Ps. 37, 25.) — aber willig läßt er sich schenken, was die Liebe, ja selbst was der entfremdete oder feindselige Sinn ihm beut (Luc. 8, 1; Joh. 12, 6; 7, 36 ꝛc.; 11, 37; 14, 1 ꝛc.), und vor Allem im Leiden ist er der Allerverachtetste in tiefster Erniedrigung bis zum schmählichen Sklaventode. Freilich ist das Sterben nicht ein mit Nothwendigkeit ihm anhaftendes Schicksal, das war es schon für Adam ursprünglich nicht, wie viel weniger für den andern Adam, den Herrn vom Himmel! Der Tod ist bei ihm vielmehr nur Folge des posse mori der menschlichen Natur als solcher, welches nach Gottes Willen durch Menschenhand an ihm zur Wirklichkeit wird, aber unter dieser Voraussetzung geschieht sein Tod dann doch in gewöhnlicher, menschlicher Weise, nach der formalen Seite als ein Leiden für ihn.

Und alle diese Entäußerung bis zum Tode ist Leiden, Entbehrung, nicht bloß äußerlich und objektiv, sondern zugleich auch innerlich für seine allereigenste subjektive Empfindung. Seine sinnlich-geistige Menschennatur (σὰρξ) machte ihn abhängig von den irdisch-leiblichen Umständen, der physisch-psychischen Empfindung von Schmerz und Freude fähig und darin für gewöhnlich ganz denselben Gesetzen unterworfen, wie wir anderen Menschen. Er hungerte, dürstete, war müde, er weinte und klagte wie wir, kurz alle Schwachheit, wie sie der menschlichen Natur an und für sich eignet, und alles metaphysische Elend, wie es insonderheit Folge der Sünde ist, hat er getragen, nur nicht die Sünde selbst (Matth. 4, 2; 21, 18; Joh. 4, 7; 19, 28; Joh. 4, 6; Marc. 4, 38; Joh. 11, 35; Luc. 19, 45; Luc. 12, 50; Joh. 12, 27; Matth. 26, 38 ꝛc.). Diese ist thatsächlich und für uns zur Genüge erkennbar dadurch ausgeschlossen, daß bei ihm auch in den Momenten tiefster Schmerzempfindung des Leibes und der Seele, der Geist doch stets dem Gesetze des Liebesgehorsams getreu blieb. Jesus blieb immer Herr über sich selbst, als wahrhaftige geistige Persönlichkeit die gesammte Naturseite seines Wesens frei beherrschend, weil er vollendet unterthan blieb dem heiligen Liebeswillen des Vaters und dadurch wie von Natur, so nun auch sittlich Eines mit diesem war.

In diesem freien Herrbleiben des Geistes über die Natur durch den Gehorsam der Liebe liegt denn allerdings Etwas, wodurch all' sein Leiden sich unterscheidet von dem des natürlichen Menschen, welcher entweder in gottloser Selbstkraft eine geschraubte Erhabenheit über allen Schmerz sich erkünstelt, oder in ebenso gottloser Unkraft von demselben äußerlich bezwungen wird, was beides Folge der Sünde ist. Dagegen vermag der Gläubige wiederum das Urbild seines Meisters abbildlich darzustellen und versteht darum auch diese volle freie Kindesherrlichkeit in ihrer unbefangenen Natürlichkeit und doch siegreichen Erhabenheit, wie sie am Gottmenschen zuerst so kund ward. So in all' seinem Thun und Lassen während des ganzen irdischen Lebens, so namentlich auch in seinem Leiden und Sterben. Selbst der Tod, so schmerzlich er dessen Bitterkeit empfand und so gewiß

er äußerlich von Anderen ihm angethan wurde, ist doch zugleich und wesentlich seine freie That, die Krone und Spitze seiner gesammten Selbsthingabe für das Leben der Welt. Dies sagt er selbst, dies zeigt auch die Geschichte, sowohl mittelbar, als unmittelbar im Moment des Sterbens. (Joh. 10, 17; 18, 4; Matth. 26, 53; Marc. 15, 44; Luc. 23, 46.). So ist alle äußere Erniedrigung, sein ganzer Knechtesgang auf Erden bis zum Tode durch die Art, wie er denselben innerlich vollzieht, doch wiederum nur das lauteste Zeugniß seiner göttlichen Hoheit und Herrlichkeit. Und wie am Anfang seines Lebens so sind auch am Ende desselben die großen begleitenden σημεῖα das äußere offenbare Gotteszeugniß für diese verborgene Herrlichkeit des Sohnes Gottes.

Noch mehr verschmolzen und im Gleichgewicht finden wir endlich die Niedrigkeit und die auch äußere Herrlichkeit in dem Zeitpunkt, welcher dem Schlusse des Erdenlebens Jesu unmittelbar folgt, in dem Aufenthalt im Hades. Derselbe ist namentlich von lutherischer Seite vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der Herrlichkeit und somit als Anfangspunkt des Erhöhungsstandes gefaßt worden. Man sahe darin einen Triumphzug in das Reich des Todes, zur Offenbarung des Erlösersieges vor dem Teufel und den Verdammten in der Hölle. Die Unrichtigkeit dieser Auffassung erhellt leicht. Denn erstens ist die Hölle, d. h. die Gehenna, nach der Schrift gar nicht so beschaffen, daß sie schon jetzt als Aufenthaltsort des Teufels und der Verdammten bezeichnet werden dürfte. Sie ist, wenn man so sagen will, noch leer, d. h. sie existirt noch gar nicht in diesem Sinn (cf. Matth. 25, 41; Eph. 2, 2; 6, 12; Apoc. 20, 1 ꝛc. 10 ꝛc.). Die entgegengesetzte Vorstellung ruht wol hauptsächlich auf Judä 5—7, einer Stelle, welche, wie die verwandte 2 Petri 2, 4 ff., vielmehr auf die Engel geht, deren Fall man in Genes. 6. fand, jedenfalls aber, wenn sie eine allgemeinere Tendenz haben sollte, gegen die anders lautenden Zeugnisse der protokanonischen Schriften zurückstehen mußte. Zweitens ist Jesus nach dem apostolischen Zeugniß eben auch nicht in die Gehenna gegangen, sondern, wenn man überhaupt die Aussage in 1 Petri 3, 19 schon auf den Zeitpunkt unmittelbar nach seinem Tode beziehen will und darf, in den Hades, näher in die „φυλακή“ d. h. allerdings wenigstens auch in diese linke Seite, den „Tartarus“ des Hades, aber gerade hier jedenfalls ausgesprochenermaßen nicht zu einem Triumphzug über gefesselte Feinde, sondern zum Heile solcher Menschen, welche hier bisher unter einem jenseitigen Zuchtgerichte gestanden haben, nun aber auch noch selig gemacht werden sollen. Demnach würden wir bei dieser Auffassung vielmehr die siegreiche Fortsetzung der Erlöserthätigkeit Jesu nun auch im Reiche der Todten in diesem seinem Hadesgang zu sehen haben und müßten dann, die specielle Beziehung der angeführten Stelle 1 Petri 3. aus c. 4, 6 ergänzend, nur hinzufugen, daß diese Wirksamkeit sich ohne Zweifel ebensosehr, ja zunächst auf die Bewohner der anderen, rechten Seite, das „Elysium“ des Hades, den „Abrahamsschooß“ nach Luc. 16, d. h. auf die alttestamentlichen Frommen bezogen habe. Diese umfassende Anschauung von der jenseitigen Thätig-

keit Christi hat auch ohne Zweifel ihre volle Wahrheit, und wir werden bei der Lehre von den letzten Dingen darauf zurückkommen, wie wir bei der Lehre von der Sünde dieselbe bereits vorausgesetzt haben. Aber es ist nun noch sehr die Frage, ob wir das, was Petrus a. a. O. sagt ausschließlich, ja ob wir es überhaupt irgendwie auf diesen Zeitpunkt unmittelbar nach dem Tode Jesu zu beziehen haben. Der Ausdruck in jener Stelle 1 Petri 3 setzt vielmehr den Auferstandenen[1]) als Subjekt dieser jenseitigen Heilswirksamkeit, und es hat dies auch in jeder Hinsicht mehr für sich. Die andere Stelle bei Lucas dagegen, welche (c. 23, 43. σήμερον) unzweifelhaft auf den in Rede stehenden Zeitpunkt zu beziehen ist, sagt nur, daß Jesus nach dem Tode in das „Paradies" gegangen und dahin auch der Schächer nach dem seinigen eingetreten sei. Dies wird kaum das sogenannte himmlische Paradies der

---

[1]) Daß das ζωοποιηθείς nicht lebendig erhalten heißen kann, ist gegenwärtig allgemein zugestanden. Es müßte also, wenn das Subjekt des πορεύεσθαι der eben gestorbene Jesus sein sollte, d. h. da der Leib auf Erden im Grabe lag, die Seele Jesu, oder das πνεῦμα, welches der Sterbende in des Vaters Hände befahl, die Vorstellung die sein, daß eigentlich im Tode auch dieses zu leben aufgehört haben würde, bei Jesu aber unmittelbar nach der Aushauchung wieder lebendig gemacht worden sei und sodann in die φυλακή gegangen. So unterscheiden ältere lutherische Dogmatiker die vivificatio und resurrectio, oder die resurrectio interna et externa (vgl. bei Schmid S. 295 ff.). Aber eine solche Anschauung ist weder der allgemeinen biblischen Darstellung von dem Sterben und dem Geiste der Menschen entsprechend, noch den besonderen Zeugnissen des Neuen Testaments über die Auferstehung Jesu. Dagegen entspricht es der ersteren durchaus, daß, so wenig der Geist als sterbend mit dem Leibe gedacht wird, gleichwohl der Zustand der vom Leibe getrennten Seele nicht als Leben im vollen Sinne erscheint, sondern dies vielmehr erst da gesetzt wird, wo sie wieder mit dem verklärten Leibe bekleidet wird. Auf dieser Anschauung ruht ja des Paulus ganze Beweisführung in 1 Cor. 15, 12 ff. Ihr wird auch Petrus hier folgen. Das schließt nicht aus, daß wie für uns der Zwischenzustand keineswegs bedeutungslos ist, oder gar schmerzlich, so auch bei Jesu derselbe für ihn und für uns seine bestimmte und segensreiche Bedeutung gehabt habe. Aber dies liegt nicht in dem Gesichtspunkt des Petrus an dieser Stelle. Dazu kommt noch ein Zweites. Petrus schreibt nicht, wie Paulus Röm. 1, 4; 9, 5., wo er die menschliche Leiblichkeit Jesu in Gegensatz gegen seine göttliche Geistigkeit stellt, κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα, sondern σαρκί, πνεύματι. Und so wenig er c. 4, 6. von den vorchristlichen Gestorbenen sagen will, daß sie zu gleicher Zeit σαρκὶ gerichtet, gestraft würden und πνεύματι Gott lebten — was ein unvollziehbarer Gedanke wäre und in den Zusammenhang dieser Stelle durchaus nicht einpassen würde — ebensowenig will er hier von Christus sagen, daß er am Leibe zwar gestorben sei, so daß sein Leib dann auf Erden im Grabe lag, am Geiste aber sofort thätig gewesen sei. Sondern wie er von jenen Gestorbenen sagt, daß sie zwar (ἵνα κριθῶσι μὲν — ζῶσι δὲ = κριθέντες μὲν ζ. δὲ cf. Röm. 6, 17: ἦτε — ὑπηκούσατε = ὄντες ποτε ὑπήκ.) ihr Strafgericht nach Menschenweise, d. h. als sündige Menschen (1 Cor. 3, 3; Röm. 3, 5.) σαρκὶ d. h. in leiblicher, irdischer Weise — den »ersten Tod« — getragen haben, aber nun in geistlicher Weise nach Gottes Wege und Willen, durch das εὐαγγελίζεσθαι zum Glauben gebracht, leben sollen (Gal. 5, 25.), so sagt er von Christo, nur ohne Beziehung auf die Sünde, die er nicht hatte, daß auch er leiblich des Todes gestorben sei, aber, wenngleich nicht sofort, doch alsbald, nach dreien Tagen, in den Lebenszustand verklärter Geistesherrlichkeit versetzt und in diesem auf neue und umfassendere Weise als Erlöser der Menschheit wirksam gewesen sei.

damaligen jüdischen Theologie sein können, auf welches eher Paulus in 2 Cor. 12. zu deuten scheint, denn dies setzt er gleich dem „dritten Himmel", d. h. dem Himmel in höchster Potenz. Wäre Jesus sofort nach dem Tode dahin erhoben worden, so würde seine nachherige Himmelfahrt in der That ein völlig bedeutungsloser Vorgang oder ein bloßer Schauakt. Vielmehr werden wir unter diesem Paradies das „untere" der jüdischen Theologie zu verstehen haben, d. h. eben jenen Abrahamsschooß oder die „rechte Seite" des Hades, in welchem die alttestamentlichen Frommen einer stillen Ruhe-genossen, wie Jesus sie selbst an Lazarus im Gleichniß vom reichen Manne zeichnet. An dieser, nur erhöht durch die Gemeinschaft mit dem nun im Glauben von ihm schon ergriffenen Erlöser, bekam denn auch der Schächer Theil. Dieser Zustand ist nun für Jesum, von der einen Seite betrachtet, allerdings keine leidensvolle Entäußerung mehr, wie der vorhergegangene Tod es war, aber auf der anderen Seite war es, er mochte noch so selig erquickt werden durch diese Ruhe nach dem Streit, gerade für ihn, der aus der unmittelbaren gottesherrlichen Gemeinschaft mit dem Vater ausgegangen war, dem nach der endlichen Vollendung des irdischen Werkes eine viel höhere Erhebung zustand und hernach wirklich zu Theil wurde, doch immer noch ein letztes Moment der κένωσις, und zwar eines, das nicht fehlen durfte, damit er auch nach der jenseitigen Beziehung des Todes der Menschenkinder das Loos Derer getheilt habe, welche er zu erlösen gekommen war. Wir haben gesehen, wie dieser Hadeszustand nach dem Tode ein so wesentliches Moment im Gesammtbegriffe des „ersten Todes" bildet, daß wir mit innerer Nothwendigkeit fordern müssen, daß auch dies dem Erlöser nicht fremd geblieben sei.

Der Aufenthalt Jesu im Hades ist sonach ähnlich wie der Zwischenzustand der Menschen überhaupt, selbst der Gläubigen des neuen Testamentes noch, ein Uebergangsstadium, in welchem beide Stände Christi sich am nächsten berühren und organisch vermitteln, welches aber richtiger noch zum Erniedrigungsstande zu rechnen ist, theils weil dessen Vollbegriff ihn eben fordert, theils weil die Schrift so bestimmt und übereinstimmend immer erst die Auferstehung als den Anfangspunkt seiner Verklärung zur Herrlichkeit bezeichnet [1]).

Diese kann man auf der einen Seite nun bloß als die selbstverständliche Rückkehr des Gottessohnes zu der Herrlichkeit betrachten, welche er beim Vater hatte, ehe die Welt war (Joh. 17, 5.). Auf der anderen Seite aber tritt sie in der Schrift auch bestimmt auf als Frucht und Folge, als „Lohn" seines heiligen gottmenschlichen Lebens und Sterbens (Hebr. 12, 2; Phil. 2, 9.). Theils um dieses Zusammenhanges willen, theils zum tieferen Verständniß der irdischen Zuständlichkeit und Wirksamkeit Jesu müssen wir, ehe wir zur Betrachtung seines Erhöhungsstandes

[1]) So hat auch Luther einmal (1530) den Gegenstand beurtheilt, und wesentlich auf dieselben Argumente gestützt, cf. Dorner, Christologie, II, S. 549 ꝛc. — Vgl. auch die zurückhaltenden Aussagen der Concordienformel, Sol. decl. IX.

übergehen, zuvor noch diese innere und tiefste, ethische Seite seines Wandels auf Erden, die „Sündlosigkeit“ oder die vollendete Heiligkeit des Gottmenschen einer eingehenderen Erörterung unterwerfen.

---

§ 43.

2) Die innere Seite, oder:

Die gottmenschliche Heiligkeit Jesu Christi.

Die tiefste Offenbarung der Herrlichkeit des Gottmenschen ist während des irdischen Niedrigkeitsstandes nicht eine äußere, metaphysische, sondern die innere ethische und besteht in der freien Bewährung seiner göttlichen Wesenheit gegenüber aller Versuchung, wie sie die Leiden seines Berufes auch ihm erregten, durch die vollendete Heiligkeit der Liebe bis in den Tod, als kindlichen Liebesgehorsam gegen den Vater und herablassende Liebeserbarmung gegen die Menschen.

Daß die Sündlosigkeit oder vollkommene Heiligkeit Jesu Christi thatsächliche Wahrheit sei, ist nach der Schrift wie für das gläubige Bewußtsein unmittelbare Voraussetzung des ganzen Werkes der Erlösung. Nur wer selbst ohne Sünde ist, kann Andere von der Sünde erlösen (2 Cor. 5, 21; 1 Joh. 2, 2. J. X. ὁ δίκαιος. 3, 3. 5.). Die äußere Beweisführung dafür, daß Christus dieser absolut Reine gewesen sei, ist freilich dem Widerwilligen oder Gleichgültigen gegenüber unmöglich. Kein Mensch kann in des anderen Herz sehen. Dagegen hat von jeher das in der Geschichte vor Augen gestellte Leben und Lehren, Leiden und Sterben, Auferstehen und Siegen Jesu auf das Stärkste an jedes innerlich nur irgend empfängliche Herz gesprochen und mit der unmittelbaren Evidenz des Lichtes Zeugniß abgelegt für die Wahrheit dieser einzigen Lichtgestalt in der Sünder-Welt. Dieser Beweis läßt sich dann für den Gläubigen und Glaubenswilligen auch in vermittelter Weise weiter ausführen und vollenden, ebenso wie die Beweise für das Dasein Gottes und für die Wahrheit seiner Offenbarung, zunächst des Evangeliums. Der letztere Punkt zumal hängt mit dem gegenwärtig erörterten unzertrennlich zusammen und beide stehen und fallen miteinander. Auch hier ist, wie dies ja auch nicht anders sein kann, das entscheidende Argument die erhabene Geistes-Originalität und Kraft in formaler, und die vollendete Selbstentäußerung der heiligen Liebe in Thun und Leiden in materialer Hinsicht, wie sie sich aus der Schrift geschichtlich aufzeigen läßt. Eines näheren Eingehens in diese apologetische Betrachtung bedarf es für unseren Standpunkt und Zweck hier nicht, aber es sind wesentlich dieselben Gesichtspunkte, welche auch die folgende dogmatische Erörterung leiten müssen.

Wir betrachten die Heiligkeit Jesu zuerst in formaler Hinsicht, in ihrem Werden und ihrer äußeren Beschaffenheit. Die Schrift stellt dieselbe einmal — und wirklich ἅπαξ — dar als naturhaft gegebene, durch das Wesen des Gottmenschen nothwendig bedingte und daher von Geburt an vorhandene: Luc. 1, 35: διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον u. s. w. Eine nothwendige ist sie auch unvermeidlich kraft der „göttlichen Natur", d. h. der Logoswesenheit des Gottmenschen, nicht bloß am Anfang seines Lebens, sondern überhaupt; allerdings in diesen ersten Entwickelungsstadien am meisten, weil da überall noch kein persönliches Bewußtsein entwickelt war, aber auch nachdem dies geschehen, kann diese Seite des Verhältnisses nicht aufgehoben gedacht werden. Die gesammte Natur des Gottmenschen als solchen war eine fleckenlos heilige, wie wir nachher noch näher zu bestimmen haben werden, und seine Persönlichkeit, je bestimmter sie sich selbstbewußt in ihrer göttlichen Wesenheit erfaßte, konnte diese Naturbestimmtheit nur treu bewahren, frei bewähren. Ebendadurch aber wird nun Jesu Heiligkeit auch zur persönlichen, ethisch vollendeten, d. h. er ist nach Joh. 6, 69: ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, als welcher allein er, zwar auf Grunde und in Kraft seines gegebenen metaphysischen Seins — seiner gottmenschlichen Natur — zuhöchst und entscheidend aber durch freie ethische That — als gottmenschliche Persönlichkeit — der Erlöser und Vollender der Welt zu sein vermag. So, als freipersönliche That, stellt denn auch die Schrift Christi Heiligkeit weit überwiegend und wesentlich dar.

Selbstverständlich ist nun, daß diese Entwickelung aus der Natur zur Persönlichkeit in Folge des Menschgewordenseins des Logos nicht anders gedacht werden kann, denn als zeitlich successiver Prozeß, als ethisches Werden, d. h. als eine in jedem ethischen Moment erneute Selbstsetzung als der Heilige im freien Gehorsam gegen den Willen des Vaters. Aber die Frage ist dabei, ob das Menschsein nicht auch die Möglichkeit der entgegengesetzten Willensentscheidung, die Möglichkeit des Bösen für den Gottmenschen nothwendig mit sich bringe. Die ältere Theologie, auch evangelischerseits, weil sie die Gottheit in Christo zum hauptsächlichen Ausgangspunkte nahm, leugnete diese Möglichkeit und schrieb ihm die impossibilitas peccandi zu. Die neuere, weil sie von der Menschheit ausgeht, behauptet sie. Wir haben uns in § 41 und soeben wieder auf die erstere Seite gestellt, aber durch den Vollbegriff der κένωσις die Wahrheit des anderen Standpunktes zu sichern gesucht, und werden weiterhin noch deutlicher sehen, wie allerdings ein Gottmensch ohne ethischen Kampf nicht wäre, was er sein muß und soll, der Sieger über die Sünde uns zum Heil und das heilige Vorbild derer, welche durch ihn zu Gottesmenschen geworden sind. Aus diesem Abbilde werden wir auch hier das Urbild am besten verstehen lernen, müssen aber nur neben der Gleichheit zwischen beiden auch den Unterschied klar im Auge behalten. Der Gläubige als solcher, als Gottgeborener, dem neuen Menschen nach „kann nicht sündigen", — (1 Joh. 3, 9.) aber weil er zugleich den

schwachen und sündigen, alten und auswendigen Menschen hat, wird ihm das Nichtsündigen doch zum Kampfe, er sündigt thatsächlich doch noch (1 Joh. 2, 1.), und es kann sogar, abgesehen davon, daß er noch fortwährend in dieses relative Sündigen hineingeräth, auch zur absoluten Sünde, zum völligen Verlust der Gnade kommen, wenn er nicht in Buße und Glauben jenes relative Sündigen stetig wieder in die Gnadentiefe Christi versenkt (1 Joh. 2, 28; 5, 16.). Diese Möglichkeit der absoluten Sünde ist die Folge davon, daß er, obwohl Gotteskind, Gottesmensch durch die Neugeburt, doch einmal Geschöpf, und zwar persönliches Geschöpf ist und bleibt, welchem die Heiligkeit immer zugleich als Aufgabe von oben her gegenübersteht. Jenes relative noch Sündigen dagegen ist Folge davon, daß die Natur des Adamskindes eben die fleischlich verdorbene ist, deren Ueberwindung hienieden nie völlig gelingt, auch wenn die wahre Persönlichkeit, das Herz, in der rechten gottgewirkten Grundrichtung des Glaubens verharrt. Beides ist bei dem Gottmenschen nicht der Fall. Bis er zur wahren Selbsterfassung als Persönlichkeit, d. h. aber bei ihm zur Selbsterkenntniß seiner Wesenheit und Präexistenz als Gottessohn gereift ist, fehlt seiner reinen Natur jeder innere Reiz zur Sünde und vor den äußeren unfrei verleitenden Einflüssen der umgebenden Sünde dürfen, ja müssen wir ihn uns denken als schützend bewahrt durch des Vaters unsichtbare Hand, welche ihn trug und seine gesammte Entwickelung förderte. Dies thun auch die Vertreter der entgegengesetzten, modernen Ansicht, und müssen es thun, wenn sie wirklich einen vollkommenen Heiligen in Christus behalten wollen. Sowie aber jene persönliche Selbsterfassung eintrat, und nun nur noch von einer persönlich freien Sünde, d. h. der absoluten, diabolischen die Rede sein konnte (vgl. die Versuchung in der Wüste, besonders die dritte und letzte: bete Mich an!), war diese in demselben Augenblick dadurch von selbst ausgeschlossen, daß er des Vaters Willen als wesentlich zugleich seinen eigenen, als ewige Grundbestimmtheit seines eigenen ursprünglich göttlichen Wesens, erkannte. Mit göttlicher Freinothwendigkeit thut er auch als Mensch das Gute, weil er der Gottmensch ist.

Aber ebenso gewiß ist, daß er, weil er der Gottmensch ist, dies Gute in dieser sündigen Welt und so, wie es unter dem Gesichtspunkt ihrer Befreiung von der Sünde für ihn sich nothwendig gestaltete, d. h. als heiliges Liebes-Leiden bis in den Tod, nur thun konnte im fortwährenden Kampfe des Geistes mit seiner Natur, welche gerade als reine, im vollen Sinne lebensfähige, vor dem Leiden und Sterben doppelt zurückbeben mußte. Und dieser Kampf war — so sehr er objektiv betrachtet im Voraus schon entschieden war — dennoch kein Schein, noch ein bloß halbirter Kampf der „menschlichen Natur", neben deren Ringen die „göttliche Natur" oder „Person" in ewiger Siegesklarheit geruht hätte. Denn die menschliche Naturbestimmtheit nach der physischen und psychischen Seite war ihm nicht ein nur Angenommenes, irgendwie Fremdes, sondern indem der Logos — so wie wir das Schriftzeugniß verstanden haben — Mensch geworden war, war dieselbe ganz eigentlich seine eigene Na-

tur geworden, deren Schmerzen er auf die allerunmittelbarste und lebendigste Weise nach ihrer ganzen Tiefe durchempfand, selbst in den Momenten, in welchen ihm dabei noch die volle Klarheit seines göttlich-geistigen persönlichen Bewußtseins blieb (Joh. 11, 33. 35; 13, 21; Luc. 12, 50.). Nun liegt es aber auch abgesehen von aller Sünde im Wesen des Verhältnisses menschlicher Natur und Persönlichkeit, wie es daher auch bei dem treuesten Gotteskinde so oft der Fall ist, daß in den Stunden heißesten Kampfes die Macht der Naturempfänglichkeit für die äußeren Leiden das persönliche Geistesbewußtsein so übermannt, daß dieses selbst sich vorübergehend verdunkelt, und nicht nur der Zweifel an dem wirklichen endlichen Siege, sondern auch der aus dem Grunde des gepreßten Naturlebens aufsteigende unüberwindliche Lebenstrieb und somit vom Gotteswillen abweichende Lebens-Wunsch wenigstens vorübergehend zu Raum und Ausdruck kommt. So finden wir es bei Jesu mehrfach (Joh. 12, 27; Luc. 22, 44; Matth. 26, 37 ꝛc.; 27, 46.). Nur die letztliche, fast schon nur leidentliche, im innersten Grunde aber gerade da aktivste Selbstbesinnung und Selbsterfassung des Geistes in Gott, seine freie Ueberlassung an die helfend eintretende und durchhelfend siegreiche Geisteskraft Gottes bewahrt ihn vor dem Unterliegen unter die Natur (Luc. 22, 43; Röm. 8, 26; Hebr. 5, 7.). Ist dies wirkliche Unterliegen bei den Gotteskindern darum Möglichkeit, weil an solcher äußerster Schwachheitsempfindung der geschöpfliche Trotz und Eigenwille sich zu entzünden allerdings Anlaß nehmen kann, bei Jesu aber darum Unmöglichkeit, weil eine solche Wendung für seine Person a priori undenkbar ist, so ist sein Sieg doch um nichts weniger im wahren Sinne frei. Denn einerseits wird ja dieser Sieg auch vom gläubigen Menschen nicht von ihm selbst außer und ohne Gott errungen — sonst wäre er nicht gut, vielmehr selbst schon der tiefste Fall! — sondern in und aus Gott, und andererseits wird derselbe beim Gottmenschen nicht magisch durch seine göttliche „Natur“ der Person oktroyirt, sondern eben seine Person selbst ist es, welche sich frei als das immer wieder erkennt und erfaßt, was sie grundwesentlich ist, als göttliche. Für das persönliche Geschöpf, den Engel wie den Menschen, ist die formale Freiheit als Anderskönnen (posse peccare) nothwendig der währende Grund der realen, aber anders für den Gottessohn im Fleische, wie bei seinem Kommen in diese Welt aus des Vaters Herrlichkeit, so bei seinem Beharren im Gehorsam gegen den Vater auch in den kampfvollsten Momenten seines Seins in der Welt[1]).

Dies ist der geschichtlich und psychologisch vermittelte Sinn des früher von uns gebrauchten und, wie dort bemerkt, in seiner concreten Kürze allerdings unvollständigen Ausdrucks, daß der Gottessohn seine unveräußerliche ethische freie Grundbestimmtheit ins Fleisch „mitgebracht“ habe und durch diese Explicirung desselben haben wir nun auch der § 41 ge-

[1]) Vgl. Liebner S. 293 ꝛc.: die »wesentliche Freiheit« des Gottessohnes als solchen, d. h. seine göttlich-freinothwendige Selbstbestimmung.

stellten Forderung genügt, nämlich zu zeigen, daß auch nach unserer Anschauung die ethische Entwickelung des Gottmenschen in ihrem Ringen und Kämpfen wirklich nicht bloßer Schein, sondern wahrhaftiger Kampf und Sieg des Geistes über die Natur sei. Aber beides ist eben gerade darum und nur darum der Fall, weil wir die Selbigkeit der ethischen Persönlichkeit im λόγος ἄσαρκος und ἔνσαρκος, wie wir gethan haben, nach Schrift und Glaubensbewußtsein zuversichtlich festhalten, und der Standpunkt, welcher auf den ersten Blick die Erfüllung jener Forderungen hindern zu müssen schien, erweist sich so, gerade wenn er fest und doch in frei organischer Lebendigkeit durchgeführt wird, als die beste Bürgschaft für dieselbe. Auch wir legen so, wie Dorner mit Recht fordert, den entscheidenden Nachdruck durchaus auf das persönliche, freibewußte Ethos des Gottmenschen und verfallen keineswegs, wie er dieser Kenotik schuldgibt, in ein falsches Betonen gerade der Anfangsstadien des Lebens Jesu, meinen aber, wie oben erwähnt, allerdings, daß er diese von seinem Standpunkt aus zu niedrig anzuschlagen genöthigt ist. Wendet man aber ein, daß dieses persönliche Ethos des Gottmenschen, ob zwar wahrhaft frei und darum eben Ethos, doch nicht sowohl das specifisch-menschliche, sondern vielmehr wesentlich das göttliche, nur in irdisch-zeitlicher Entwickelungsform und menschlich — naturhaft — leidentlicher Auswirkung sei, so geben wir dies vollkommen zu, behaupten aber theils, daß eben darin das Wesen des in diesem einzigartigen urbildlichen Sinne gottmenschlichen Lebens bestehe, theils, daß etwas Anderes auch in der That nicht, sondern vielmehr gerade dies erfordert werde für das durch diesen Gottmenschen zu vollbringende Heilswerk. Dies wird sich uns später, bei der Betrachtung des letzteren zeigen. Dieselbe bestimmt sich eben auch auf verschiedene Weise, jenachdem man in der Person des Erlösers von der göttlichen oder von der menschlichen Seite vornehmlich ausgeht und die abweichenden Anschauungen an beiden Punkten stehen im nächsten Verhältniß der Wechselbeziehung.

Fassen wir nun die allgemeine Beschaffenheit und formale Bestimmtheit dieser Heiligkeit des Gottmenschen näher ins Auge, so ist sie nach dem schon Bemerkten durchgehend aktive Ueberwindung der allseitigen Leidentlichkeit seiner reinen Natur durch die persönliche Selbstbestimmung im freien Gehorsam gegen den Vaterwillen, der zugleich der eigene des Sohnes ist. Alles was darüber hinausgeht, müssen wir nach der Schrift und christlichem Bewußtsein entschieden leugnen. Jeder, auch der geringste, positive Keim der Sünde in Jesu menschlicher Natur selbst, muß, wie schon bei dem ersten Adam, so nicht minder und noch mehr bei diesem zweiten ausgeschlossen bleiben. Wie dort das ganze Gewebe der Empfänglichkeit für den sinnlichen Weltreiz und daheriger eigener Concupiscenz erst durch den geistigen Abfall des zweifelnden Ungehorsams ins Leben treten konnte, dieser aber bei Jesu eben nicht eintrat und eintreten konnte, so unterscheidet sich Jesus in dieser Beziehung auf das Bestimmteste von dem gefallenen Menschengeschlecht. Jede seiner Natur inwohnende positive

ἐπιθυμία würde eine ethische Ataxie derselben in sich schließen, welche objektiv sofort ἀνομία wäre und ihn selbst im Falle „stetiger Ueberwindung" dieser Triebe unrein und damit unfähig machen würde, Welterlöser zu sein. Wenn doch auch bei den zu Erlösenden im tiefsten Sinne eben nicht die eigentlich persönliche, sondern gerade nur die thatsächlich wenigstens irgendwie, begrifflich genommen wesentlich noch naturhafte Sünde das Objekt der Sühne und Tilgung ist, so wäre der Erlöser ja, hätte er selbst eine sündige Natur, ganz eigentlich auch in dem Falle des menschlichen Hohenpriesters, der immer zuerst für seine eigene Sünde opfern muß, und eben darum auch Andere nicht wahrhaft zu reinigen vermag. Nach der Schrift aber ist er gerade deshalb der vollkommene Hoheprieſter, weil er dessen in keiner Weise bedarf. Die entgegengesetzte Ansicht, wie Menken, Irving u. A. sie vertreten, beruht auf einem Mißverständniß der in Bezug auf relative oder naturhafte und absolute oder tiefpersönliche Sünde von uns allerdings schriftmäßig geltend gemachten Unterscheidung, ein Mißverständniß, wie es sich in Beziehung auf die Gläubigen auch in der römischen Kirchenlehre von der Schuldlosigkeit der concupiscentia so nachtheilig zeigt. Durch eine solche Ueberspannung des Unterschiedes zwischen Natur und Persönlichkeit, so unentbehrlich er an sich ist, wird der tiefe metaphysische und ethische Zusammenhang zwischen beiden ungründlich verdunkelt, und strenggenommen Christi Versöhnung überflüssig gemacht. Denn gerade das, was er allein sühnen kann und will, erscheint für diesen Standpunkt als gar keiner Sühne erst bedürftig. Es genügt dann, in Christo römisch äußerlich den Gesetzgeber und Richter, oder rationalistisch äußerlich das Vorbild oder in mystischer Weise falsch innerlich nur das immanente Vervollkommnungsprincip zu sehen und der letzte Grund von alledem ist stets ein Mangel an Tiefe in der Erkenntniß des Wesens und der Bedeutung der Sünde. Wir stehen hier bei aller formalen Abweichung von den einzelnen Bestimmungen der evangelisch-kirchlichen Lehre gleichwohl fest und unwandelbar auf dem tiefen biblischen und Erfahrungsfundamente derselben, und wissen uns mit ihrem lebendigen Urgedanken bestimmt und vollständig eines.

Wir werden demzufolge allerdings das κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα πεπειρασμένος und ähnliche Ausdrücke des Hebräerbriefes (Hebr. 4, 15; 2, 17.) durch das unmittelbar folgende, ernstlich verstandene χωρὶς ἁμαρτίας mehr beschränken müssen, als von der anderen Richtung im Interesse einer zu weit hinaus fälschlich geforderten ὁμοιότης mit uns geschieht. Wollen wir wirklich am Gottmenschen den Christus für uns, das reine Opfer für unsere Sünde und so auch den wirksamen Hohenpriester für deren Tilgung haben, den χριστὸς δίκαιος als ἱλασμὸς und παράκλητος nach 1 Joh. 2, so dürfen wir nicht begehren, ihn mit uns auch im unwiedergeborenen, etwa gesetzlichen Zustande — des rein natürlichen zu geschweigen — in Parallele zu setzen. Dies kann mit wesentlicher Wahrheit, bei allem Unterschiede auch hier, nur

geschehen im Verhältniß zum Stande der Wiedergeburt bei uns, wo annähernd in der Wirklichkeit, und der Idee nach ja vollständig dasselbe von den Christen gilt, was von Christo, das non posse peccare.

Wir werden auf das πέπονθεν, als Folge der ἀσθένεια — opp. ἁμαρτία — den gebührenden Nachdruck legen nach Anleitung des καίπερ ὢν υἱὸς ἔμαθεν, ἀφ' ὧν ἔπαθε, τὴν ὑπακοήν (Hebr. 2, 18; 5, 8.). So finden wir uns auch im Einklang mit der Darstellung der evangelischen Geschichte allerorten. Wir sehen ein schmerzliches Gehorsamlernen in immer wiederholten und immer schwereren Akten der Bethätigung desselben, aber auch nur dies. Wo Spuren seines Versuchtwerdens und kampfvollen Ueberwindens hervortreten, ist der Inhalt dieser. Die ganze erste Versuchung durch den Satan war eine dreifache Aufforderung zum Abgehen von dem verordneten Leidenswege der bis zum Tode am Kreuz gehorsamen Selbstentäußerung. Des Petrus als satanisch abgewiesenes Versuchungswort war eine gleiche. Nicht weniger war das Sachverhältniß das gleiche beim Kampfe in Gethsemaneh mit seinen mehrfachen Vorerscheinungen, und ebenso endlich auch beim letzten entscheidenden Kampf am Kreuze. An dieser, in der Wirklichkeit noch unendlich mannigfaltigeren zeitlichen Aufeinanderfolge solcher immer wechselnden Leidensproben bis zum Tode, hat er, als ächter Mensch und aller Gotteskinder höchstes Vorbild (1 Petri 2, 21.), hienieden Gehorsam gelernet, d. h. mit kindlicher Freiheit sich zu Dem gemacht, was er einerseits schon war, andererseits aber erst wieder werden sollte, der Heilige Gottes. In diesem freien Gehorsam wesentlich schon vollendet, kann er dann selbst diese seine Freiheit von aller Sünde auch den Gegnern gegenüber, so wenig er sie solchen zu beweisen vermag, doch mit zuversichtlichem Selbstbewußtsein in Gott laut bezeugen (Joh. 8, 46.), und die Apostel bezeugen dieselbe in gleicher Weise einstimmig (1 Joh. 3, 5. 7; 2, 1; 2 Cor. 5, 21; 1 Petri 2, 22.) [1]). Es ist danach volle Wahrheit, wenn man oft gesagt hat, daß, wer Christo ein Minimum von Sünde beilegt, ihm das Maximum zuschreibe — nämlich eine hochmüthige Täuschung über sich selbst, die allein auch den sonst fleckenlosesten Wandel ethisch aufheben würde. Die Kirche aber glaubt dem Zeugniß der Schrift, weil sie die sündetilgenden Kräfte des Heiligen erfährt.

Es bleibt noch übrig, diese Heiligkeit Christi nach der materialen Seite, ihrem wesentlichen Inhalte nach, zu bestimmen. Wir haben aber die Antwort auf diese Frage theils im Vorhergehenden schon ausgesprochen, theils versteht sie sich nach unsern schriftmäßigen Grundprincipien von selbst. Es giebt ja überhaupt keine andere Heiligkeit, als die

---

[1]) Luc. 18, 18 ist pädagogisch gesagt: für Dich und Dein Verhältniß zu mir gilt ꝛc. — Eigne Heiligkeit, wie Jener sie in Jesu, von sich auf ihn schließend, anbeten wollte, verhorrescirt er principiell, und hat sie nicht. Hebr. 9, 28. χωρὶς ἁμαρτίας ist soviel als: ohne solche Beziehung zur Sünde, wie die gewesen, in welche er als Opferlamm getreten war, cf. 2 Cor. 5, 21.

Liebe des Geistes, wie in Gott und für die Gotteskinder, so auch für den Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Gottmenschen, und dieselbe erhält hier nur nach den beiden Seiten seiner Natur und Stellung die doppelte nähere Bestimmtheit, welche wir bereits in § 41 bezeichneten, als die absolute ὑπακοή und das absolute ἔλεος. Auf diese seine vollendete Liebesentäußerung, dort nach Kindes-, hier nach Königs-Art, gründet Jesus besonders bei Johannes seine Zeugnisse von seiner Gottwohlgefälligkeit, eben damit aber von seiner Heiligkeit (Joh. 5, 30; 7, 18; 8, 29. 42; 14, 31; 10, 17. 18; vergl. Matth. 20, 28.). In beiderlei Beziehung ist seine freiwillige Selbsthingabe in den Tod der Höhepunkt, die absolute Liebesthat des Geistes: Hebr. 9, 14. Dabei ist das Thatsiegel seiner siegreichen Liebe in ersterer Beziehung besonders das Ringen der Liebe im kindlichen Gebete in Gethsemane und die wenigstens klagende Hinwendung zu Gott selbst im dunkelsten Augenblick der Verlassenheit auf Golgatha bis zum siegreichen τετέλεσται — in der andern Beziehung seine Geduld gegen die Jünger, besonders Judas und Petrus, seine Erbarmung über die Kreuziger und den Schächer, seine zarte Fürsorge für die Mutter und den Freund mitten im tiefsten, durch Nächste wie Fremde ihm zugefügten Leid. Dieser vollendete Liebesgehorsam gegen Gott in der vollendeten Liebeserbarmung gegen die Menschen als der vollkommene Sieg des Geistes über das Princip der Selbstsucht, so ganz nicht in außergöttlicher Eigenheit, sondern in der vollendeten Sohnesgemeinschaft mit dem Vater und in seiner Kraft frei vollbracht, das ist das absolute Urbild gottmenschlicher Heiligkeit und Vorbild für alle abbildliche der Gotteskinder in Christo (2 Cor. 5, 15; 1 Joh. 3, 16.), der absolute Gegensatz der Ursünde, als selbstsüchtiger Erhebung und der alleinige aber auch vollkräftige Ausgangspunkt für deren Ueberwindung in der Menschheit durch den Gottmenschen (Röm. 5, 18. 19; 1 Joh. 3, 5). Auf diesem seinem religiössittlichen, ethischen Einssein mit Gott durch die Liebe des Geistes ruht zunächst, d. h. nur dadurch vermittelt auf seiner ewigen Gottessohnschaft, Jesu Recht gegen den Vater und gegen die Menschheit, sich als das vollkommene Bild Gottes in dieser und für sie hinzustellen (Joh. 10, 30. 38; 14, 9. 11.). Denn diese ethische Gottessohnschaft ist das Siegel der metaphysischen, als unmittelbare Thatbezeugung derselben für die Menschheit und für den Vater als geschichtliche Thatbewährung derselben, welche ihn nun auch als Gottmenschen zum Gegenstande seines absoluten Wohlgefallens macht (Matth. 3, 17; Joh. 2, 28; Eph. 1, 6.), und ihm den „Lohn" zusichert, welcher der entsprechende Thatausdruck dieses Wohlgefallens ist, die Erhöhung zur Heils-Herrschaft für alle Zeit vor Himmel und Erde (Eph. 1, 21.).

§ 44.

Die gottmenschliche Verherrlichung Jesu oder der status exaltationis.

Im Unterschiede von dem Stande der Niedrigkeit tritt die Seite der göttlichen Herrlichkeit Christi nun auch äußerlich hervor nach der Vollendung seines irdischen Lebens durch Auferstehung und Erhebung in den Himmel, welche theils nur die nothwendige Wiederherstellung zu seiner ursprünglichen göttlichen Lebensherrlichkeit ist, theils aber auch der freie Ausdruck des väterlichen Wohlgefallens an Jesu gottmenschlicher Heiligkeit im irdischen Leben und Sterben. Dabei haben wir allen Grund anzunehmen, daß auch hier noch, bis zum letzten Endpunkt des soteriologischen Aeons, ein organischer Fortschritt in der Verherrlichung des Sohnes stattfindet, indem derselbe obwohl schon durch die Himmelfahrt zur wesentlichen Gottesherrlichkeit verklärt, doch erst mit dem vollendeten Siege seines Reiches in deren allumfassenden und unmittelbaren Besitz wieder eintritt.

Die eintretende Verherrlichung Jesu bildet den großen Wendepunkt, an welchem sich das Verhältniß beider Seiten seines Wesens entscheidend umkehrt. Wie bis dahin seine wesentliche göttliche Hoheit und Herrlichkeit sich principiell und allseitig zu Gunsten menschlicher Niedrigkeit der faktischen Geltung und Erscheinung begeben hatte, und die menschliche Natur das Vorwiegende und Bestimmende für seine wesentliche Seinsweise gewesen war, so ist dies von nun an vielmehr die göttliche. Aber sie ist es mit durchaus wesentlicher Bewahrung der menschlichen, die, nachdem der Gottessohn einmal geschichtlich in sie eingegangen ist, von der göttlichen unzertrennlich bleibt.

Gottmenschlich ist auch die Verherrlichung Christi, nur eben gottmenschlich, während der Stand seiner Niedrigkeit, nach der äußeren oder metaphysischen Seite hin, vielmehr ein gottmenschlicher gewesen war. So wenig es sich also um bloße außerordentliche Erhebung eines Menschen zu göttlicher Herrlichkeit und Ehre handelt, — was ein Ungedanke in sich selbst ist — ebensowenig doch auch um ein einfaches Zurückkehren des Logos in den Zustand, welchen er vor der Menschwerdung besessen hatte. Vielmehr wie dem Erniedrigten doch die innerste göttliche Wesenheit stets eigen geblieben war, so bleibt dem Erhöheten zu gleicher Zeit die menschliche eigen, nachdem er diese in der Tiefe seines Wesens ewig begründete Bestimmtheit einmal geschichtlich ausgewirkt und durchgelebt hat. Der Gottmensch ist es allenthalben in der Schrift, welcher als der Erhöhete bezeichnet und mit göttlichen Prädikaten belegt wird. Er ist im Besitz der Allmacht und Allgegenwart im Verhältniß zur Welt (Matth. 18, 20; 28, 19. 20; Eph. 1, 23; 4, 10.), und in ihm wohnt die

ganze Fülle der göttlichen Wesensherrlichkeit „leibhaftig", d. h. in vollendeter menschlich lebendiger concreter Offenbarung, den Menschen als Quell alles Lebens und Lichtes faßbar und zugänglich (Col. 1, 19; 2, 9. (17.). Er erscheint auch fort und fort als verklärter Menschensohn (Acta 9.), hat als solcher zum Gerichte wiederzukommen verheißen, (Joh. 5, 27, Acta 1, 11.), und bezeichnet sich als das A und O, (Apoc. 22, 12. 13.), Ausgangs- und Zielpunkt der gesammten ewigen Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott.

Dieser Grundgehalt des Schriftzeugnisses ist der Gegenstand auch des allgemeinchristlichen Glaubensbewußtseyns, und dasselbe kann, so unermeßlich auch der Gedanke ist, wie Paulus, wo er ihn ausspricht (Eph. 1, 17—23.), selbst nachdrücklich bezeugt, von demselben niemals lassen. In diesem Sinne liegt er über aller Verschiedenheit der theologischen Vermittelung, welche sich dann freilich hier wie bei der Trinitätslehre und bei der Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes unvermeidlich einstellt, sobald eine nähere Bestimmung dieses großen Geheimnisses gesucht wird.

Wir fanden uns bei der Lehre vom status exinanitionis in dem Falle, der reformirten Anschauungsweise, sofern sie die menschliche Beschränkung in dieser Periode des gottmenschlichen Lebens in ihrer Weise mehr als die lutherische zur Anerkennung bringt, einen gewissen Vorzug einzuräumen, obgleich mit ernstlicher Verwahrung gegen jede abstrakte Sonderung der „Naturen", wie sie gerade das karakteristische Merkmal der Unvollkommenheit der christologischen Anschauungen auf reformirter Seite bildet. Hier wird sich uns auch insofern das Verhältniß umkehren, daß wir die reformirte Ansicht von dem erhöheten Christus — wonach er mit seinem menschlichen Leibe circumscriptus ad dextram patris in räumlicher Beschränkung thront, und nur durch seinen Geist, dynamisch, allgegenwärtig und allmächtig wirkt, — sowohl gegenüber dem Schriftzeugniß als für das Denken des Glaubens ungenügend finden, und in demselben Maße der kühnen lutherischen Lehre von der allgegenwärtigen Allmacht des ganzen Christus in seiner untrennbaren geistleiblichen Wesenheit wenigstens in der Hauptsache den Vorzug geben müssen.

Es ist freilich nicht am Platz und würde unserem Grundprincip widerstreiten, in diesen Gebieten, — *ἐμβατεύοντες ἃ μὴ ἑωράκαμεν* — allzubestimmte Behauptungen aufzustellen oder gar Streitsätze daraus zu machen, wo die Schrift uns so wenig direktes und scharf formulirtes Zeugniß giebt. So finden wir auch unter den neueren Dogmatikern die vielseitigsten Unterschiede in der Art, wie sie die Beschaffenheit dieser Erhöhungsherrlichkeit Christi zu definiren suchen, und dabei erscheint auch jener ältere confessionelle Gegensatz der Anschauung in mannigfaltiger Modification und Durchkreuzung der einzelnen Bestimmungen. In der That können wir ja am wenigsten bei diesem Punkte vermuthen, daß die reformatorische Lehrentwickelung schon die Wahrheit vollständig erschöpft habe, sei es auf lutherischer, sei es auf reformirter Seite, denn erstens ist er seiner Natur nach so tiefgeheimnißvoll, zweitens fällt er seinen spe-

cielleren Bestimmungen nach nicht so unmittelbar wie andere in das Gebiet der praktischen Erfahrungswahrheiten, endlich ist er damals allzusehr in die brennende Abendmahlscontrovers hineingezogen und seine ruhig gründliche Behandlung dadurch gestört worden. Eben darum aber dürfen und müssen wir auch wenigstens den Versuch machen, im Zusammenhang mit unsern bisherigen Resultaten nach den einschlagenden Zeugnissen der Schrift die vorher aufgestellte allgemeine Behauptung zu Gunsten der lutherischen Lehre etwas näher auszuführen.

Der Mangel der letzteren in ihrer historischen Gestalt, namentlich wie sie bei Luther selbst in der Behauptung strikter Allenthalbenheit des Leibes Christi auftritt, dürfte darin liegen, daß die an sich so tiefwahre Idee von der wiedererlangten Gottesherrlichkeit des Erhöheten allzurasch als eine schon allseitig vollendete aufgefaßt wird, und so kein Raum bleibt für eine geschichtliche Entwickelung auch am Haupte, welche doch innerlich gefordert ist, so lang als diejenige des Leibes, der Gemeine Christi, noch nicht in den bleibenden Zustand ewiger Vollendung ausgemündet hat. Wir verwiesen in diesem Sinne schon früher, bei der Menschwerdung des Logos, auf das hier so bedeutungsvolle Weissagungswort des Apostels Paulus 1 Cor. 15, 28. An diesem äußersten Punkte erst, wo der Sohn nach vollendeter Ausrichtung seiner welterlösenden und vollendenden Wirksamkeit dem Vater wieder unterthan wird, wie er es uranfänglich war, wird er zu gleicher Zeit und eben dadurch auch erst wieder zu der urfprünglichen absolut gotthaften Weise des Seins und Wirkens gelangen, welche ihm als der zweiten Hypostase zukommt, und seine geschichtlich bedingte Gottmenschheit wird erst dann, der letzten durch dies Verhältniß zur irdischen Zeitlichkeit gegebenen Schranken entledigt, zu der vollen Freiheit ihrer wesentlichen göttlichen Wahrheit erhoben werden, welche sie vor aller Zeit schon in Gott hatte. Nur hat sie diese dann allerdings immer in anderer Weise, als zuvor. In der Ewigkeit a parte ante war sie rein ideale Wahrheit, in der Ewigkeit a parte post wird sie immer geschichtlich realisirte und darum auch so gewiß reale und real offenbarte Wahrheit sein und bleiben, als die geschaffene und vollendete Welt, für welche sie dies ist, nie wieder in die potentielle Idealität (pantheistisch) zurückgeht, welche ja auch sie in ihrer Weise uranfänglich in Gott hatte.

Bis zu diesem letzten Vollendungspunkte des Reiches Gottes aber haben wir uns nun ohne Zweifel auch eine in bestimmten Epochen fortschreitende Vollendungsgeschichte des Gottmenschen als des Hauptes an diesem Leibe zu denken.

Die erste Phase ist da die unmittelbar durch die Auferstehung als entscheidenden Anfangspunkt des Erhöhungsstandes bedingte, die Zeit der vierzig Tage. Wenn die neuere, auch nachrationalistische Exegese hier vielfach das Verhältniß so darstellt, als habe der Herr bei der Auferstehung den materiellen Leib einfach so wiedergenommen, wie er zuvor war, so ist dies freilich gewiß unrichtig. Allerdings hat er, wenn er bei den Jüngern ist, fühlbar Fleisch und Bein, und ißt und trinkt bei ihnen, aber er ist

nur vorübergehend da, und kommt und geht auf durchaus wunderbare Weise. Und auch der Versuch, sich eine allmählige Verklärung seines Leibes in dieser Zeit zu denken, scheitert doch an der Thatsache, daß beide scheinbar widersprechende Aussagen von ihm ganz zu gleicher Zeit und schon am ersten Anfang dieser Periode sich finden. Zudem spricht gegen Beides Das sehr bestimmt, daß in der apostolischen Predigt allenthalben der Auferstandene ohne Weiteres als der Erhöhete bezeichnet und viel weniger die Himmelfahrt, wie die Auferstehung als der Wendepunkt zwischen beiden Ständen Christi dargestellt wird.

Danach werden wir ohne Zweifel in Uebereinstimmung mit der älteren kirchlichen Ansicht sagen müssen, daß Christi Auferstehungsleib vielmehr der pneumatische, und in ähnlicher Weise verwandelt war, wie der Apostel es Denen weissagt, welche die Parusie erleben, nur daß bei ihnen nicht erst ein Sterben dazwischentritt. Und kaum werden wir irren, wenn wir von dem, was diesen geschehen soll, nun die umgekehrte Anwendung auf Christi Auferstehungsleib in der Weise machen, daß wir behaupten, derselbe habe kraft der freien Lebensherrlichkeit eines solchen wahrhaft geistgemäßen Naturorgans die Fähigkeit gehabt, da wo die Liebe es forderte, d. h. für den Verkehr mit den noch in der Sinnlichkeit befangenen Jüngern, sich vorübergehend [1]) zurückzuverwandeln in die materielle Gestalt, um dann, wo dies Bedürfniß nicht mehr da war, sofort in die verklärte wiederum einzugehen, welche den Herrn befähigte, das auf Erden begonnene prophetische Heilsamt nun auch im Hades bei den vor der Heilszeit Verstorbenen fortzusetzen. Als der Auferstandene ist er, wie wir gesehen haben, nach 1 Petri 3, 19 zu diesen Geistern gegangen. Hieher also werden wir diese jenseitige Verkündigungsthätigkeit zu setzen haben und bekommen dadurch allein eine angemessene Ausfüllung des größeren Theils jener Zeit von vierzig Tagen, während dessen er nicht bei den Jüngern war, und doch auch der irdischen Welt der Ungläubigen nicht mehr erschien. Erst als so auch nach dieser Seite hin sein Werk in der Menschenwelt vollendet, und unter Lebenden und Todten der gottesfräftige Anfang der Heilsverkündigung gemacht war, konnte und sollte der Erlöser aus dieser näheren geschichtlichen Stellung inmitten der irdischen Menschheit heraustreten und eine neue noch höhere Stufe ersteigen durch die Himmelfahrt.

Allerdings hat dieser Vorgang ja ohne Zweifel eine Erscheinungsseite, von welcher sein innerstes Wesen immer zu unterscheiden bleibt. Das

[1]) ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ — heißt es 1 Cor. 15, 51 von der Verwandelung der Gläubigen bei der Parusie aus der materiellen Leibesgestalt in die pneumatische. Dies darf uns als bestätigende Analogie dafür gelten, daß bei dem in pneumatischer Herrlichkeit und Freiheit Auferstandenen umgekehrt auch und noch mehr eine solche augenblickliche Wandelung aus der einen in die andere Form des leiblichen Daseins stattfinden konnte und wirklich stattgefunden hat. Das sind freilich Anschauungen, welche dem Empirismus des modernen materialistischen Standpunktes als reine Thorheit erscheinen müssen, aber ebensosehr sind sie ohne Zweifel dem biblischen Pneumatismus angemessen und entbehren des genugsamen Schriftzeugnisses nicht.

anschaubare Hinaufgehobenwerden in die Wolken ist die für die Wahrnehmung und das Verständniß der Jünger erforderliche Form, deren es in dieser Gestalt für den Herrn selbst nicht bedurft hätte, und in dieser Hinsicht hat Luther ganz Recht, wenn er die Himmelfahrt „ein bloßes Zeichen um der Schwachheit willen der Jünger" nennt. Auch dürfen wir die Bedeutung des Vorgangs für Christum selbst nicht so hoch spannen, daß jene vorher erwähnte entscheidende Betonung der Auferstehung in der apostolischen Predigt dadurch beeinträchtigt würde. Aber auf der anderen Seite berichten nun doch die Himmelfahrt zwar nicht die beiden apostolischen Evangelisten Matthäus und Johannes, wohl aber die Apostelschüler, Lukas und Markus, und Johannes wie Matthäus setzen sie wenigstens voraus (Joh. 6, 62; 20, 17; Matth. 24, 30; 26, 64.). Ebenso auch Paulus und Petrus (1 Tim. 3, 16; Eph. 4, 10; Phil. 2, 9. — 1 Petri 3, 22. cf. Röm. 6, 9; 8, 34; Phil. 3, 20 ꝛc.; Col. 3, 1; 1 Thess. 1, 10.). Wie danach nun die Thatsache unzweifelhaft zum Inhalt der apostolischen Verkündigung gehört, so würden wir gewiß im Unrecht sein, wollten wir ihr jede wesentliche Bedeutung für den Herrn selbst absprechen, sondern werden unbeschadet der Wahrheit, daß die Auferstehung den wesentlichen und entscheidenden Anfangspunkt des Erhöhungsstandes bildet, ebenso, wie wir die Ruhezeit im Hades schon als vorbereitenden Uebergangsmoment zu demselben bezeichneten, nun auch innerhalb desselben einen organisch-geschichtlichen Fortschritt setzen dürfen und müssen. Mit der Himmelfahrt beginnt also eine zweite Phase.

Wenn wir den Zustand Jesu im Hades-Paradies als den heilbegründenden Vorgang für uns in dem entsprechenden Zwischenzustande und ebenso seinen Zustand in den vierzig Tagen als das Thatvorbild unseres dereinstigen verklärten Vollendungszustandes nach der Auferstehung ansehen dürfen und müssen, so werden wir nun vielmehr zu vermuthen haben, daß der Auferstandene durch die Himmelfahrt in einen seiner ursprünglichen Gotteswesenheit solchergestalt entsprechenden Vollendungszustand eingetreten sei, daß wir als Geschöpfe ihm auf diese Stufe nicht nachgehen können. Freilich muß ja im Vollendungszustande den Gotteskindern eine im allgemeinen Sinne wesentliche Gleichartigkeit mit dem Gottessohne zueigen sein, denn sonst könnte auch dann die Gemeinschaft mit ihm noch keine vollkommene sein, und dies ist doch das Specifische jenes Aeons. Eine solche bezeugt daher auch die Schrift bestimmt (1 Joh. 3, 2.). Aber ebensosehr muß der Gottessohn, wie schon in § 41 betont wurde, eben weil er Allen Alles sein soll, auf einer innerhalb der allgemeinen Wesensgleichheit im graduellen Sinne höheren Stufe der Herrlichkeit stehen, als die Erlösten. Obwohl erstgeborener Bruder, ist und bleibt er doch auch immer König und Herr — κύριος θεός — und auch Johannes an der angeführten Stelle sagt daher doch nicht mehr aus, als daß wir ὅμοιοι αὐτῷ sein werden, womit dann das ἰσάγγελοι im Munde des Herrn selbst (Luc. 20, 36.) genau zusammenstimmt. So bittet er denn auch den Vater vor seinem Hingange um die Herrlichkeit,

welche er bei ihm gehabt hatte, vor Grundlegung der Welt (Joh. 17, 5. 24.). Danach können wir die Himmelfahrt nicht anders betrachten, denn als den Schritt auf der Stufenleiter der Verklärung, welcher die mit der Auferstehung entscheidend begonnene nun zu ihrer höheren himmlischen Entfaltung bringt. Ist sie während der vierzig Tage noch immer eine irgendwie, wenn auch im höchsten Sinne, gottmenschliche, so wird sie nun eine entschieden gottmenschliche, ein Zustand, in welchem dem Gottmenschen jene göttliche Eigenschaftlichkeit, die metaphysische Herrlichkeit des λόγος θεός wesentlich wieder zu Theil wird, deren er sich in der Menschwerdung entäußert hatte. Nun waltet er wieder vollkommen, überzeitlich, ewig und allgegenwärtig, allmächtig und allwissend in seiner göttlichen Weisheit und Liebe über seinem Reiche, wie er dies selbst noch auf Erden bezeugt (Matth. 28, 18. 20.). Wir kommen darauf zurück bei Besprechung des königlichen Amtes Christi.

Freilich entsteht nun da die Frage, wie sich eine solche Gottesherrlichkeit mit der Leiblichkeit des Gottmenschen vertrage, welche die Schrift ihm doch auch in diesem Erhöhungsstande zuschreibt, und dies Bedenken liegt jener beschränkten reformirten Auffassung des letzteren zu Grunde, ja selbst auf lutherischer Seite ist eine strenge Allenthalbenheit auch des Leibes Christi wenigstens nicht direkt symbolisch geltend gemacht worden. Auch ist es positive Schriftlehre, daß der Erhöhete zugleich im heiligen Geiste, den die reformirte Kirche auch hier nachdrücklich hervorhebt, die lutherische mehr zurücktreten läßt, in und bei den Seinen gegenwärtig sei (Joh. 14, 16 ff.; 16, 12—26.), und es läßt sich daneben dann eine beschränktere Existenzform des Leibes Christi behaupten, wie reformirterseits der Fall ist. Und wirklich müssen wir ja, sofern wir die himmlische Welt als Aufenthaltsort der Engel und vollendeten Menschen, nicht völlig über- oder unräumlich denken können — nur das absolute Wesen, Gott, kann schlechthin allgegenwärtig sein — annehmen, daß Christi verklärte Leiblichkeit dort in bestimmter Begrenzung anschaubar erscheint. Aber bei alledem ist nun doch sehr die Frage, ob nicht jener lutherischen Anschauungsweise von dem schon vollständigen status divinus des Erhöheten eine viel tiefere und wahrere Auffassung des gottmenschlichen Wesens in seiner lebendig organischen Einheitlichkeit und des Verhältnisses von Geist und Leib überhaupt zu Grunde liegt. Daß die Schrift von einem bloß geistigen Beinnsein Christi exclusive seiner Leiblichkeit, im Sinne der reformirten Lehre, Nichts sagt, bemerkten wir schon. Und in der That dürfte zu fragen sein, ob nicht, zwar nicht für uns Geschöpfe in der unveräußerlichen Begrenztheit unseres Wesens, wohl aber für den κύριος θεός in seiner nun einmal geschichtlich begründeten gottmenschlichen Herrlichkeit, die Kraft des unendlichen Lebens seiner göttlich-geistigen Wesenheit auch den Leib zu einer solchen pneumatischen Elasticität und Durchklärung erheben könne, ja müsse, welche ihn zum wirklich entsprechenden, also allbegleitenden Gefährten des Geistes macht? — so daß dann da, wo der „heilige Geist" im Namen des historischen Christus lebendig wirksam und immanent ist, in demselben der verklärte Christus nicht bloß dynamisch,

fernwirkend gegenwärtig wäre, sondern vielmehr in seiner ungetheilten geistleiblichen, pneumatisch gottmenschlichen Herrlichkeit real und allernächst gegenwärtig.

Wer zumal der Anschauung huldigt, daß auch dem Wesen des θεὸς πνεῦμα als solchen eine entsprechende Leiblichkeit nicht fehlen könne, wird dem eben Ausgesprochenen von vorn herein beipflichten, und man kann diese Auffassung des Wesens Gottes, wie sie aus den kühnen Tiefen der älteren Theosophie heutzutage aufs Neue mit Vorliebe hervorgezogen wird, vielleicht nicht mit Unrecht als den Schlußstein der Denkweise in Beziehung auf das Verhältniß von Geist und Leib bezeichnen, welche sich zunächst nur christologisch in der lutherischen Dogmatik entwickelt hat. Indeß steht diesem Wege auch immer Vieles entgegen, und es ist sehr die Frage, ob, wenn der christologische Satz wirklich vorsichtig gestellt wird, jener theologische sich so unmittelbar daraus ergibt. Auf dies christologische Gebiet sich beschränkend, würde man vielmehr zunächst nur zu der Vorstellung gelangen, daß der in den Himmel Erhöhete zwar wesentlich und wahrhaftig Geistleiblichkeit habe, daher auch den himmlischen Geschöpfen sowohl, als ausnahmsweise auf Erden (Acta 9.) und dereinst wieder Allen bei der Parusie in leiblicher Begrenzung erscheine, an und für sich aber der Schranke, welche in diesem Begriffe der räumlich begrenzten anschaubaren Leiblichkeit gegeben ist, nicht mehr unterliege. Das Verhältniß würde dann auf höherer Stufe in höherer Potenz ein ähnliches sein, wie wir es vorher für die Zeit der vierzig Tage aufstellten in Bezug auf die Materialität und Nichtmaterialität seines Leibes. Wo es seine Liebe will und für Andere braucht, würden wir dann sagen, da ist er in erscheinender begrenzter Leiblichkeit, aber er geht in ihr nicht auf und ist an sie nicht gebunden, sondern vielmehr für sein gottheitliches Allwirken und Sein von derselben frei. Wie er in jener früheren Periode in seiner menschlich verklärten Leiblichkeit die stetige reale Potenz der unverklärten („Fleisch und Knochen, Essen und Trinken" u. s. w.) besaß, weil sein verklärter Menschenleib eben die reife Fruchtgestalt des unverklärten war und blieb, und daher seine jeweilige Erscheinung in materieller Form wirkliche Wahrheit war und nicht Schein („Gespenst"), so hat er jetzt in seiner göttlichverklärten, im tiefwesentlichen Sinne geistleiblichen Natur dieselbe Potenz zur begrenzten anschaubaren Leiblichkeit überhaupt, als pneumatischer, und dieselbe ist, wo sie, wie im Himmel für die Engel und vollendeten Gerechten fortwährend, auf Erden für jetzt nur ausnahmsweise, realisirt erscheint, ebenso wirkliche Wahrheit. Wie aber dort die zu Grunde liegende wesentliche Wahrheit seiner Existenzform in der verklärten Leiblichkeit des Gottmenschen lag, so liegt diejenige seiner jetzigen Seinsweise in der freien Herrschaft des gottmenschlichen Geistes über jede leibliche Begrenzung als solche. Und doch ist sein Zustand immer grundwesentlich der gottmenschliche, weil der Erhöhete theils eben in seiner nunmehr wesentlich geistleiblichen Naturbestimmtheit die stete immanente und reale Potenz zur erscheinenden menschlichen Leiblichkeit, also deren ideale Realität, in sich trägt,

theils — und dies ist nach der einen Seite der innere Grund von Jenem — eben auch seelisch, seinem geschichtlich bedingten gottmenschlich persönlichen Selbstbewußtsein, Denken und Fühlen und Wollen nach unwandelbar Mensch, wenn auch Gottmensch ist.

Bei dieser Vorstellungsweise hängt Alles an dem Begriff, welchen man von dem Verhältniß von Wahrheit und Wirklichkeit, Wesen und Erscheinung, sowie von dem Verhältniß zwischen Geist und Leib und vom Wesen der Leiblichkeit überhaupt hat. Daraus erhellt, wie sehr hier nur die allgemeine speculative Denkweise des Einzelnen für die speciellen christologischen Bestimmungen den Ausschlag geben kann. Es bleiben dies in letzter Instanz Geheimnisse, in welche unser jetziges Erkennen nie vollkommen einzudringen vermag.

Einmal auf den Gegenstand eingehend, müssen wir nun aber denselben von dem Standpunkt aus, den wir im Sinne der lutherischen Christologie soeben einzunehmen wagten, noch näher zu bestimmen suchen in Bezug auf die Art, wie diese dem Erhöheten zukommende geistleibliche Gottesherrlichkeit sich speciell realisirt.

Nimmt man, auch abgesehen von der näheren Definition des Modus hinsichtlich der Leiblichkeit, den Begriff der Allgegenwart des Erhöheten im strengen Sinne, so würde danach mit der Himmelfahrt schon die letzte und höchste Verklärungsstufe für den Herrn eingetreten sein, welche dann keine Veränderung mehr zuläßt. Der vom Apostel Paulus 1 Cor. 15, 28 hervorgehobene letzte Schlußvorgang in der Geschichte des Erlösers würde dann nur auf sein Wirken und seine ökonomische Stellung, nicht aber irgendwie auch auf seine Wesenheit selbst Bezug haben. Und wirklich liegt in den Worten jener Stelle nur jenes und nicht dies. Aber eine andere Frage ist doch die, ob wir nicht das Recht haben, auch in der zweiten Beziehung diesem Vorgang eine Bedeutung beizulegen, ähnlich, wie wir die zunächst ökonomisch gemeinten trinitarischen Aussagen des neuen Testaments für die Verhältnißbestimmungen der ontologischen Trinität analogisch benutzen. Dafür spricht einmal die tiefere Betrachtung des Verhältnisses zwischen Wirken und Sein überhaupt, welches danach nie ein so gleichgültiges ist, daß nicht der entscheidenden Wandelung des ersten auch eine entsprechende des zweiten zu Grunde läge. Das wahre, also zumal das göttliche Wirken ist immer Wesensoffenbarung, wie in seiner Selbigkeit, so auch in seiner Mannigfaltigkeit geschichtlicher Entfaltung. In diesem Sinne glaubten wir schon früher eben aus der in Rede stehenden Stelle auf eine entsprechende erste Phase freier Wesensentfaltung — Wandelung — des Logos mit dem Eintritt der Weltschöpfung zurückschließen zu müssen. Hier machen wir den Satz nun im Sinne unserer oben schon gemachten vorläufigen Bemerkungen für den letzten Ausgang der Weltentwickelung selbst, die Vollendung des Erlösungswerkes, geltend. Und wenn die genannte Stelle dies nun auch nicht unmittelbar aussagt, so weiset uns ferner doch eben dahin die Gesammtdarstellung, welche die Schrift von dem Wirken des Erhöheten bis zu diesem Vollendungspunkte gibt. Zu jenem spekulativen Moment kommt

dies exegetische hinzu. Allerdings nämlich wird in den letzten Reden Jesu selbst und in den apostolischen Briefen dem Herrn im Verhältniß zur Gemeine, zu den Seinen, welche den Geist haben, das allernächste und lebendigste Innewohnen und Innewirken zugeschrieben, und auch die äußere Leitung und Bewahrung der Gemeine als seines Leibes kommt ihm, dem Haupte, unleugbar zu. Wenn wir also für diesen Kreis eine freie Allenthalbenheit Christi als Gottmenschen, auch rücksichtlich seiner Leiblichkeit setzen, sind wir gewiß im Recht. Es ist dies in Beziehung auf den letzteren Punkt wesentlich der Gedanke, welchen manche ältere lutherische Theologen mit dem Ausdruck der multivo lipraesentia corporis Christi bezeichneten [1]). Aber hier bildet, wenn auch im weitesten Umfang, doch immer ein soteriologisch-ethisches Verhältniß die Voraussetzung dieser Allenthalbenheit Christi, wie bei der des heiligen Geistes als Geistes Christi ebenfalls, und beides verbindet sich in dem biblischen Satze, daß der verklärte Menschensohn eben mit und in dem Geiste den Seinen gegenwärtig und immanent ist, wie der Vater in Ihm. Etwas Anderes dagegen ist nun die rein metaphysische und darum auf die ganze geschaffene Welt bezügliche im strengen Sinne absolute Allenthalbenheit und Allwirksamkeit im Sinne der göttlichen Wesenheit als solcher. Auch diese scheint freilich in den oben schon angeführten paulinischen Aussagen über den Erhöheten ihm zugeschrieben zu werden, und das Gegentheil wird sich überhaupt schwer direkt erweisen lassen. Aber es ist doch die Frage, ob wir nicht Worte wie diese oder das ähnliche des Herrn selbst Matth. 28, 18. — wie andere anderweitig auch, vgl. Matth. 17, 20; Marc. 11, 23. 24. mit Joh. 15, 7. u. a. m. — nach der specielleren Aussage Joh. 17, 2. zu limitiren haben, in welcher der Herr nur bezeugt, daß der Vater ihm Macht gegeben habe über alles Fleisch, auf daß er Allen das ewige Leben gebe, welche der Vater ihm gibt, d. h. also allerdings eine die ganze Menschheit umfassende Lebenskraft und Lebenswirksamkeit (cf. Joh. 12, 32.), aber doch nur unter Voraussetzung des Erlösungsrathes Gottes und zum Zwecke seiner Vollführung an allen Denen, welche dazu verordnet, d. h. willig sind. Darauf weiset ja auch der Zusammenhang des angeführten synoptischen Wortes Jesu in Matth. 28, 18 mit V. 19 und 20 hin. Uebereinstimmend wird anderwärts gerade die allgemeine gotthafte Weltleitung, abgesehen von dem besonderen Verhältniß zur Gemeine, nicht sowohl dem Sohne, als vielmehr dem Vater zugeschrieben, der Jenem nach und nach alle seine Feinde zu Füßen legt, und die ihm Zugeeigneten inmitten der Welt schützt. Dadurch würden wir für dies weitere Gebiet wenigstens auf eine dem Begriff des Christus „otiosus“ (ad dextram patris) einigermaßen analoge Anschauung geführt, und dies dürfte die Wahrheit in jener reformirten Auffassungsweise sein. Der Gewinn dabei aber ist der, daß von da aus die geschichtliche Entwickelung des gottmenschlichen Lebens, welche wir oben als Grundidee

[1]) Vgl. bei Schmid S. 252: omnipraesentia respectiva.

voranstellten, bis ans Ende sich lebendig gestaltet [1]). Nicht sowohl schon die Himmelfahrt würde dann der Moment sein, wo der allseitig vollendete status divinus für ihn eintritt, sondern vielmehr eben jener Endpunkt der Weltgeschichte nach 1 Cor. 15, 28; und wie es auch im tiefsten Grunde der Zusammenhang der ethischen Gottesordnung mit sich bringt, so wäre dies „Unterthanwerden" des Sohnes zu gleicher Zeit und wesentlich gerade der letzte Schritt zu seiner vollendeten Verherrlichung. Was der Apostel an jener Stelle durch den paradoxen Ausdruck vom Unterthanwerden gerade nach erlangter siegreicher Allherrschaft andeutet, ist, im Lichte des Geistes verstanden, abermals nichts Anderes, als jenes lebensvolle Kreisgesetz des organischen und zumal des organisch-ethischen Lebens. Das Letzte ist ein Erstes, das Geringe das Hohe und umgekehrt. Diese unerschöpfliche Dialektik des Lebens begründet, trägt und vollendet mit ihrem Setzen und Wiederaufheben, Unterscheiden und Wiederverbinden in ewigem Zugleich das urbildliche heilige und selige göttliche Innenleben der Dreieinigkeit. Dasselbe Gesetz bedingt schon jetzt der Anlage nach alle Herrlichkeit des geschaffenen abbildlichen Lebens, zumal im Reiche der persönlichen Creatur, wird dereinst dessen Signatur sein in dem ewigen Vollendungssäon, und die Entwickelungsgeschichte dieses Reiches von jenem Anfang zu diesem Ausgang ist nichts Anderes, als die fortschreitende, immer vollständigere Ausgestaltung des bezeichneten Lebensgesetzes zur umfassenden Geltung. Darin liegt für uns der deutliche Wink, daß wir auch die mit der Erschaffung und Entwickelung der Welt gesetzte Geschichte des Sohnes Gottes gar nicht anders denken können und dürfen, denn als urbildlich ökonomische Verwirklichung dieses Grundgesetzes im Verhältniß zu jener, der Welt, und entsprechend im Verhältniß zu der ursprünglich ewigen Bestimmtheit des trinitarisch-göttlichen Wesens als zeitlich successive abbildliche Ausgestaltung derselben. Dann liegt es aber im Begriffe der Sache selbst, daß der Schlußpunkt dieses großen, nicht pantheistisch unheiligen, sondern persönlich freien und heiligen gottmenschlichen Processes göttlicher Selbstoffenbarung an dem nächsten Subjekte derselben, m. a. W. daß diese letzte und vollendete Erhöhung des siegreichen Gottessohnes und Gottmenschen zugleich wesentlich auch ein heiliges Unterthanwerden ist, durch welches diejenige Unterordnung in der Gleichheit, welche den Sohn im Verhältniß zum Vater hypostatisch karakterisirt, wieder in ihr volles und ewiges Recht trete.

Daß damit seine wesentliche Gottmenschheit auch dann nicht aufhörend gedacht werden kann und darf, haben wir bereits ausgesprochen. Der Unterschied ist nur der, daß was bis dahin nur im Verhältniß zu dem erst noch wachsenden Leibe, der Gemeine, stattfand, dann zu der ganzen vollendeten Schöpfung in Kraft tritt. Die Hölle und ihre Bewohner freilich bleiben dabei ebenso außer Betracht, als in jenem paulinischen Zeugnisse selbst. Darüber etwas Positives zu sagen, wo die Schrift schweigt, steht uns am wenigsten zu (cf. § 80). Aber die zu

[1]) Vgl. bei Martensen § 179.

dem Bilde des Sohnes nun vollendete Schöpfung ist jetzt von „Gott", d. h. von dem Vater durch den Sohn im heiligen Geiste, so absolut erfüllt und durchwaltet, daß auch der Sohn nun wieder, wie vor der Menschwerdung, allereigentlichst göttlich vermittelnd, allgegenwärtig und allwirksam in ihr nach allen ihren Seiten und Beziehungen ist, aber jetzt explicite als Gottmensch, wie er es vorher nur implicite war. Dann also wäre er „im Feuer, im Wasser, im Strick u. s. w., wie Luther schon jetzt will (aber eben wol zu früh), d. h. in wesentlich geistleiblicher Verklärungsherrlichkeit dem All offenbar und immanent, und doch in den verschiedenen Reichen der Schöpfung auf verschiedene Weise, je nach deren verschiedener Beschaffenheit und Stellung im Ganzen des Vollendungsreiches. So gewinnt das Ganze der großen Schöpfungs-, Erlösungs- und Vollendungsgeschichte der Gottes-Welt auf die reichste Weise sein höheres Gegenbild in der frei eingegangenen organischen Entwickelungsgeschichte des Sohnes Gottes als der der Welt zunächst zugewandten Hypostase, und zunächst die nachirdische Periode dieser letzteren erscheint sowohl in ihrer grundwesentlichen göttlichen Einheitlichkeit als status exaltationis, welche durch die drei Epochen, der Auferstehung, der Himmelfahrt und der letzten Reichsübergabe sicher hindurch besteht, als in ihrer genetischen Mannigfaltigkeit, welche in diesen zwei Perioden bis zum letzten Ausmünden in den ewigen Endzustand lebendig fortschreitend sich vollzieht. Vielleicht, daß die künftige Erkenntniß des Schauens diese muthmaßende Glaubensanschauung des stückwerklichen Denkens uns einst bestätigend verklärt.

Mit der erörterten Hauptfrage nach dem Inhalt der durch die Auferstehung bedingten Erhöhung des Gottmenschen zur Herrlichkeit steht in einem gewissen, wenn gleich loseren Zusammenhang die Frage nach der Art und Weise des Eintritts Jesu in dieselben: ob er selbst in göttlicher und königlicher Macht „sein Leben wiedergenommen" (Joh. 10, 17), d. h. den verklärten Leib sich gegeben, oder vom Vater ihn empfangen habe als Sohn und als Mensch (Röm. 8, 11 u. ö.). Die vorwiegende biblische Darstellung weiset auf das Letztere, und doch behält die erstgenannte Auffassung auch ihr Recht, wie exegetisch [1]) so auch dogmatisch, theils im Blick auf die Idee des Gottmenschen als solchen, theils im Anschluß an die Art, wie wir den Zustand Jesu zwischen Tod und Auferstehung glaubten auffassen zu müssen. Ist dieser schon ein Uebergangszustand, so liegt es nahe, den Heraustritt aus demselben vollends schon als selbstthätige Wirkung des Siegers über den Tod, als freies Auferstehen aufzufassen. Indeß war jener Zustand im Hadesparadies eben doch, als der des gestorbenen Menschensohnes, noch immer ein wesentlich gebundener für ihn und insofern bedurfte er, obwohl er das Leben in ihm selbst hatte und war, doch zur wirksamen Erregung oder Befreiung dieser seiner göttlichen Lebenskraft, gerade jetzt noch der Machtwirkung des Vaters, und der Vater hat ihn auferweckt. Beides wird sich uns ohne Zweifel richtig vermitteln, wenn wir nach der vollkommen begründeten Analogie

[1]) Vgl. Matth. 28, 6. — Joh. 1, 4; 2, 19; 5, 26; 11, 25. (Acta 2, 24.).

jener früheren Worte Jesu in Bezug auf die Verklärung überhaupt (Joh. 17, 1. 5.) sagen: er erbat sich mit Bewußtsein und Freiheit, da die Stunde gekommen war, in voller Sohnes-Einigkeit mit dem Vater von diesem die Wiedervereinigung mit dem Leibe und die dadurch bedingte entscheidende Verklärung seines gottmenschlichen Wesens. So ist der Auferweckte zugleich doch auch der Auferstandene (Acta 2, 24.). Daß die Apostel in ihrer Predigt vorzugsweise das Erstere hervorhoben war von selbst gegeben, insofern sie zu Solchen redeten, welche vor der Hand nur von dem gekreuzigten und gestorbenen Jesu von Nazaret wußten, während es erst galt, dessen Hoheit ihnen zu beweisen. Dagegen kann unter anderen Umständen, wie z. B. bei Zinzendorf, nicht mit Unrecht die andere Seite mehr in den Vordergrund treten.

Wichtiger ist eine dritte Frage, nach der inneren Bedeutung des Uebergangs Christi zur Herrlichkeit, im Verhältniß zum vorangegangenen Entäußerungsstande: inwiefern er als naturgemäß nothwendiger Entwickelungsfortschritt oder inwiefern als freier Akt göttlicher Lohnertheilung aufzufassen ist. Es bedarf wol keines eingehenderen Beweises, daß auch hier das Zweite nicht durch das Erste ausgeschlossen wird für Den, dessen heilige Freude es ist, sich Alles das mittheilen, schenken zu lassen, was ihm von der anderen Seite selbst eigen ist, und der sein ganzes irdisches Leben hindurch ja das fortschreitend geworden war, was er zugleich grundwesentlich war, das metaphysisch Gegebene sich ethisch neuerworben hatte. Und ebenso klar ist, daß es zum Abschluß des ganzen Menschensohnes-Werkes gehört, daß Gott dessen absolute Vollkommenheit und Wohlgefälligkeit in seinen Augen vor Allem an dem Sieger selbst durch Kron- und Lohn-Ertheilung herrlich bekundet. Freilich kann diesem als dem ewigen Gottessohne an Herrlichkeit und Seligkeit ad intra des trinitarischen Lebens nichts Neues zuwachsen und seine heilige Kindesdemuth begehrt darum auch für sich weiter nichts, als dieses (Joh. 17, 5.). Auch sein allwaltendes Mittler- und Herr-Sein von nun an, seine Herrlichkeit ad extra, ist von der einen Seite und grundwesentlich ja nichts Neues (Phil. 2, 6; Col. 1, 15 ꝛc.; Joh. 1, 3 ꝛc.). Von der anderen Seite aber und in formaler Hinsicht, dem Grade der Entfaltung nach, ist es doch ein Neues.

Erstens steht dem früheren verborgenen allvermittelnden Walten des Logos — verborgen nicht nur vor der Welt, sondern auch vor den Gläubigen des alten Bundes — nun eine volle Offenbarung seiner Herrlichkeit und Macht, verbunden mit vollständiger Anerkennung von allen Seiten gegenüber (Phil. 2, 10; Matth. 26, 64.). Zweitens nimmt der Erhöhete diese Stellung jetzt eben ein als der Gottmensch, so daß die verklärte Menschennatur in diese Gottesherrlichkeit mit aufgenommen ist. Beides muß zunächst jedenfalls im Verhältniß zu seiner vorangegangenen Erniedrigung und Verkennung als Mensch und für sein zeitlich bedingtes gottmenschliches Selbstbewußtsein ihm ein Gut sein. Aber auch im Verhältniß zu seinem ewigen Selbstbewußtsein ist es dies insofern, als dadurch die in ihm als Sohne von Ewigkeit ruhende Wahrheit der gottmenschlichen Idee, als Krone und Kern der Schöpfungs- oder Weltidee

überhaupt, nun auf diesem Wege zur vollendeten Offenbarung und Verwirklichung gekommen ist. Jede Verklärung aber der in den Tiefen der Gottheit verborgenen Lebenswahrheit ist der heiligen Liebe selbst Freude und Seligkeit. Endlich aber findet dieselbe darin ihren schönsten Lohn und ihr höchstes Gut, daß sie nun vom Throne dieser gottmenschlichen Herrlichkeit aus den Erlösten Theil geben kann an ihrem Siege. Um diese Macht bittet Jesus (Joh. 17, 24.) deshalb für die Seinen, im Bewußtsein seines heiligen Rechtes, den Vater ebenso bestimmt, als um die eigene Wiedererhebung in den vorigen Stand. Diese „Macht über alles Fleisch", das in sich lebensunkräftige, ihm das ewige Leben in der Gemeinschaft der Versöhnten mit Gott geben zu können, ist der Liebe höchste Seligkeit, und auch der tiefsten Demuth des Sohnes und Menschensohnes ist die höchste Verklärung, welche der Vater nach dem Rechte der heiligen Liebe ihm verleiht, sofern sie ein Mittel dazu wird, nicht minder willkommen, als die tiefste Todeserniedrigung es aus gleichem Grunde war.

So ist auch hier Nothwendigkeit und Freiheit, die metaphysische und die ethische Seite eines und desselben Vorgangs in ungetrennter Verbindung zu fassen und ein jedes von beiden Momenten an seinem Orte und in seinem Rechte zu würdigen, hier im Stande der Herrlichkeit, wie in anderer Weise im Stande der Niedrigkeit ebenfalls, am Urbilde Christi selbst, wie in anderem Verhältniß in dem abbildlichen Leben und Wesen der Seinen auch. Denn Alles, was in irgend einem Sinne der göttlichen Natur theilhaftig ist oder wird, steht auch unter deren urbildlichen Wesensbestimmtheiten, und dazu gehört vor Allem diese organische Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit.

Zweites Lehrstück.

Das Werk des Gottmenschen.

§ 45.

Das Verhältniß der Person zum Werke.

Das ganze Werk Christi wurzelt in seiner Person nach deren gegebener Natur sowohl, als ihrer ethischen Vollendung in geschichtlicher Selbstbewährung, durch welche er zum Erfüller der alttestamentlichen Messiasidee wird, als Prophet, König und Priester.

Die gesonderte Darstellung der Person und des Werkes ist nicht dahin zu mißverstehen, als wäre die Person etwas dem Werke gegenüber Gleichgültiges, wogegen wir uns vielmehr schon durch die grundlegend vorangestellte Betrachtung der Beschaffenheit und Bedeutung der gottmenschlichen Wesenheit des Heilandes als solcher verwahrt haben. Im Gegentheil könnte man eher behaupten, daß mit der Person des Gottmenschen schon Alles, was zur Heilsbegründung erforderlich, gegeben sei, sobald man dieselbe nur nicht rein abstrakt als Idee, oder doch als bloßes wirkungsloses d. h. lebloses Sein auffaßt, sondern so, wie wir es in den letzten Paragraphen gethan, in ihrer lebendigen geschichtlichen Wirklichkeit und also auch Wirksamkeit zuerst auf Erden inmitten der Menschheit und dann im himmlischen Heiligthum zur Rechten des Vaters. Indeß ist das, was wir hier gezeichnet haben, vor der Hand doch eben mehr nur die unmittelbare geschichtliche Erscheinung des Gottmenschen in ihren verschiedenen Stadien an ihr selbst, die Wirklichkeit, in der die erfolgreiche Wirkungskräftigkeit für das Weltheil allerdings wesentlich gegeben ist, aber es bedarf zum vollen Verständniß der Wirkung selbst, wie wir sie uns im Glauben anzueignen haben, noch einer näheren Darlegung der einzelnen Momente, welche die Wirkungskräftigkeit dieser Person und ihrer Geschichte begründen, und der verschiedenen Beziehungen, in welchen diese einzelnen Seiten ihres Thuns und Seins zu dem stehen, was schließlich bewirkt werden soll.

Was das Sein und Wesen des Gottmenschen betrifft, so haben wir dessen von vornherein mittlerische Bedeutung schon mehrfach bezeugt (§ 40. 41.). Aber wie die Trennung zwischen Gott und der Menschheit, welche einen Mittler als Versöhner forderte, wesentlich nicht eine naturhafte, in dem bloß metaphysischen Unterschiede beider Theile begründete war, sondern eine ethische, veranlaßt durch den freien Abfall der ersten Menschen, und nur in zweiter Linie und abgeleitet allerdings auch in eine naturhafte Bestimmtheit eingegangen war, ebenso kann nun auch die Versöhnung nicht auf bloß naturhaftem Wege, durch die wunderbare Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in der Person des Mittlers sich vollziehen. Dies Verhältniß ist vielmehr nur die unerläßliche metaphysische Grundlage, auf welcher sich dann durch ethische, freipersönliche That die geisteskräftige Wahrheit und Wirksamkeit der Versöhnung erbauen muß. Darum haben wir in den letzten Betrachtungen in Beziehung auf Christum gezeigt, wie seine Gottmenschheit oder wesentliche Gottessohnschaft erst durch das Leiden der Liebe bis in den Tod sich heilig bewährt und so im Geist und der Kraft ethisch geschichtlich realisirt hat.

Wenn wir nun jetzt weiter zeigen wollen, wie in dieser vollendeten Liebesoffenbarung Gottes in Christo und in Christi vollendetem Liebesgehorsam die Fülle des Heils für die Menschheit begründet sei, so kann dies nicht besser geschehen, als im Anschluß an den kirchlichen Lehrtypus vom dreifachen Amte Christi, nach welchem seine Wirksamkeit als Messias betrachtet wird als eine prophetische, priesterliche, königliche.

Diese Dreieinheit des Werkes Christi in ihrem lebendig organischen Zusammenhang ist zunächst nichts Anderes, als die allerdings erst a posteriori vollkommen verständliche reiche Erfüllung der alttestamentlichen Messiasidee, deren einzelne Momente in jenen Verheißungen nur noch unverbunden daliegen. Die älteste Darstellung des Messias, noch vor jeder schärferen Ausprägung dieses Begriffes, ist die Verheißung eines Propheten, wie Mose war (Deut. 18, 15 ff.), des Vollenders nach dem Begründer der Theokratie. Diese Gestalt tritt dann in der späteren Prophetie ausgebildeter hervor in jenem Knechte des Herrn, der als ein Lehrer des Volkes und der Heiden, ein Licht der Welt bezeichnet wird und in der letzten persönlichen Spitze dieser an sich umfassenderen, organisch reichhaltigen Idee kein Anderer ist, als Christus (Jes. 42, 1 ꝛc.; 49, 1 ꝛc.; 61, 1 ꝛc. [Luc. 4, 21.] cf. Joh. 8, 12.). Unverbunden mit dieser Darstellung geht neben ihr her, und zwar häufiger vertreten in der Weissagung, die andere, nach welcher der Messias der vollendete und vollendende König des auserwählten Volkes ist, der dasselbe siegreich erlöst und durch mächtige Gerichte über die Heiden sich und die Seinen zur Herrschaft auf Erden bringt. Dahin gehören theils die Stellen, wo der Messias als Hirt erscheint (Ez. 34, 23; Sach. c. 11—13 (V. 7.); cf. Joh. 10, 1 ꝛc.), theils die direkt von der Herrschaft desselben handelnden, welche letztere auf geheimnißvolle Weise auch schon die wunderbare Doppelnatur des Verheißenen andeuten (Jes. 9, 6; 11, 1 ꝛc.; Micha 5, 1 ꝛc.; cf. Joh. 18, 37; 5, 27.). Der Sieg dieses Königs im Erliegen oder das priesterliche Selbstopfer desselben für die Welt hat nur an Jesaia 53 (cf. Joh. 17, 19; 6, 51.) seinen bestimmten und klaren Stützpunkt im alten Testamente, von wo aus dann aber die dunkleren, ebendahin gehenden Stellen bei Sacharja Licht empfangen. Die neutestamentlichen Zeugnisse, ganz besonders im Hebräerbriefe, heben dies Dritte dann, dem Wesen der Sache zufolge, umsomehr und am meisten hervor, betonen aber zugleich die beiden anderen Eigenschaften oder Thätigkeiten so bestimmt, daß wir diese Betrachtungsweise des Werkes Christi mit vollem Rechte als eine in der ganzen heiligen Schrift tiefbegründete bezeichnen müssen.

Ebenso aber hat sie ihre sichere und breite Basis im Zusammenhang des Systems für das Denken. Es sind die drei Grundbegriffe des Lichtes, des Rechtes und der Kraft, auf welchen sie ruht, und diese sind der unmittelbare Ausdruck für die drei Seiten oder Vermögen des menschlichen Wesens, in seiner persönlichen Beziehung zu Gott, das Erkennen, Fühlen und Wollen. Die Erkenntniß erleuchtet der Prophet durch das Licht seiner Geistes-Wahrheit (Joh. 16, 13.) zum Leben; das Gefühl nach seiner hier in Frage kommenden höchsten und centralsten Bestimmtheit, als unmittelbare Empfindung des persönlich ethischen Verhältnisses zu Gott im Gewissen — Friede oder Unfriede des Herzens gegenüber dem Heiligen, Parrhesie oder Geschlagenheit, προσαγωγή oder jenes ἀπαισχύνεσθαι ἀπ' αὐτου — hebt der Priester kraft seiner sündetilgenden Sühnthätigkeit durch das Recht seiner absoluten Geistesthat (Hebr. 9, 14.) und das

darauf gegründete Geisteszeugniß (Röm. 8, 16.) aus dem knechtlich geschlagenen Zustande heraus in den einer kindlichen Zuversicht des Herzens zu Gott; den Willen lenkt und stärkt der erhöhete König durch den in das versöhnte Herz bleibend eingegangenen Geist, von Kraft zu Kraft erhebend (Röm. 8, 13. 14.) [1].

So hat diese Trilogie nicht nur ihre sichere geschichtliche Begründung, sondern auch die sprechendste psychologische und dogmatische Gewähr und die einzelnen Glieder derselben stehen wie in Bezug auf das Objekt der Heilsthätigkeit, den Menschen, so auch in Bezug auf diese selbst nach ihrer inneren Organisation im lebendigsten Zusammenhang. Das prophetische Amt legt den Grund zum ganzen Werke durch Offenbarung der vollen Wahrheit, sowohl von dem ethischen Zustande der sündigen Menschen als von Gottes heiliger Liebe, das priesterliche Amt hebt das Sündenelend der Menschen durch diese Gottesliebe als Gnade auf, indem es ein jedem willigen Empfänger zugängliches Heil wirksam begründet, das königliche Amt vollendet das Werk durch die segensreiche Verwaltung der Gnade und Wahrheit, indem es auf dem Wege der Geistes- und Kraftmittheilung die Einzelnen zu dem ihnen bereiteten Heilsziel wirklich siegreich hinführt. Das zweite ist so das centrale und eigentlich entscheidende, das erste vorbereitend, das dritte vollendend, alle drei aber gehören unzertrennlich zusammen und durchdringen sich gegenseitig so, daß sie wie begrifflich, so auch zeitlich sich zwar deutlich sondern, aber nicht mechanisch auseinanderreißen lassen. Vielmehr hat jedes der drei Momente, obwohl es eine Epoche des Lebens und Wirkens Christi vorwiegend bestimmt und beherrscht, doch zugleich auch immer in den anderen seine Erscheinung und Geltung.

---

§ 46.

Das prophetische Amt Christi.

Das prophetische Amt Christi tritt am meisten hervor in seinen Lehrjahren, in welchen er die absolute göttliche Wahrheit als Gnade den Menschen kund macht, und damit alle alttestamentliche Lehre erfüllt, die entfaltete neutestamentliche der Apostel aber grundlegend vorbestimmt. Zur Vollendung kommt es jedoch erst durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes, welcher ihn verklärt, ja in welchem Christus selbst sein Zeugenamt fortführt.

Wenn wir dies prophetische Amt Christi als das zeitlich und sachlich vorbereitende bezeichnen, so haben wir uns damit schon erklärt gegen

[1] Vgl. die Ausführung dieses Lehrstückes bei Schoeberlein, die Grundlehren des Heils ff., in verwandtem Sinne, wenn auch mit etwas abweichender psychologischer Anschauungsweise.

die überspannende Betonung desselben, durch welche die beiden anderen ganz und gar aufgehen in dies eine, wie sie im Zusammenhang mit der ebionitisch dürftigen Auffassung von der Person Christi bei dem neueren Rationalismus am ausgeprägtesten sich findet. Dessen Bekenntniß ist wesentlich kein anderes als dies: Es ist Ein Gott und Christus — nicht Moses, nicht Sokrates, nicht Muhamed, sondern Jesus von Nazaret — ist sein Prophet, der reinste Lehrer des göttlichen Sittengesetzes. In dieser Verkündigung geläutertster Moral, verbunden mit Jesu eigener praktischer Ausübung zum Vorbild für seine Nachfolger, geht danach die gesammte Bedeutung des Lebens und Wirkens desselben auf und es bleibt nur übrig, daß ein jeder Einzelne nun nach Christi Wort auch dies sein Werk bei sich wieder zur Darstellung bringe, in den Formen, welche seine zeitliche Stellung und individuelle Lebensaufgabe ihm an die Hand gibt, und dies zwar kraft aufgeklärterer Erkenntniß im Fortschritt der Entwickelung des Menschengeschlechtes nach der einen und anderen Seite hin noch geläutert und vervollkommnet. Eine solche Betrachtungsweise bedarf für unseren Standpunkt keiner Widerlegung. Der inneren Verwandtschaft zufolge, welche die gemeinsame nomistische Richtung zwischen dem Rationalismus und Romanismus in vielen Beziehungen begründet, finden wir aber auch auf Seiten des letzteren Aehnliches. Unter Voraussetzung des Beistandes des heiligen Geistes und mit Hinzunahme von allerhand äußeren Selbsthülfen und Bußen ritueller und ascetischer Art stellt auch die römische Kirche dem Menschen hauptsächlich die Aufgabe, das neue und vollkommene Gesetz Christi sich anzueignen und zu befolgen. Allein dem entscheidenden Grundzug dieser Kirche gemäß ist dies Gesetz doch weniger ein prophetisches, als vielmehr, eben als Gesetz, ein königliches und dieser Abweg ist daher ebensosehr, ja mehr noch eine übertreibende Ausschließlichkeit in Hervorhebung des königlichen Amtes Christi. Auch diese Betrachtungsweise richtet sich selbst durch ihre Folgen. Abgesehen nämlich von dem pelagianischen Werkwesen, welches sie nach sich zieht, geräth sie über der ausschließlichen Hervorhebung Christi nach seiner königlichen und Richter-Herrlichkeit fast unvermeidlich darauf, ihm als Mittler und Gnadenspender andere Personen an die Seite, in der That aber an seine Stelle zu setzen. So die Heiligen und vor Allen die Maria als Fürbitterin bei dem Sohne und eigentlichen Heiland für das praktisch religiöse Bewußtsein.

Auf der anderen Seite ist es freilich auch nicht das Richtige und hängt mit gewissen aus antiromanistischer Tendenz in eine andere Ueberspannung treibenden Neigungen des Protestantismus zusammen, wenn im Gebiete des letzteren hie und da in Christi Zeugniß nichts gesehen wird, als das noch einmal und verstärkt eingeschärfte alttestamentliche Gesetz und ihm daher eine bloß und zwar negativ vorbereitende Bedeutung zuerkannt wird, wie sie derjenige des Täufers etwa hatte. Dies ist nicht die Lehre der evangelischen Kirche, auch nicht der lutherischen, welche vielmehr ausdrücklich [1])

[1]) Cf. Form. Concord. Art. 6.

auch den positiven „tertius usus legis“ für die Gläubigen anerkannt, und denselben nicht am wenigsten gerade auf dies vollendete ethische Gesetz im Munde Christi bezieht. Die reformirte Kirche betont dies Moment, im polaren Gegensatz und als eine Art Ergänzung zu ihrer mechanisch prädestinatianischen Richtung, noch mehr. Aber sie unterscheidet ihrem gesetzlicheren Verhältniß zur heil. Schrift zufolge und im Sinne eines allzu beschränkten Inspirationsbegriffes das specifisch Neue in Christi Lehre zu wenig von der alttestamentlich gesetzlichen, und verrückt sich dadurch den allgemeinen Gesichtspunkt hier mehr als die lutherische. Der Abweg dagegen, welcher der letzteren immer am meisten nahe liegt, ist der vorher bezeichnete, in dem gesammten vorpfingstlichen Lehrzeugniß nach seinem vorwiegend ethischen Karakter nur „den Spiegel zart“ zu sehen, der uns von der Sünde überführen soll. Diese Neigung beruht auf einer einseitigen Hervorhebung des hohenpriesterlichen Amtes und hängt weiterhin zusammen mit einem mißverstandenen Paulinismus, welcher ebensosehr zum Antinomismus neigt, als die vorhergenannten Richtungen in verschiedener Weise zum Nomismus. Hier hat namentlich auch Zinzendorf längere Zeit in unrichtigen Anschauungen sich bewegt, und dieselben oft so paradox, mit extremer Einseitigkeit, ausgesprochen, daß er das Gesetz nicht einmal in jener Eigenschaft als Spiegel recht gelten lassen wollte, geschweige denn als eine positive Richtschnur für die Kinder Gottes. Er kam erst später, durch die Folgen belehrt, auf eine gründlichere Würdigung der Bedeutung zurück, welche zumal „Jesu Sittenlehre“ auch für die Gläubigen habe. Er aber konnte diese auf Grunde seines tiefen Verständnisses der Person und des Lebens Jesu nun auch nur in der innigsten Verbindung mit der letzteren erfassen und so, daß er dies Vorbild des Menschensohnes in That und Wort sehr lebendig von aller alttestamentlich gesetzlichen Heiligungslehre unterschied und in seiner selbständigen einzigartigen Bedeutung würdigte.

Das Richtige ist ohne Zweifel dies, daß Jesu Lehre bei all' ihrem formal allerdings noch immer vorbereitenden Karakter doch wesentlich als Kern- und Mittelpunkt der gesammten Gottesoffenbarung anerkannt wird, und zwar insofern, als sie sich zur alttestamentlichen verhält als die reife Frucht und Krone dieser wesentlich und ausschließlich, positiv und negativ, vorbereitenden Entwickelung, zu gleicher Zeit aber zur weiteren neutestamentlichen Offenbarung in ihrer durch den heil. Geist bewirkten Pleroſis als der fruchtbare Keim, in welchem diese neue und vollendete Offenbarung der ganzen Wahrheit wesentlich und vollkommen gegeben, nur aber noch nicht allseitig und vollständig entfaltet ist. So bringt es die Stellung nothwendig mit sich, welche Jesus Christus, als der eingeborne Sohn aus des Vaters Schooße erschienen im Fleische, zwischen dem Gesetzgeber und den Propheten des alten und den Aposteln des neuen Bundes, nach der Letzteren wie nach seinem eigenen Zeugniß, auf eine schlechthin einzige Weise einnimmt. Dafür legt besonders das Evangelium des Johannes ein lebendiges Thatzeugniß ab.

Daß er in den Tagen seines Fleisches als *Prophet* überhaupt dastand, war nicht nur der Eindruck seiner Zeitgenossen, sondern ist auch sein eigenes bestimmtes Zeugniß (Matth. 16, 14; Luc. 7, 16 ꝛc.; Joh. 4, 44; Luc. 4, 24; 13, 33 ꝛc.), und er übte dies Prophetenamt, ganz nach alttestamentlichem Vorgange, nicht nur durch das Wort, die Verkündigung göttlicher Wahrheitsoffenbarung, sondern auch durch bekräftigende That, in beiderlei Beziehung dabei wie jene Männer des alten Bundes durch Weissagung und Wunder über das Maß des natürlich Menschlichen sich erhebend. Darin lag der göttliche Erweis seiner höheren Sendung. Aber im Unterschiede von Allen, die vor ihm gekommen (Hebr. 1, 1. 2.), bringt er nicht nur die Wahrheit und zeigt den Weg, sondern er *ist* beides im absoluten Sinne, als der Eingeborne vom Vater, der Gottmensch (Joh. 14, 6; 1. 17; 3, 11—13.), dessen Worte *Leben*, d. h. Geistesträger und Kraftquellen sind (Joh. 6, 63) und dessen ganzes Leben *Wort* d. h. Offenbarung der göttlichen Wahrheit ist, weil er das ewige Wort selbst, der Träger aller Gottesoffenbarung, im Fleische ist, Der, in welchem das *Leben* und mit diesem das *Licht* für die Menschheit uranfänglich, einzig und absolut wohnt und nun sich mittheilt (Joh. 1, 14. 4.). So ist Lehre und Leben bei ihm durchaus Eines und beides in absoluter Vollkommenheit gegeben. Insofern kann, unbeschadet des vorher bezeichneten Unterschiedsverhältnisses zwischen dem unmittelbaren Worte Christi und der Lehre seiner Apostel, welches immer nur ein ökonomisch-pädagogisches ist, nicht weiter die Rede sein von einer „Perfektibilität" des Christenthums, weder im Sinne des Montanismus und seines Parakleten noch im Sinne des Rationalismus und seiner Aufklärung. Vielmehr ist das Wort Christi seinem *Inhalte* nach die abschließende, absolute Wahrheit selbst (Joh. 6, 68.), zwar nicht in Bezug auf das Vielerlei der irdischen und himmlischen Dinge, wohl aber rücksichtlich des *Heils der Welt*, welches zu gründen er gekommen war. Das will sagen: Christi Wort ist die volle Wahrheitsoffenbarung in Beziehung auf *Gott* sowohl als den *Menschen*, das beiderseitige Wesen wie das gegenseitige Verhältniß Beider und trägt darum alle Bedingungen in sich für die Wiederherstellung der durch die Sünde zerrissenen Gemeinschaft zwischen Beiden.

Christi Wort bezeugt demnach *erstens* die Tiefe des menschlichen Sündenstandes auch bei aller äußern Gesetzeserfüllung (Matth. 7, 11.) und das bleibende Vorhandensein jenes unseligen Trennungsstandes, welcher daraus unvermeidlich folgt, bis Gott selbst ins Mittel trete und Heil schaffe (Joh. 14, 6.), *zweitens* die Tiefe des göttlichen Wesens und Willens als der heiligen Liebe, welche diesen Rath zum Heil nun wirklich gefaßt und ausgeführt habe (Joh. 3, 16.); *drittens* den demzufolge einzigen Weg für die sündige Menschheit dieses Heils theilhaftig zu werden durch Buße und Glauben an ihn als den Heiland der Welt (Marc. 1, 15; Joh. 6, 29.). Oder, mit Johannes zu reden, Christi Wort bezeugt die *absolute Wahrheit* als die *absolute Gnade*, beide in *seiner gottmenschlichen Person* unmittelbar zusammen-

geschlossen und dargeboten. Insofern ist dann das heilige Selbstzeugniß Jesu von sich in dieser Eigenschaft als Gottmensch und einiger Heiland der einheitliche Grundinhalt seiner ganzen Predigt, wie sie namentlich Johannes am tiefsten uns wiedergegeben hat (Joh. 8, 12; 17, 3.). Weil aber die eingehende Kundmachung dieser gesammten Wahrheit zum Heil vor der geschichtlichen Vollendung seines Erlösungswerkes nicht möglich war — denn durch das vollbrachte Werk erst wird seine Person für unsere Aneignung lebenskräftig erschlossen und der Geist ausgegossen, welcher allein uns zu dieser Aneignung innerlich befähigt — darum begnügt sich Jesus, indem er alles Weitere der Zukunft aufspart (Joh. 16, 12.), theils in Ansehung der Aneignung des Heils mit einstweiliger Feststellung der Grundwahrheiten (Matth. 5, 3 ff.; 11, 25; 18, 3; Marc. 1, 15; 16, 16; Joh. 6, 29; c. 3, 3 ff.; Matth. 10, 37 ff. und Parall.; Joh. 8, 31; 15, 1—10.), theils in Bezug auf die bevorstehende Vollendung des anzueignenden Heilswerkes mit wenigen Andeutungen (Joh. 6, 51; Matth. 20, 28; V. 17—19 und Parall.). Beides blieb vor der Hand auch von den Jüngern mehr oder weniger unverstanden, ist aber für die nachpfingstliche Erkenntniß von um so größerer und fundamentaler Bedeutung.

Statt dessen aber geht er viertens in ethisch-praktischer Auswickelung des Begriffes der Wahrheit näher ein auf die unveränderlichen sittlichen Forderungen Gottes an die Menschheit, welche das alttestamentliche Gesetz im Schattenriß vorgezeichnet hatte und er nun, dasselbe erfüllend, in ihrer wesentlichen Wahrheit und allumfassenden Centralität lebendig ans Licht stellt. Diese Summa derselben ist die, vollkommen zu sein in der Liebe, wie Gott vollkommen ist, als die Liebe (Matth. 5, 48. [Luc. 6, 36.] 22, 37 ꝛc. und c. 5—7, die Bergrede überhaupt). Diese ethischen Lehren haben denn natürlich nicht minder als die vorhergenannten ihre hohe Geltung für alle Zeit als das neue „Gesetz" des Reiches Christi, aber ihr nächster Zweck ist allerdings vielmehr der propädeutische, durch diese offene Darlegung des ganzen ungeheueren Abstandes zwischen dem göttlichen Wesen und Willen und dem vorliegenden sittlichen Zustande der Menschen bei den Empfänglichen fürerst das Bedürfniß nach einer Erlösung zu wecken, welche ihnen göttliche Kraft verleihe, den gezeigten Weg zu wandeln. Dies ist der secundus usus legis, welchen Paulus in Bezug auf das alttestamentliche Gesetz so energisch hervorhebt, welcher aber auch für diese ethischen Zeugnisse Christi in ihrer hohen Idealität nicht weniger, ja in noch viel verschärfterem Sinne gilt. In dieser Beziehung tritt Jesus in besonders lebendige Parallele mit den Propheten des alten Bundes nach ihrer sittlichen Offenbarungswirksamkeit und knüpft wiederholt an prophetische Aussprüche an (Hosea 6, 6. cf. Micha 6, 8.), um den wahren Gehorsam der Liebe in seiner unendlichen Erhabenheit über den bloß äußeren rituellen herauszuheben. Aber er kann auch noch weiter zurückgehen auf die Forderungen des Gesetzes selbst, welche deutlich, wenn auch nicht streng und allgemein

durchgeführt, dieselbe Vollkommenheit heiliger Liebe von Israel begehren (Levit. 19, 18; Deut. 6, 5.).

Insofern ist denn „Jesu Sittenlehre“ allerdings keine vollständig neue, sondern sie enthüllt nur die tiefere Seite, die Seele der alttestamentlichen, indem sie dieselbe von der pädagogischen und zeitlichen Einleibung in Form und Buchstaben — als *νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι* Eph. 2, 15. — befreit. Eben dadurch aber, daß sie dies principiell und durchgreifend thut, mehr als selbst die Prophetie es noch vermocht und gedurft hatte, ist sie andererseits und wesentlich doch eine neue, und beides ergibt sich im Sinne der oben aufgestellten Bestimmung mit innerer Nothwendigkeit aus der so lebendig organischen Natur des Entwickelungsganges der göttlichen Offenbarung. Kraft der Einheit und Selbigkeit des zu Grunde liegenden Princips setzt dieselbe nie etwas wider die Wahrheit — ein Wort wie das: „und deinen Feind sollst du hassen“ (Matth. 5, 43.) ist menschliche Zuthat! — aber kraft ihrer reichen Mannigfaltigkeit und weisen Angemessenheit an Fassungskraft nnd Bedürfniß der Offenbarungsempfänger gibt sie auch nicht sogleich die ganze Wahrheit, sondern wenn dieselbe auch, wie bei diesem Urgebote der Liebe, vorläufig bezeugt wird, läßt sie doch eine stufenmäßige Entfaltung dieser Keime eintreten, und Christus eben ist es, der diese zu ihrem entscheidenden Abschluß bringt und dadurch ein Neues begründet.

Aber er kann dies vor der Hand nur erst in principiell centraler Weise thun, noch nicht mit allseitig peripherischer Durchbildung und daher bedarf dieses Gesetz Christi auch seinerseits noch immer, gerade in extensiver und modaler Beziehung, der verklärenden d. h. vollständig entfaltenden Vollendung durch den heiligen Geist. Darauf weiset er selbst bestimmt hin, aber er bezeugt auch, daß er selbst es ist, der diesen senden wird, ja daß er in dem Geist wiederkehren und Wohnung machen wird in den Seinen (Joh. 14, 16—18.). Nicht um seinetwillen, sondern um ihretwillen beschränkt er sich vor der Hand in seinem Zeugniß und tritt so als „sein eigener Prophet“ auf (Olshausen). Unter des Verklärten leitender Immanenz setzt der heilige Geist in den von ihm erfüllten und getriebenen erstberufenen Jüngern und Aposteln die prophetische Thätigkeit des historischen Christus fort und unter Vermittelung ihres grundlegenden Zeugnisses dann auch in allen Denen, welche durch ihr Wort glauben, bis der Herr einst sichtbar wiederkehrt. Die „Salbung“, welche die Gläubigen durch des Geistes Wirkung haben (1 Joh. 2, 20 ff.), ist die reife Frucht innerhalb dieses Aeons von Christi in den Tagen seines Fleisches begonnener und im Stande der Erhöhung auf andere Weise noch immer fortgeführter prophetischer Thätigkeit. Es ist darum ebenso falsch, wenn man sein historisches Zeugniß zu Gunsten des apostolischen zurücksetzen will, als wenn man meint, mit Beiseitsetzung des letzteren auf jenes in seiner Ausschließlichkeit zurückgehen zu müssen oder zu dürfen. Der erste Fehler ist von Seiten der Kirche und gerade der evangelischen im Interesse eines beschränkten Dogmatismus mehrfach gemacht worden, der zweite ist

principiell der Standpunkt des unkirchlichen Rationalismus. Beide Entwickelungsformen des Lehrzeugnisses Christi stehen in einem so lebendig organischen Unterschieds- aber auch Einigkeits-Verhältniß, daß die lehrreiche Aufgabe der christlichen Erkenntniß zwar einerseits darin besteht, dieses Unterschiedes, dieser Mannigfaltigkeit des Fortschrittes sich klar bewußt zu werden, aber andererseits auch darin, die tiefe Uebereinstimmung in beiden lebendig zu erfassen, und jede Auseinanderreißung beider, es sei auf welche Weise es wolle, nur Verkümmerung oder Verlust der Wahrheit zur Folge haben kann.

Die Worte des historischen Christus wollen und sollen für die praktische und dogmatische Erkenntniß im Lichte der nachpfingstlichen apostolischen Offenbarung gelesen und ausgelegt werden, und erschließen nur so ihren ganzen und tiefen Wahrheitsgehalt. Aber ebensosehr hat auch wiederum das Verständniß der letzteren den nothwendigen Prüfstein für seine Richtigkeit an Christi unmittelbarem Worte. Alles wahrhaft apostolische erweiset sich als göttliche Geistes-Wahrheit dadurch, daß es „von dem was Christi ist, genommen" ist (Joh. 16, 14.), und jede Auslegung des apostolischen Wortes, welche diese Prüfung nicht aushält, ist eine verfehlte. Dies gilt namentlich auch in Bezug auf den paulinischen Lehrtropus, als den am meisten eigenthümlichen und formell von den Worten Christi abweichenden. Besonders bedeutungsvoll und lehrreich gestaltet sich in dieser Hinsicht das Verhältniß der paulinischen Geisteszeugnisse zu denjenigen Christi, wie Johannes sie gibt. Denn hier ist eine vollständigere Ebenbürtigkeit beider Theile vorhanden, als zwischen Paulus und den Synoptikern, weil die letzteren ihren vorherrschend isagogischen Karakter nicht verleugnen.

Wir wiesen schon in der Einleitung auf die hohe Wichtigkeit hin, welche zumal für die systematische Theologie dieses Verhältniß von Paulus zu Johannes, zunächst dem johanneischen Christus, dann aber auch dem Johannes selbst hat, und werden namentlich in der Lehre von der Aneignung des Heils davon näher Gebrauch zu machen haben.

§ 47.

Das priesterliche Amt Christi.

Das priesterliche Amt Christi vollzieht sich hauptsächlich in seinem priesterlichen Selbstopfer am Kreuze, durch welches das alttestamentliche vorbildliche Opfer erfüllt und aufgehoben wurde. Diese Erfüllung beruht darauf, daß Jesus Christus als wahrer Gott und Träger der gesammten Menschheit, aber auch als wahrer und sündloser Mensch die ganze Offenbarung des göttlichen Zornes über die Sünde in freier und heiliger Selbsterfahrung der ganzen Tiefe des Todes auf sich ge-

nommen hat. Jene Erfüllung besteht in Folge davon darin, daß sowohl die Sühne für die Sünde der Welt, oder die Versöhnung Gottes mit der Welt, d. h. die objektive Aufhebung des durch die Sünde eingetretenen Trennungszustandes zwischen Gott und der Menschheit vollzogen, als auch die Versöhnung der Welt mit Gott, d. h. die subjektive Wiederzueignung der Gottesgemeinschaft oder des ewigen Lebens an den einzelnen gläubigen Empfänger, möglich gemacht ist. Wie aber das Ganze dieses priesterlichen Werkes Christi nicht bloß in seinem Tode, sondern in seinem gesammten heiligen Gehorsam begründet ist, so hat es seinen Fortgang auch im Zustande der Erhöhung, in welchem er priesterlich eintretend für die Menschheit vor Gott steht und aus welchem er die objektiv Allen erworbene Gnade allen Denen fortwährend subjektiv zueignet und bewahrt, welche sich im Glauben an Ihn mit Gott versöhnen lassen.

Daß der innerste Kern und Mittelpunkt von Christi Erlösungswerk seine priesterliche Selbstopferung sei, ist Grundüberzeugung der christlichen Kirche in Folge des übereinstimmenden neutestamentlichen Zeugnisses, wonach er entweder mit dem Opfer oder mit dem Priester des alten Bundes so verglichen wird, daß in Ihm die Erfüllung und Vollendung alles dort Angelegten und Vorgebildeten vollzogen erscheint. Aber die ganze Fülle und Tiefe dieser Idee des vollendeten Sühnopfers für die Sünde der Welt ist nicht sogleich und nicht immer in voller Klarheit und Reinheit erfaßt und bewahrt worden. Es findet auch hier ein Fortschritt statt, der vielfach mit verflachenden oder verdunkelnden Trübungen der Idee zu kämpfen hat.

Die Grundbestimmtheit des Ethischen, des göttlich und gottesbildlich Heiligen, als eines ebenso Freien wie Nothwendigen, bringt es fast von selbst mit sich, daß in der menschlichen Auffassung meist die eine oder die andere Seite das Uebergewicht bekommt, und erst vermittelst eines längeren Processes der Lehrbildung beide Momente ihr richtiges Verhältniß finden. Daher ringt hier immer eine das Freie betonende, mehr drastisch lebendige Anschauungsweise mit einer anderen, mehr speculativ exakten, welche das Nothwendige hervorhebt, und jede von beiden erscheint in demselben Maße einseitiger und unvollständiger, als sie sich der Anerkennung des anderen Moments in seiner Wahrheit verschließt, ruft aber eben dadurch um so mehr wieder eine entgegengesetzte Darstellungsweise mit innerer Nothwendigkeit hervor. Der Priester ist einmal nichts ohne das Opfer, wie das Opfer nichts ohne den Priester, und im Verhältniß zur Sünde gelangen beide Begriffe erst zu ihrer Vollendung im Sühnopfer des Todes, welches das gestörte Leben wieder heilt.

Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß die erstgenannte Richtung im Allgemeinen auf Seiten der concurrirenden Personen — Gottes wie

der Menschen, vor Allen Christi selbst — das Moment des Ethischen als freier Selbstthätigkeit mehr ins Auge faßt, die zweite dagegen das andere der gegebenen Zuständlichkeit, jene das subjektive Verhalten, diese das objektive Verhältniß.

Schon die erste theologische Arbeit der alten Kirchenzeit zeigt uns beide Seiten, so daß von dem ersten Moment zum zweiten fortgeschritten wird. In der einen Richtung wird theils Gottes Liebe betont, welche Christi Opfer als freie Liebesthat gnädig annimmt (Origenes), theils erscheint der Letztere als der siegreiche Befreier der Sünderwelt aus der Gewalt des Satans, der jene durch den Abfall von Gott rechtlich und faktisch anheimgefallen ist (Irenaeus, Gregor von Nyssa, Ambrosius, Rufin, Gregor M. u. A.). Die andere Richtung bekam aber durch Athanasius die Oberhand, welcher den inneren Widerstreit zwischen der Liebe und Gerechtigkeit Gottes gelöst werden läßt durch das Todesleiden Christi als einen Akt stellvertretender Genugthuung. Aehnlich auch Andere, wie Basilius der Große, Cyrill von Jerusalem.

Auf dieser Anschauung ruht der Hauptsache nach auch die in diesem Gebiet entscheidendste Arbeit des Anselm v. Canterbury [1]), in seinem cur Deus homo, aber sie ist eben darum so bedeutungsvoll, weil er auch das andere, erste Moment zugleich zum Rechte zu bringen sucht: Christi, des Lebensfürsten, Tod als solcher sühnt die Gesammtschuld der Weltsünde, aber sein freiwilliges Eingehen in denselben erwirbt ihm zugleich ein positives Wohlgefallen von dem Vater der Liebe, der ihm nun durch überreiche Beseligung seiner Erlöseten lohnt. Nur sind wol beide Momente hier noch zu sehr nebeneinander gestellt, statt unlösbar verbunden zu werden — eben nur als höchste freie Liebesthat sühnt der Tod des Gottmenschen überhaupt, so aber auch vollständig und einfach — und die Folge davon ist, daß jedes einzelne doch wieder leicht einseitiger Behandlung und verderbender Uebertreibung anheimfällt. Unganz im einseitigen Interesse des ethisch freien Moments ist die Darstellung bei Abälard, auch dem Lombarden: Christi Liebeshingebung bezeugt uns Gottes Liebe und weckt unsere Gegenliebe, wodurch wir gerecht werden. Den Teufel will Abälard so wenig eingemischt wissen, als Anselm, während Bernhard v. Clairvaux u. A. diese Beziehung geltend machen. Dabei hob Bernhard mit der späteren Mystik in objektiver Hinsicht das Verhältniß hervor, daß Christus als das Haupt für die Glieder in organischer Stellvertretung gehandelt und gelitten habe. Im Allgemeinen aber lag es der herrschenden äußerlichen Weise der Scholastik näher, nach dieser Seite den Begriff der juridischen Genugthuung weiter auszubeuten, und das that sie in jener dem Mittelalter eigenthümlichen privatrechtlichen Fassung aller menschlichen Verhältnisse auch auf diesem Gebiete mit vieler Angelegenheit. Hier ist Thomas Aquinas mit seinem Satz vom meritum

[1]) Vgl. Hagenbach, Dogmengeschichte II. 1, 157 ꝛc. und Ritschl: Ueber die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi. Theol. Jahrbücher 1860, 4.

Christi superabundans von entscheidender Bedeutung, obgleich er auch jenes organische Verhältniß nennt. Hieran knüpft sich die römisch kirchliche Lehre, welche diesen Begriff auch auf die Heiligen ausdehnt, dagegen die genugthuende Kraft des Todes Christi wiederum beschränkt auf die Schuld der vor der Taufe begangenen Sünden und die durch nach derselben begangene Todsünden verwirkte ewige Strafe, während die zeitlichen Strafen, insonderheit der läßlichen Sünden, von den Christen selbst nach kirchlicher Vorschrift gebüßt werden müssen.

Die evangelische Kirche dagegen sieht in dem Tode Christi das einfache Aequivalent für die Gesammtsünde der Menschheit im Sinne des Athanasius und Anselm, und hält daran fest, daß jede Schuld vor Gott allein aber vollständig durch diese That Christi gesühnt werde. Dabei aber führte die reformatorische Lehre die Theorie Anselms insofern weiter und tiefer aus, als sie Christi Sühnwerk einerseits im Leiden nicht auf den äußeren Tod allein beschränkte – nach Thomas war seine Seele fortwährend im Genusse der Seligkeit geblieben – sondern auch ein Erleiden des göttlichen Fluchs, der inneren Gottverlassenheit (Höllenqualen, mors aeterna, was Bellarmin für eine unerhörte Ketzerei erklärt) behauptete und das mit klarem Schriftgrunde. Andererseits konnte sie nach demselben Zeugniß die sühnende Thätigkeit überhaupt nicht bloß im leidenden, sondern mußte sie ebenso im thätigen Gehorsam Christi erkennen, während nach Anselm der Gottmensch als Mensch diesen ohnehin an Gott schuldete, und daher durch dessen Leistung für die Menschen nichts thun konnte. So hatte die evangelisch kirchliche Theologie den entscheidenden Schritt gethan, um den oben angedeuteten Mangel der anselmischen Theorie zu überwinden und das Sühnwerk Christi sowohl intensiv als extensiv in seiner ganzen Energie und Einheitlichkeit nach der Schrift zu erfassen. In den dogmatischen Ausführungen der kirchlichen Theologen, zumal der späteren, kommt jedoch das Moment der ethischen Freiheit im Allgemeinen nicht zu seinem vollen Rechte, sondern der herrschende Zug scholastischer Aeußerlichkeit läßt die juridisch mechanische Betrachtungsweise merklich vorwiegen. (Vgl. bei Schmidt, § 36.)

Im Gegensatz dagegen wollte der Socinianismus von einem Verdienste Christi nur für ihn selbst, als Bedingung der Apotheose des sündlosen Menschen, und in Beziehung auf die Menschheit nur von einem Vorbilde desselben wissen, während die Arminianer die Mitte zu halten suchten, indem sie theils, wie H. Grotius, in äußerlich juridischer Weise nur ein von Gott an Christo statuirtes Strafexempel — „wie die Decimation bei den römischen Legionen!“ — behaupteten, theils aber auch und richtiger, wie Limborch, sich einfach auf die, freilich nicht tief genug verstandene Opferidee des alten Testaments zurückzogen und, ähnlich wie Origenes, in diesem Selbstopfer Christi nicht sowohl eine quantitative Genugthuung, als vielmehr nur die sittliche Bedingung sahen, unter welcher eine Vergebung der Sünden durch die göttliche Gnade erfolge. Auf mehr praktischem Wege suchte dann der Pietismus den von der Orthodoxie zu starr und äußerlich gefaßten Begriff juridischer Satisfaktion zu er-

weichen und zu verinnerlichen. Und dies ist auch der Standpunkt Zinzendorfs und der Brüdergemeine, welche die Lehre von der Versöhnung durch Christi Leben, Leiden und Sterben ohne schärfere Begriffsbestimmungen doch sehr bestimmt als Kern und Stern des Evangeliums festhält und die tiefe und lebendige Verbindung zwischen dem Werke und der Person Christi, sowie zwischen der objektiv rechtlichen und sittlich persönlichen Seite der Versöhnung dabei nachdrücklich betont. Daß Zinzendorf diesen seinen umfassenden Centralgesichtspunkt oft allzusehr in der Weise versinnlichender Anschaulichkeit behandelt, ist nicht von entscheidender Bedeutung und findet namentlich bei Spangenberg (cf. Idea, § 70—74.) seine einfach biblische Berichtigung. Bei diesem Zeugniß hat die Brüdergemeine festgestanden, während der Rationalismus auf socinianischem Grunde nur vom Vorbilde Christi wissen wollte und auch der Supernaturalismus sich meist mit der vermittelnden, an Grotius erinnernden, nur mehr positiven, Deklarationstheorie begnügte: wonach Gott durch diese seine tiefste Herablassung in Christo aller Welt die Größe seiner Liebe durch die That kund gemacht habe, so daß nun Jeder, der nur nicht seinerseits im Zorn gegen Gott verharren wolle, die volle Freiheit habe, sich kraft dieser Gottesliebe als Gottes Kind zu erkennen.

Dabei blieb aber das, was die Schrift von einem Zorne auf Gottes Seite sagt, und von einer Tilgung desselben durch Christi Sühnetod, unverstanden und unerklärt. Dasselbe gilt auch gegen Schleiermacher, wenn er den Tod Christi überhaupt sehr zurücktreten läßt, und statt dessen das ganze Sein und Leben Christi als des zweiten Adams und sündlosen Menschen und dessen erlösende Wirksamkeit kraft des gliedlichen Zusammenhanges der Einzelnen mit ihm durch den Glauben mit allem Nachdruck betont.

Erst die neuere gläubige und kirchliche Theologie hat hier wieder tiefer in die Lehre der Schrift und der Reformation zurückgegriffen, ist aber in ihren ausgezeichnetsten Vertretern zugleich bemüht, die Aeußerlichkeit und Einseitigkeit der älteren rein juridischen und quantitativen Anschauungsweise zu vermeiden, indem sie auf Grunde des Fundamentalsatzes von Gott als der heiligen Liebe Sühne und Versöhnung, das objektiv und das subjektiv ethische Moment in lebendig organischer Einheitlichkeit nach Wort und Geist der Schrift, wie dem Zeugniß des Erfahrungsbewußtseins gemäß aufzufassen sucht. Dies ist die Aufgabe, welche auch wir uns nach dem anfangs Bemerkten mit Nothwendigkeit stellen müssen und deren Lösung wir im Folgenden zu versuchen haben.

Wir hatten es am Schluß von § 40 ausgesprochen, daß zur Begründung des Heils vor Allem die objektive Aufhebung des durch die Sünde hervorgerufenen Trennungsverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit, des in jenem doppelten οὐ δύναται Röm. 8, 7. 8. begründeten Bannes erforderlich, diese aber nicht anders möglich war, als durch eine absolute Vollziehung desselben, durch welche die volle Wahrheit der göttlichen Heiligkeit gegenüber der Sünde, als dem Princip der Empörung des Geschöpfes, der ἀνομία, sowohl thatsächlich an und für sich, als für die

Erkenntniß des letzteren ans Licht und damit das heilige Recht Gottes — seine „Ehre“ — zur Kraft gebracht wurde. Wir sahen aber auch, daß die Menschheit, die Sünder, als Träger des sündigen Princips, bei aller totalen Verdorbenheit ihrer Natur und empirischen Persönlichkeit, vermöge der Eigenthümlichkeit des adamitisch natürlichen Sündenstandes, im Unterschiede von den Teufeln, sich als Personen — im idealen Sinne, vor dem Geistesblick der göttlichen Liebe und Wahrheit — mit diesem Princip noch nicht nach freiem Wissen und Wollen absolut verschmolzen hatten. Darauf allein ruht für die adamitische Menschheit die sittliche Möglichkeit einer Erlösung, zunächst einer Sühne ihrer Sünde, welche für die Teufel und für diejenigen Menschen nicht vorhanden ist, die von der adamitischen Sünde zur diabolischen fortschreitend, gerade an dem dargebotenen absoluten Heil in Christo sich absolut verstockt und so im absoluten Sinne persönlich principiell mit Gott verfeindet haben.

Hier tritt dann seiner Zeit mit Nothwendigkeit die absolute Vollziehung der göttlichen Wahrheit als heilige Gerechtigkeit auch an den Personen selbst ein, d. h. die absolute Selbstzurückziehung Gottes von ihnen oder ihre Verdammniß, die absolute *Strafe*. Dies ist hier, gegenüber der „Sünde zum Tode“, das einzige ethisch Mögliche. Daß die kirchliche Lehre dies Unterschiedsverhältniß nicht von vornherein scharf genug heraushebt, ist allein Schuld an den vielfältigen und oft nicht ganz unbegründeten Anstößen, welche so Viele in der Versöhnungstheorie finden.

Gerade für die *adamitische* Sünde dagegen, als die *relative* im Unterschied von jener absoluten, als *Sünde noch nicht im absoluten Sinne zum Tode*, ist nun eben die *Sühne* das ethisch-mögliche und vollständig angemessene Heilmittel. Wohl findet auch in diesem Gebiete, sofern die adamitische Sünde nicht *rein* naturhaft, unwissend und unfreiwillig ist, schon Strafe statt (cf. § 36.), aber entsprechend doch nur relative — der „erste Tod“ — sowohl dem Maße als der Bedeutung nach. Solche Strafe ist zugleich wesentlich auch immer noch *Züchtigung der Liebe*, Besserungsversuch, aber sie kann ihren vollen Zweck am Subjekt nicht erreichen, bis der obwaltende objektive Bann gelöst, die ganze Wahrheit des dem Menschen selbst noch zum Theil verhüllten Trennungsverhältnisses durchgesetzt ist, damit *dann* auch die verborgene Wahrheit des doch noch bestehenden innersten Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und dem verlorenen Sohne ans Licht und zur Kraft gebracht werden könne. Und dies eben vollzieht die *Sühne*[1]).

In der Sühne tritt eine andere, hier von Gott selbst hingestellte, Person für die Menschheit ein, welche mit freier Selbsthingebung der Liebe die ganze Offenbarung des göttlichen Zornes wider die Sünde als Princip und Thatsache auf sich nimmt, d. h. sich ganz von ihm verlassen läßt, ohne doch ihrerseits ihn zu verlassen (opp. Hiob 1, 11; 2, 9.), und auf diesem Wege Gott mit der Menschheit versöhnt, d. h. seiner Liebe unter voller Wahrung ihres heiligen Karakters die Möglichkeit ver-

[1]) Cf. *Stahl*: Fundamente einer christlichen Philosophie S. 156 ff.

schafft, sich fortan in freier absoluter Gnadenmittheilung der Menschheit zuzuneigen und so endlich auch den Weg bahnt zur Versöhnung der Menschheit mit Gott durch bußfertig gläubige Aneignung seiner Gnade von Seiten des Sünders. Dies ist des Apostels Zeugniß in 2 Cor. 5, 15—21. cf. Röm. 5, 6 ff.

Die Sühne ist sonach, ebenso wie in anderer Beziehung die Züchtigung, von der Strafe, diesen Begriff streng genommen, durchaus verschieden, in Beziehung auf das Wesen wie das Objekt beider. Die Strafe ist ihrem Wesen nach ein rein negativer Akt, ausschließliche Offenbarung der göttlichen Heiligkeit in ihrem absoluten Gegensatze gegen die Sünde, während die Sühne negativ und positiv zugleich ist, umfassende Offenbarung der heiligen Liebe Gottes in ihrer Selbstbewahrung gegenüber der Sünde aber auch in ihrer Selbstmittheilung an das der Erlösung und Heiligung noch fähige Geschöpf. Die Strafe als solche ist tödtend, vernichtend, die Sühne schöpferisch, belebend. Sie führt zur Versöhnung, die Strafe nicht. Die Strafe hat nämlich zum Objekt die Sünde als solche und die absolute, reine, Strafe die absolute Sünde, durch welche, weil hier die Person ganz von dem sündigen Princip erfüllt und aufgezehrt ist, die Möglichkeit einer Versöhnung auf Seiten des Menschen, eben darum aber auch die einer Sühne auf Seiten Gottes ethisch aufgehoben ist. Die Sühne dagegen hat zum Objekt, parallel der relativen, d. h. wesentlich noch immer unter die positive Kategorie der Liebeszüchtigung fallenden Strafe, die relative Sünde, die Sünde als nicht solche, d. h. als eine solche Thatsache, welche noch nicht im Princip absolut aufgegangen, trotz welcher daher der verborgene Grund der Gemeinschaft zwischen Gott und dem sündigen Menschen noch nicht aufgehoben ist. Die Sühne hat also in verschiedener Weise die Sünde als Princip und Thatsache und die Sünder als Personen zum Objekt, die Sünde in negativer, die Personen in positiver Weise (1 Joh. 3, 8 u. 16.), die Strafe dagegen beide als eines gewordene in gleicher, d. h. beide in ausschließlich negativer Weise. Daraus erhellt, wie die von dem Sohne vollzogene Sühne, als vollständige Offenbarung der heiligen Liebe Gottes, Gegenstand seines höchsten Wohlgefallens, zugleich, als Resultat einer verborgenen Wahrheit, durchaus ethisch möglich ist. Sie ist die denkbar höchste ethische That, die absolute That des Geistes und der Liebe, der Wahrheit und der Gnade, und als solche mit Nothwendigkeit auch im höchsten Sinne ethisch wirksam, erlösend und heiligend.

In Folge dieser ihrer Eigenschaft ist die allgemeine Idee der Sühne in irgendwelcher Gestalt auch thatsächlich das Eigenthum fast jeder nur irgend tieferen Religion, und begleitet allenthalben das Gewissensbewußtsein von der Sünde als die lichte Ahnung des Gottesbewußtseins von der Möglichkeit einer Sündentilgung. So findet sie allenthalben ihren Ausdruck in den Opfern der Heidenwelt, namentlich den blutigen und zumeist, wenngleich in verzerrter Gestalt, den Menschenopfern. Tiefer noch als in solchen rituellen Formen und reiner ethisch drückt sich jene

Idee aus in der Anschauung von dem tragischen Geschichtszusammenhang und dem Walten der Nemesis in den menschlichen Schicksalen, wie wir sie besonders bei den Griechen finden. Und zwar sind da die eigentlichen Repräsentanten der tragischen Sühnidee immer solche Personen, auf welchen eine objektiv große Verdammlichkeit, Schuld in sachlicher Beziehung, lastet, ohne daß sie dieselbe durch direkt persönliche, d. h. freibewußte und gewollte Schandthat sich selbst zugezogen hätten. Diese Schuld wird durch entsprechend großes eigenes oder fremdes Leiden gesühnt, welches im letzteren Fall mitunter zwar nur unfrei überkommen, anderwärts aber auch in freier Mitleidenschaft der Liebe entgegenkommend übernommen wird. Da tritt dann das heidnische Schattenbild der evangelischen Plerosis schon recht nahe, und in gewissem Sinne näher als die parallelen Erscheinungen auf israelitischem Gebiet. Aber dies doch nur darum, weil dort das Bewußtsein von der tiefen Sündigkeit aller Menschen, welches die Offenbarung weckt, und so auch die richtige Einsicht fehlt, daß in Wahrheit weder ein Mensch den anderen zu versühnen im Stande ist (Ps. 49, 8. 9.), weil ein jeder selbst um seiner Sünde willen Gott schuldig ist, noch irgend Jemand durch eigenes Leiden sich selbst versühnen kann, weil nur der Reine als solcher priesterlich zu Gott nahen kann.

Der Hauptsache nach vielmehr ist es eben dieser Kreis der alttestamentlichen Offenbarungsreligion, in welchem auf ungleich klarere und tiefere Weise Gott selbst der Idee der Sühne ihren geheiligten Ausdruck gegeben und durch mannigfache, wenngleich auch immer nur noch schattenhafte, Institutionen und Zeugnisse den großen Vorgang der Weltversühnung vorgebildet hat. Der Kern der gesammten Opfer- und Priester-Einrichtungen im alten Testament, dieses Centrums der theokratischen Heilsanstalt zumal in der eigentlichen Gesetzesperiode, ist diese Idee der Sühne. Der Zweck des Opfers ist der, den Entfremdeten Gott nahe, d. h. wieder in Gemeinschaft mit ihm zu bringen: קָרַב, קָרְבָּן; προσφορά, offerre, oblatio, — „Opfer“ (cf. Eph. 2, 13 ꝛc.; Phil. 2, 17 ꝛc.). Bedingung für die Erreichung dieses Zweckes ist das Heraustreten des Sünders aus seiner selbstischen Stellung wider Gott, also Selbstverleugnung, Selbsthingabe. Der Ausdruck dieser ist die Gabe vom besten Eigenthum, und zwar bedeutsamer Weise bei den Hauptopfern, welche in direkter Beziehung zur Sünde stehen, Hingabe eines Lebendigen in den Tod, eines Thieres, welches fehllos, d. h. als Symbol schuldlos sein und doch sterben muß. Es sollte gewiß nicht geleugnet werden, daß hierin angedeutet ist, wie der Opfernde als Sünder von der einen Seite mit seinem Leben Gott verhaftet, dem Tode als Sündensolde verfallen ist. Und selbst wenn in der mosaischen Institution als solcher dieses Moment wirklich noch nicht ein eigentlich beabsichtigtes gewesen wäre, so zeigt uns noch ganz abgesehen vom neuen Testamente, schon das prophetische Zeugniß in Jes. 53, daß dasselbe ein an sich der Idee in ihrer Ganzheit und Tiefe wesentlich zugehöriges ist.

Dagegen bleibt, wenn die kirchliche Betrachtungsweise hier unbezweifelt im Recht ist, von ihr mit Unrecht auf der anderen Seite der Umstand unbeachtet, daß es im Gebiete des alttestamentlichen Gesetzes keineswegs die dort als solche geltenden schweren Sünden sind, welche das Objekt der Sühne ausmachen [1]). Nicht der eigentlich persönliche Frevel in direkter und bewußter Uebertretung der Hauptsatzungen des Gesetzes ist es — in diesen Fällen tritt vielmehr unweigerlich und allgemein die Todesstrafe ein — sondern die irgendwie entschuldbare Sünde, bei welcher entweder Unwissenheit und Unfreiwilligkeit mehr oder weniger statt findet, oder doch mehr nur die zuständliche natürliche Unreinheit, analog auch irgendwelche rituelle, hervortritt. Hier ist innerhalb des Gebietes der alttestamentlichen σάρξ und ὄκια das verschiedene Verhältniß der „Sünde zum Tode" und der „Sünde nicht zum Tode" rücksichtlich der Sühne im obenbezeichneten Sinne bereits sehr deutlich vorgebildet. Es bedarf in der That nur der Uebersetzung in die pneumatische Plerosis des neuen Testamentes, wie 1 Joh. 5, 16. sie uns in Uebereinstimmung mit Christus selbst und Paulus gibt (cf. Matth. 12, 32; Acta 17, 30; Röm. 3, 25. 26.), um den unmittelbaren und festen Schriftgrund der vorher gegebenen Entwickelung zu erkennen.

Weil nun aber auf dem alttestamentlich-gesetzlichen Gebiete jener ganze Vorgang dem Opfernden doch immer nur noch ein äußerlicher bleibt (Hebr. 9, 9. 13.), ist nicht er selbst es, welcher im Blute das durch den Tod hindurchgegangene und so gesühnte Leben als reines Gott nahe bringen und dadurch die Versöhnung, die Wiederherstellung der gestörten Gemeinschaft vermitteln darf, sondern ein Anderer, der Priester, welcher dabei officiell als der Reine, Gott Nähere, dasteht. Und doch, weil er dies in Wirklichkeit ja nicht ist, so ist auch ihm ein Opfern wieder für die eigene Sünde nicht erlassen (Hebr. 5, 3; 10, 1.). Es ist hier Alles lauter ὄκια, äußerlich und auseinanderfallend, disjecta membra, nicht die geistige Lebenswahrheit selbst und darum auch keine wirkliche Lebenskraft.

---

[1]) Man vergleiche hier die folgenden zwei Gruppen hieher gehöriger alttestamentlicher Stellen: 1) Exod. 21, 14—17; Lev. 18, 29; 20, 1 ff.; Deut. 22, 22; Num. 15, 35; Lev. 17, 4. 9 ff.; ohne Unterschied des ethischen und rituellen Frevels wird hier für diesen als solchen einfach die Tödtung befohlen. In der Stelle Num. 15, 22—31 wird dann der Unterschied eines solchen Frevels, der die Ausrottung aus der theokratischen Gemeine nach sich zieht, von der Sünde der »Unwissenheit«, welche der Opfersühne Raum läßt, principiell festgestellt. Daran schließen sich nun 2) die auf den letzteren Fall bezüglichen Stellen, Anordnungen theils des Sündopfers: Lev. 4, 1—35. (»Versehen«), theils des Schuldopfers: Lev. 5, 4—13. (Uebereilung), V. 1. (Unterlassung), V. 17—19. (Unwissenheit), V. 2. 3. (rituelle Verunreinigung), V. 14—16. (Vergreifen am Heiligen), c. 6, 1—7. (Lüge gegen den Nächsten), c. 16. (V. 16. und V. 30.) Opfer am großen Versöhnungstag für die »Unreinigkeit« des Volkes, cf. Hebr. 9, 7; 5, 2. die ἄγνοια in Beziehung auf dasselbe Opfer. Lauter unter denselben vorwiegend negativen Gesammtbegriff fallende Bezeichnungen der »läßlichen« und darum sühnbaren Sünde auf diesem vorbereitenden Offenbarungsgebiete.

Auf der prophetischen Offenbarungsstufe tritt daher auch das rituelle Opfer bereits sehr zurück gegen das Herzensopfer der Selbstverleugnung im tieferen ethischen Sinne, durch Gehorsam und Barmherzigkeit auf Grunde des gedemüthigten Geistes und zerschlagenen Herzens (1 Sam. 15, 22; Ps. 40, 7; Hos. 6, 6; Ps. 51, 18 ff.). Aber auch hier, wo nun allerdings eben der Sünder für seine eigne Person selbst Buße that, und zwar, wie das Beispiel Davids zeigt, auch für solche schwere Sünden eine gottgefällige Buße thun konnte, welche nach der ursprünglichen Gesetzesbestimmung sofort mit dem Tode hätten müssen bestraft werden, auch hier war der Vorgang wieder von der andern Seite her mit unvermeidlicher Unvollkommenheit behaftet. Eine solche Selbstaufgebung, Hingebung konnte und kann ja nie eine wahrhaft freie und ganze sein bei Demjenigen, dessen Gesammtzustand in ethischer Hinsicht dem Fluche vor Gott unterliegt, und dessen Herz im Innersten doch noch an sich selbst gebunden und so von Gott geschieden bleibt. Eine solche Buße ist, obwol innerlich und persönlich, doch sobald sie als Sühne gelten soll, subjektiv und objektiv ungenugsam; Priester und Opfer, obwol hier einheitlich und geistig, sind dennoch beide nicht rein. In beiderlei Hinsicht, der objektiven wie der subjektiven, konnte auch Gott selbst nicht auf willkürlich gewaltsame Weise, unethisch und also unheilig, des Menschen Stellung und Beschaffenheit umwandeln, und so war, wie das Resultat unserer Betrachtung in § 40 es gezeigt hat, in der That noch immer nicht „aus diesem Banne herauszukommen", in Folge dessen weder ein Mensch für den anderen, noch der Einzelne für sich selbst die wahre Sühne leisten konnte. Es mußte eine andere Person ins Mittel treten, — eine Person, welche einerseits, selbst von aller Sünde frei, doch zugleich auf ganz andere Weise in realer Lebenseinheit mit dem Sünder steht, als dies bei irgend einem Opferthiere oder bei einem menschlichen Priester der Fall sein kann, — andrerseits in einer ebenso realen Lebenseinheit mit Gott, anders als dies bei dem letzteren oder auch bei einem gewöhnlichen menschlichen Selbstopfer des Herzens je der Fall ist; eine Person also von so vollendeter Heiligkeit, daß sie nicht nur als Opfer eine naturhaft und sittlich-persönlich wahre menschliche Unschuld darstellt, sondern auch als Priester in freier Selbstdarbringung sich selbst zum vollständigen gottwohlgefälligen Opfer machen und die ganze göttliche Zornesoffenbarung an sich vollziehen lassen kann, ohne von ihrer Heiligkeit, d. h. vom Gehorsam der Liebe auch nur im Mindesten zu lassen.

Daß diese geforderte stellvertretende Person nun in Christo allein aber auch vollständig gegeben ist, leuchtet nach den Ergebnissen unserer christologischen Erörterungen sofort ein:

Von der einen Seite ist er erstens der uranfängliche Träger und bleibende Lebensgrund wie der ganzen geschaffenen Welt, so insonderheit der Menschheit, als λόγος ἄσαρκος in metaphysischer Hinsicht, zweitens aber durch seine Menschwerdung, als λόγος ἔνσαρκος, auch in freier ethischer Weise selbst Glied ihrer Gemeinschaft und so in noch engerem Sinne ihm

gleich geworden. Durch beides ist der Gottmensch mit der Menschheit im umfassendsten und tiefsten Sinne eines. Auf der andern Seite aber ist er ebenso eines mit Gott und zwar wiederum zuerst metaphysisch als λόγος θεός, sodann ebenso ethisch vermittelst seiner vollkommenen Heiligkeit des Liebesgehorsams während seines Wandels auf Erden als Mensch, als der ἅγιος θεοῦ.

In Folge des ersten und zweiten Punktes kann Gott mit demselben, ja mit noch höherem Rechte, als in dem ersten Adam, in Christo, dem anderen Adam, die Menschheit als ein Ganzes zusammengefaßt schauen. Sein Thun und Leiden ist ein einziges und für das ganze Geschlecht bedeutungsvolles, denn er ist kraft der metaphysischen und ethischen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit demselben das organische Centrum, das Haupt dieser Gliederschaft, und dieselbe handelt — unvorgreiflich der persönlichen Anerkennung und Aneignung dieser Thatsachen von Seiten der Einzelnen — als Ganzes in seiner Person (2 Cor. 5, 14. cf. v. 15. 20.).

In Folge des zweiten Punktes insonderheit ist es möglich, daß die Menschheit die ganze Tiefe ihres empirischen verderbten Zustandes an ihm thatsächlich erweiset, und somit nicht nur ein objektives Thatzeugniß von der Tiefe ihres Verderbens ablegt, sondern auch selbst auf dem wirksamsten Wege der entscheidenden Selbsterkenntniß zugeführt wird (Acta 2, 22. 23; 36. 37.)); sowie daß der Erlöser seinerseits, indem Gott ihn diesem Gerichte äußerlich und innerlich hingiebt, — „zur Sünde macht", (2 Cor. 5, 21.) — dieses tiefste Leiden wirklich ganz als Mensch durchempfindet.

In Folge des ersten und dritten Punktes dagegen ist die vollkommene Freiheit der Selbsthingabe in der Liebe, als erbarmende Herablassung von seiner Seite, kräftig bezeugt, auf welcher im letzten Grunde der absolute ethische Werth seines ganzen Werkes ruht (Phil. 2, 6; 2 Cor. 8, 9.).

In Folge endlich des zweiten und vierten Punktes ist die vollständige Bewahrung dieses Karakters heiliger Liebe auch als hingebenden Gehorsams thatkräftig erwiesen (Röm 5, 18. 19; Phil. 2, l. c.), wodurch die freie Uebernahme des Sühnwerkes wiederum erst ihre krönende Vollendung und der siegreiche Erfolg desselben seine unmittelbare ethische Begründung findet.

Daß Christus in diesen Eigenschaften nun als der vollkommene Priester und das vollkommene Opfer in Einer Person die vollendete Sühne für die Sünde der Welt, d. h. der adamitischen Menschheit, dargebracht habe, ist das einstimmige und klare Zeugniß der ganzen heil. Schrift [1]). Er hat vollständig geleistet, was zum Zweck der Heilsbegründung erforderlich war und in allen vorbildlichen Anstalten und Verhältnissen analoger Art der Natur der Sache nach nur unvollständig,

---

[1]) Vergl. die zahlreichen Stellen, besonders: Jes. 53, 10 ff.; Joh. 1, 29; Röm. 3, 25; 1 Cor. 5, 7; Eph. 5, 2; 1 Petri 1, 19; 2, 24; 3, 18; Hebr. 7, 27; 10, 10; 12, 24; 1 Joh. 2, 2; Apoc. 5, 6. 9.

getheilt und getrübt, hatte zur Erscheinung kommen können. Diese wahrhaftige Sühne ist unter den gegebenen Verhältnissen der Menschheit ihrem Begriffe nach mit innerer Nothwendigkeit nur ein ἅπαξ φαινόμενον, die absolute That des Geistes und der Liebe, wie nur der Gottmensch sie vollziehen konnte. Er hat sie vollzogen und hat als der ewige Hohepriester (Hebr. 10, 14.) „durch dieses eine Opfer in Ewigkeit vollendet Alle, die geheiliget werden", d. h. auf absolut vollkommene Weise den erforderlichen objektiven Grund gelegt für die subjektive Zueignung der Versöhnungsgnade, des Heils, an jede einzelne Seele, welche sich auf diesem Wege „versöhnen lassen", dies frei dargebotene Gottesheil in bußfertigem Glauben annehmen will.

Wenn daneben die Bedeutung seines Werkes in der Schrift auch unter anderen Formen dargestellt wird, so sind diese doch von der Art, daß sie die im Begriffe des priesterlichen Opfers, der Sühne, enthaltene Grundidee nicht aufheben, sondern vielmehr nur in einem populär anschaulicheren Gewande nach der einen oder anderen Seite hin darstellen. So die Betrachtungsweise des Verhältnisses nach dem menschlichen Schuld- und Straf-Recht, wo Christi Tod oder, concret ausgedrückt, sein Blut den Kaufpreis, das Lösegeld ausmacht (Matth. 20, 28; Act. 20, 28; 1 Petri 1, 18; Eph. 1, 7; 1 Tim. 2, 6; Hebr. 2, 14; (Joh. 12, 31.) λύτρον, ἀντίλυτρον, λύτρωσις, ἀπολύτρωσις), welches entweder dem göttlichen Richter oder dem Teufel gezahlt wird, wobei dieser entweder als Räuber und Tyrann (Matth. 12, 29.), oder richtiger und eigentlich allein hierher gehörig, als Vollstrecker und Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit angesehn wird. Die Wahrheit hierin ist die, daß allerdings die Rechtsverletzung durch die Sünde auch eine Rechtswiederherstellung unerläßlich fordert, und es hat dieses objektive rechtliche Moment als ein dem Gesammtverhältnisse immanentes seine nothwendige und unverkürzte Geltung.

Gleichwohl ist es ebenso unschriftmäßig als begriffswidrig, wenn diese Parallelisirung des obwaltenden Verhältnisses mit den Bestimmungen irdisch menschlicher Rechtshandhabung allseitig dogmatisch premirt und verarbeitet wird. Jene Darstellung des neuen Testamentes ist zunächst nichts als eine im Interesse der Anschaulichkeit gemachte Vergleichung, und in dieser Gestalt auch nur in diesem Sinne zulässig. Denn so gewiß dieser höchste Sühnakt ein Akt heiliger Rechtswaltung von Gott ist, sowenig fällt er unter den specifischen Begriff des Strafrechts, weil, wie wir gesehen haben, der Begriff der religiösen Sühne mit dem der juridischen Strafe sich keineswegs deckt, und — eben aus diesem Grunde — auf dem Boden der vergeltenden Gerechtigkeit und ihrer Strafwaltung schon im menschlich unvollkommenen Abbilde, vollends aber in den göttlich wahrhaftigen Verhältnissen eine einfache Bestrafung des Unschuldigen statt des Schuldigen unter allen Umständen sittlich unmöglich ist. Wird daher eine solche uneigentlich vergleichende, für das praktische Lehrgebiet ganz erlaubte, Anschauungsweise dogmatisch systematisirt, so führt dies

mit Nothwendigkeit zu jenen am Anfang erwähnten so häufigen Anstößen, welche jedes tiefere Denken an einer solchen Versöhnungslehre nimmt, und die darum wirklich keineswegs unbegründet sind, weil auf diesem Wege in der That, wie bemerkt, die innere Wahrheit und religiöse Tiefe des biblischen Sühnbegriffes verletzt wird und zugleich auch die ethisch praktische Reinheit und Wirksamkeit desselben leidet. Der ethische Grundkarakter des großen Vorgangs sowohl rücksichtlich Gottes und seines Handelns, als besonders des Menschen und seines Empfangens, geht dabei nur zu leicht ganz verloren oder wird doch verkümmert, und das nur desto mehr, je ernstlicher dieser Begriff des Strafrechtes genommen wird. Bei jener mittelalterlichen privatrechtlichen Betrachtungsweise des Verhältnisses im Systeme Anselms blieb noch eher ein Moment der Freiheit, der persönlichen Heldenopferung auf Christi und des persönlichen Königslohnes auf Gottes Seite, übrig. Anders aber steht die protestantisch kirchliche Satisfaktionstheorie. Es war, wenn einmal diese Analogie menschlicher Rechtsverhältnisse überhaupt zum leitenden Gesichtspunkte genommen werden sollte, an und für sich richtig und durchaus nothwendig, auf das Gebiet der öffentlichen, staatlichen Rechtsverwaltung im Sinne von Röm. 13. überzugehn. Aber weil man nun hierin zu vorschnell den wirklich erschöpfenden Ausdruck und nicht bloß eine niedere Analogie jenes einzigartigen ethisch soteriologischen Verhältnisses gefunden zu haben glaubte, konnte es nicht ausbleiben, daß der dieser gesammten juridischen Anschauung inwohnende Mangel nun verdoppelt hervortrat und das Dogma durch die juridische Fortbildung ethisch untergraben wurde. Es ist hier ein ähnliches Verhältniß wie zwischen dem Gesetz und dem Evangelium auf dem Gebiete der göttlichen Offenbarungspädagogik. Das Gesetz im Alten Testament, gerade weil es hier noch nicht nach der vollen Intensität seines Begriffes durchgebildet und geltend gemacht war, blieb ein verhältnißmäßig erträgliches und ließ der Verheißung neben sich noch Raum. Dagegen im hellen Lichte des Neuen Testamentes, im Munde Christi und bei Paulus, zu seiner vollen begrifflichen Klarheit und Kraft gebracht, erweiset es sich als tödtend und vernichtend, bis das Evangelium, als die göttliche Plerosis der Verheißung und des Gesetzes, es mit seiner neuen höheren Ordnung der Gnade und Wahrheit — nach dieser seiner (des Gesetzes) isolirten, ausschließlich negativen Gestalt und Geltung — außer Kraft setzt und dadurch den Weg zum ewigen Leben öffnet. Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß der Rationalismus an der gangbaren kirchlichen Satisfaktions- und Stellvertretungstheorie Anstoß nahm und gewissermaßen in die Stellung des Sadducäismus trat gegenüber einer pharisäischartigen Ueberspannung des gesetzlichen Begriffes als Basis des sola fide.

Nicht minder aber hat auch in der Kirche selbst die praktische Erfahrung zur Genüge gezeigt, wie sehr die ältere kirchliche Theologie fehlte, wenn sie ihr dogmatisches Gerüst fast ausschließlich unter diesem Gesichtspunkte aufbaute. Der Sünder konnte sich durch diese rein objektive Strafvollziehung nur zu leicht als ein für allemal *abgefunden mit Gott*

betrachten, im Herzen aber ihm fremd bleiben, und Gott wurde dabei als bloße abstrakte Rechtsgröße, gleichsam nur als fordernder Buchstabe, Christus aber als bloß mechanisches Werkzeug, als gewissermaßen zufälliges Objekt der Abstrafung, angesehn.

Ebenso hängen mit dieser Auffassung leicht verschiedene schiefe Betrachtungsweisen seines Werkes im Einzelnen zusammen, welche die kirchliche Versöhnungslehre zum Theil schon von sehr früher Zeit an in dogmatischer Hinsicht getrübt haben. So die schon in der alten, noch mehr in der mittelalterlich scholastischen Zeit gewöhnliche, aber auch von der protestantischen Dogmatik nicht genug vermiedene äußerlich quantitative Abschätzung des Leidens Christi, mit der Frage nach dessen Sufficienz oder Insufficienz im Verhältniß zur unendlichen Sündenschuld der Menschheit, ob eine volle Genugthuung, satisfactio, dabei stattfinde, oder nur eine gnädige acceptilatio von Seiten Gottes? Dies liegt unter dem Gesichtspunkt der reinen Sühnidee ganz außer dem Bereich unserer Untersuchung, und wir haben nur dies zu behaupten, daß der innere und äußere Leidenstod Christi in dessen oben geschilderten Eigenschaften, d. h. die Gottverlassenheit des Sohnes Gottes im Fleische, mit allen ihren Antecedentien und Consequenzen an physischen und psychischen Leiden, in sich selbst eine intensiv unendliche Größe ist, welche als einfache Thatsache auf absolute Weise dem objektiven Heilswerke genügt, die Gotteswahrheit zum Lichte und damit das Gottesrecht zur Kraft zu bringen gegenüber der Thatsache der adamitischen Weltsünde.

Ferner gehört hieher die im Anschluß an gewisse mittelalterlich mystische Vorgänge besonders bei der älteren lutherischen Theologie und namentlich auch bei Zinzendorf vorkommende allzu concret-sinnliche Auffassung der Blutvergießung Christi und ihrer Bedeutung. Wie für den Menschen der innere Tod der Gottverlassung als Sündensold die Hauptsache ist, und der äußere mit all' seinen Leiden nur das nothwendige Consequens von jenem, so auch und am meisten bei Christus. Das Blut als vergossenes ist nur die äußere begleitende Erscheinungsform, welche nach göttlich ökonomischer Ordnung nicht fehlen durfte, um die Erfüllung des alttestamentlichen, aus gutem Grunde gerade in dieser Form fixirten Typus offenkundig zu machen (Joh. 19, 34 ff.). Aber das Wesen der Sache liegt nicht darin. Hätten die Juden Christum unmittelbar tödten dürfen, so wäre er, wie Stephanus, gesteinigt worden und sein Tod würde an und für sich — d. h. abgesehn von jenem ökonomisch geschichtlichen Zusammenhang und seiner symbolisch pädagogischen Bedeutung — auch so das genugsame Fundament des Weltheils gewesen sein. Ungehörig also, wie auch ohne allen Schriftgrund, sind jene Theologumena über die Aufbewahrung des physischen Blutes Christi im Himmel und dessen weitere geheimnißvolle Wirkungen, wie wir sie nicht nur z. B. bei Zinzendorf, sondern auch bei Bengel u. A. finden. Die Thatsache ist ewig in ihrem Bestande und in ihrer Wirkung, der Erlösung, aber sie ist dies eben als eine That des ewigen Geistes, d. h. der ewigen Leibe durch den Geist (Hebr. 9, 14. 26; 10, 12 ff. cf. Apoc. 13, 8.).

Vielmehr muß nach der Schrift wie nach der Natur der Sache jenes objektive und rechtliche Moment nur als die eine Seite des ganzen Versöhnungswerkes gefaßt und auf das Innigste aufgenommen werden in diese Grundidee desselben, als der höchsten geistigen Liebesthat, nach Ursprung, Inhalt und Ziel. Erst durch dies zweite sittlich persönliche oder subjektiv ethische Moment bekommt das andere, objektiv ethische, seine nothwendige Ergänzung und damit der ganze Vorgang seine vollendete Gestalt und Wirksamkeit. Daher war es ebenfalls ein Fehler, wenn, abgesehn vom Nationalismus selbst, auch die von ihm hie und da noch beeinflußte neuere Theologie nach dem Vorgange z. B. schon des Abälard und Anderer glaubte, diese Seite mit Umgehung der anderen ausschließlich hervorheben zu müssen. Beide gehören so untrennbar zusammen, wie die unwandelbare Wahrheitsordnung der göttlichen heiligen Liebe und ihre schöpferische Gnadenfülle, wie Wahrheit und Leben, und wahr ist nur soviel, daß die Schrift in ihrer unsystematischen Ausdrucksweise allerdings in einzelnen Stellen öfters auch diese Seite — wie an anderen die andere, — allein hervorhebt. Namentlich würde ohne die Anerkennung dieses zweiten Moments ganz unverstanden bleiben — und ist es auch in der älteren Theologie meist geblieben — was die Schrift nicht nur im alten, sondern auch im neuen Testamente mehrfach sagt von einer heilwirkenden Stellvertretung ohne irgend ein Moment der Rechtsleistung oder des Strafleidens, bloß vermittelst der priesterlichen Fürbitte der Liebe von Seiten des Frommen für den Sünder (Gen. 18, 22 ꝛc.; Exod. 32, 11; 2 Sam. 24, 17; Jerem 15, 1; Jes. 53, 12 fin. vgl. Joh. 17, 9. 20. Luc. 22, 32.). Hierin liegt das nicht zu übersehende Zeugniß, daß der θεὸς ἀγάπη diesem seinem Wesen nach nur an derselben heiligen Liebe, als dem Gleichartigen, Gefallen haben kann, aber an ihr auch in allen Verhältnissen und Formen Gefallen hat, selbst da, wo dieselbe im Uebrigen nicht in der Lage ist, sich so zu erweisen, wie es an und für sich der volle Heilszweck erforderte, woraus weiter folgt, daß, wenn nun zu dessen Erfüllung ein tiefes Leiden allerdings rechtlich unerläßlich ist, dies Leiden doch vor dem Gott der heiligen Liebe ethischen Werth und entsprechende Wirksamkeit nur hat eben als freies Leiden heiliger Liebe, als ethische That.

Wird das Heilswerk Gottes in Christo unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, so ist es zunächst die ewige Liebe des Vaters zu dem gefallenen aber noch erlösungsfähigen Geschöpfe, als Treue und Barmherzigkeit, welche in der Sendung und Hingabe des Sohnes bis in die äußerste Tiefe unseres Elendes sich kund gibt (Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 9; Röm. 5, 8; 8, 32.), und dieselbe Liebe des Sohnes, sofern er in diese Herablassung frei eingeht (Joh. 15, 13; 1 Joh. 3, 16; Gal. 2, 20; Phil. 2, 6 ꝛc.). Weiter ist es die vollendete zeitliche Bewährung dieser barmherzigen Liebe im Gehorsam von Seiten des Sohnes, welche diesen nach dem heiligen Rechte der Liebe zum Gegenstande des absoluten Wohl-

gefallens des Vaters als Gottmensch macht (Joh. 10, 17; Röm. 5, 18. 19; Col. 1, 13.), dem er nun alle die Menschenseelen zum Lohne der Liebe schenkt, welche nur sein Eigenthum werden wollen (Jes. 53, 12; Joh. 17, 2. 24; Phil. 2, 10 ꝛc.), indem er sie nicht mehr in ihrer sündigen Eigenheit als Gegenstände seines Zornes sieht, sondern in Christo, dem Sohne seiner Liebe, als Gegenstände seines gnädigen Wohlgefallens (Eph. 1, 6.). Und dabei fehlt auch dieser durchweg um den Begriff der thätigen Liebe, des subjektiv freien Ethos, sich bewegenden Anschauung ein tiefes objektives Moment nicht, nämlich das metaphysisch organische Grundverhältniß zwischen den zu Rettenden und dem Erretter, wie zwischen dem letzteren und dem ursprünglichen Stifter der Rettung, wodurch der freien Liebesbethätigung zugleich ihr innerlich nothwendiger Grund gegeben und sie in ihrem Wesen und ihrer Wirksamkeit somit vor jedem Schein der willkürlichen Beliebigkeit gesichert wird. Auf die Bedeutung des trinitarischen Verhältnisses zwischen dem Vater und dem Sohne auch in dieser soteriologischen Beziehung sowohl, als auf diejenige des analogen zwischen dem Logos und der Menschheit, vor und nach der Menschwerdung, wiesen wir bereits hin. In letzterer Hinsicht hat hier die tiefe paulinische Anschauung von dem ersten und zweiten Adam (1 Cor. 15, 47.) dieselbe gewichtige Stellung, welche in analogen irdischen Verhältnissen das naturhafte Gemeinschaftsband zwischen Eltern und Kindern, König und Volk, Freund und Freund, Mensch und Mitmensch einnimmt. Wir erkennen da aufs Neue, wie das wahre Ethische nie losgerissen werden kann und darf von dem Metaphysischen, sondern dies die objektive Lebenswurzel ist von jenem und jenes die subjektive Vollendungsblüthe für dieses.

Aber bei allem Reichthum und aller Schönheit dieser Gesammtanschauung würde dieselbe dennoch unvollständig bleiben und nicht die ganze Wahrheit darstellen, wenn wir das andere Moment des objektiven Rechtsverhältnisses herauslassen wollten. Der volle Begriff der Sühne würde dann ebensosehr verkümmert werden, als durch die entgegengesetzte Anschauung, welche ihn in den des bloßen strafrechtlichen Processes verkehren möchte. Scheitert eine solche Betrachtungsweise ein für allemal an dem Umstande, daß die eigentliche und volle Strafe dann an dem absolut Ungläubigen doch — noch einmal! — vollzogen werden wird, so jene an der Thatsache, daß der Erlöser nicht nur überhaupt hat leiden, sondern in der tiefen Gottverlassenheit eben auch den Zorn Gottes empfinden müssen, wie die evangelische Lehre dies nach der Schrift mit Recht und Nothwendigkeit behauptet. Vielmehr sind beide Seiten des Vorganges wie geschichtlich, so auch für den Begriff nicht von einander zu trennen, sondern aufs Innigste zu verbinden. Eben zum Zwecke des Sühnwerkes geschieht die Sendung des Sohnes, indem Gott dadurch in entgegenkommendem Erbarmen selbst dessen Vollziehung einleitet, das Opfer schafft; durch seinen vollkommenen Gehorsam aber macht sich der Sohn zum heiligen Priester vor Gott, welcher nun fähig ist, sich selbst ihm zum wohlgefälligen Opfer darzubringen, und erst nachdem dem Vater, indem

er dies vollgültige Sühnopfer annimmt, die rechtliche Möglichkeit dazu bereitet ist, kann und will er die ganze Fülle seiner begnadigenden Liebe von dem Heiligen auf die Sünder ausströmen lassen. Dies und nur dies ist das volle Zeugniß der Schrift, welche beide Seiten aufs Nächste verbindet, zum Theil selbst an Stellen, in welchen nicht gerade der Opferbegriff der bestimmende ist (z. B. Röm. 8, 31 ꝛc.), zum Theil aber und hauptsächlich eben durch diesen. Dieser Begriff, d. h. die Begriffe des Opfers und des Priesters in ihrer unzertrennlichen organischen Einheit, ist es, in welchem beide Momente am klarsten und vollständigsten zusammengefaßt vorliegen, denn er fordert in gleichem Maße erstens die objektive Wiederherstellung des rechtlichen Verhältnisses und zweitens eben diese als subjektiv lebendige, freiethische, durch wahrhaft sittlich persönliches Verhalten. Nur in dieser Verbindung kann auch das geisterleuchtete Denken seine volle und abschließende Befriedigung finden, weil nur so der Grundbegriff vom Wesen Gottes als der heiligen Liebe oder der Doppelbegriff der Wahrheit und der Gnade in seiner unlöslichen Einheit allseitig gewahrt bleibt.

Nach diesen Resultaten werden sich uns nun einige noch hiehergehörige Fragen leicht erledigen.

Zuerst die Frage, wiefern die versöhnende oder nach dem kirchlichen Ausdruck „verdienstliche“ Bedeutung des Werkes Christi außer dem Leiden und Tode auch rückwärts auf sein irdisches Leben ausgedehnt werden dürfe, oder nicht, d. h. ob mit der evangelisch kirchlichen Lehre die obedientia Christi passiva et activa oder mit Anselm und den meisten Scholastikern, so wie vielen Neueren, bloß die erstere zur „satisfactio vicaria“ oder zur Vollziehung des Sühnwerkes zu rechnen sei? Bloß im Blick auf die objektiv rechtliche Seite des Vorganges ist allerdings nur die erstere von Geltung, denn da gilt es eben eine passio, Erleiden der göttlichen Zornesmanifestation wider die Sünde. Aber einmal darf dieser Begriff der Passion dann schon nicht auf den äußeren und inneren Tod Christi in seinen letzten Stunden eingeschränkt werden, sondern alle analogen Leidensantecedentien desselben gehören unmittelbar dazu. Sodann ist auch unter diesem Gesichtspunkt die vollendete Gerechtigkeit des Leidenden unerläßliche Bedingung der Sühnkraft seines Leidens, also mittelbar durchaus dazu gehörig (1 Joh. 2, 2; 3, 5. 7.). Ueberhaupt aber ist nun diese objektiv rechtliche Beziehung als solche, wie gezeigt, nur das eine Moment im Gesammtwerke der Versöhnung, und für die andere, sittlich persönliche Seite desselben ist der vollkommene Gehorsam barmherziger Liebe von Seiten Jesu ein durchaus untrennbares Ganze (Röm. 5, 18. 19; Phil. 2, 7.), in welchem auch das Leiden seine unmittelbare Bedeutung und höchsten Werth hat, nur hier eben nicht als passio, sondern als actio, als That freier Selbstentäußerung der Liebe bis in den Tod. In der That war auch, geschichtlich betrachtet, im Leben des Herrn Beides, Thun und Leiden, wirklich durchaus Eines. All' sein Leiden war Thun, zwar nicht

der Form nach, denn es wurde ihm von Anderen angethan, aber dem Wesen nach, denn es konnte ihm nur angethan werden, weil er es sich, in ein für allemal freiestem Entschlusse, anthun lassen wollte (Joh. 18, 37; 19, 11.). Und ebenso war alles Thun für ihn Leiden, zwar nicht dem Wesen nach, denn des Vaters Willen heilig frei zu thun, war des Sohnes Freude und Speise (Joh. 12, 50; 4, 32.), aber der Form nach, denn inmitten der sündigen und fluchbeladenen Welt konnte er diesen Liebesgehorsam in keinem Augenblick, selbst nicht in den seligsten Momenten des Gnadespendens an die Armen und des Liebesverkehrs mit den Seinen, ja sogar des innersten Gebetsumganges mit dem Vater, vollziehen ohne irgend ein Moment des Leidens, eine Empfindung zum mindesten der Hemmung und Entbehrung. Daraus folgt, daß wir auch in der Lehrbestimmung beides, unbeschadet der vorher gemachten Unterscheidung, doch ungeschieden werden lassen müssen und ganz getrost mit der Schrift sowohl den Gehorsam in seiner Ganzheit, als den Leidenstod in seiner Besonderheit je nach Umständen als das Heilwirkende, Sühnestiftende, bezeichnen dürfen (cf. l. c. Röm. 5, 18 u. 19. mit V. 8. 9.). Die evangelisch kirchliche Dogmatik hat demnach im Wesentlichen vollkommen Recht, wenn nicht in der angeführten Formel nach ihrem damaligen Sinne, wonach satisfactio vicaria einseitig nur als rechtliche Strafleistung gedacht wurde — denn „Strafe“ war freilich die obed. activa dem Heiligen niemals — so doch eben in der Sache, dem tiefer und richtiger gefaßten Grundgedanken, und es ist durch ihre Zusammenfassung der beiden Seiten des heiligen Gehorsams Jesu jenes tiefere und lebendigere Verständniß des ganzen Versöhnungswerkes wenigstens angebahnt, welches wir nach der Schrift fordern mußten, und an welchem auch bei Anselm noch etwas fehlt [1]).

---

[1]) Einer besonderen Erwähnung bedarf hier noch diejenige ausgedehnte und specielle praktische Benutzung der »heiligen Menschheit Jesu«, welche auf Grunde mancher älteren evangelisch kirchlichen Vorgänge besonders Zinzendorf in der Brüdergemeine eingeführt hat. Sie steht einerseits und hauptsächlich in Beziehung zur Heiligung und ist da in vollstem Rechte und von hohem Werth, als die vollständige Ausführung und Anwendung des biblischen Begriffes von dem Vorbilde Christi, welchem die Seinen nachfolgen sollen. Gerade die möglichst specielle Durchführung dieses Verhältnisses, wie sie in der sog. Litaney zum Leben, Leiden und Sterben Jesu ihren Ausdruck findet, und den Chorideen in freierer Weise zu Grunde liegt, ist hier ebenso wahr als wirksam. Andererseits aber läßt es sich Zinzendorf nach dem Vorgang der älteren evangelischen Dichtung und Lehre auch nicht nehmen, die »Verdienstlichkeit« des gesammten irdischen Lebens Jesu für uns zu specialisiren, und bezieht damit das Verhältniß auch auf die Versöhnung. Nach unseren Resultaten ist nun auch dies insofern ganz berechtigt, als es eben nur die besondere Durchführung der Wahrheit ist, welche Paulus Röm. 5, 18. 19. ausspricht, und gerade in dieser Individualisirung eine praktisch lebendige Kraft liegt. Aber erstens muß dabei freilich der Begriff der Versöhnung, der verdienstlichen Stellvertretung ausdrücklich nicht in dem einseitig verengten Sinne einer Handlung oder Rechtsleistung genommen werden, durch welche ein Anderer von der letzteren befreit wird, denn sonst würde ja der vorher erwähnten Beziehung des Lebens Christi auf die Heiligung Sinn und Zweck vorweg geraubt und das Verdienst Jesu zum schnöden Ruhekissen des Fleisches. Vielmehr ist die Voraussetzung hier eben der tiefere Begriff der Sühne, wonach der Gottmensch durch sein heiliges Eingehen in alle menschlichen Zustände es uns

Hieran schließt sich die zweite Frage unmittelbar an, wiefern das Versöhnungswerk Christi mit seinem Tode vollendet ist, oder nicht? ob dasselbe auch vorwärts in den Erhöhungsstand Christi noch hineinreicht, oder nicht? Die Antwort ist die gleiche.

Fassen wir die objektiv rechtliche Seite, die expiatio oder Christi Opferthum, allein ins Auge, so ist dieses allerdings mit dem Tode ein wesentlich vollendetes. Aber erstens bedurfte es zunächst schon der siegreichen Auferstehung als irdischer Thatsache, um die göttliche Anerkennung des Sühnwerkes Christi, durch welche dasselbe erst rechtsgültig und heilkräftig wird, für den menschlichen Glauben, in subjektiver Beziehung, zu dokumentiren (Röm. 1, 4.). Daher der große Nachdruck, welchen die erste apostolische Verkündigung, aber auch Paulus in seiner Lehrentwickelung auf diese Thatsache der Auferstehung legt, so sehr gerade er sonst von Nichts wissen zu wollen erklärt, als vom Kreuze (1 Cor. 15, 1 ff. cap. 1. u. 2.). Nicht minder aber bedarf es ferner, wie der Auferstehung, so des ganzen daran hängenden himmlischen Erhöhungsstandes Christi zur objektiven Bekräftigung und Inkrafterhaltung seines Sühnwerkes vor Gott. Dessen ewige, immer erneute Gültigkeit und Lebendigkeit wird in der Schrift als eine Vertretung, eine priesterliche Fürbitte bezeichnet (Röm. 8, 34; 1 Joh. 2, 2; Hebr. 7, 25.), und kann unter keinem anschaulicheren und treffenderen Bilde gefaßt werden. Ja im Hebräerbriefe, welcher das Werk Christi am ausführlichsten auf das alttestamentlich vorbildliche Opfer und Priesterthum gründet, ist es vorzugsweise eben dieses Eingehen des Auferstandenen in das himmlische Heilige, das sieg- und segensreiche Hinzunahen des Heiligen zu Gott für die Sünder, worein die entscheidende Wirksamkeit gesetzt wird, theils auf Grunde jener alttestamentlich rituellen Verhältnisse und Anschauungen, theils weil jene sich hierin am unmittelbarsten praktisch für uns erschließt, die wir nun durch ihn zu Gott nahen und Gnade um Gnade nehmen.

Sonach kann, schon wenn wir die Sühne als bloß objektiv rechtlichen Vorgang ins Auge fassen, dem Erhöhungsstande nicht seine wesentliche mittelbare Bedeutung für das Werk der Versöhnung abgesprochen werden. Von der expiatio ist die intercessio unabtrennlich und zumal

»verdient«, d. h. selbstthätig zu Wege gebracht, Freiheit, d. h. Recht und Kraft objektiv erworben hat, in denselben Verhältnissen durch denselben Liebesgehorsam Gott heilig zu leben und zu dienen. Eben dies ist ganz eigentlich Zinzendorfs Sinn und Standpunkt. Sodann aber darf auch nicht vergessen werden, daß in dieser Beziehung auf die Versöhnung in der Sache allerdings nicht das unmittelbare Verhältniß zwischen den einzelnen Arten und Akten des Gehorsams Christi und den entsprechenden Aufgaben des unsrigen — hier als unerfüllten — obwaltet, welchem wir in Beziehung auf die Heiligung sein volles Recht zuerkannten. Werden auch hier diese speciellen Parallelen gezogen, wie Zinzendorf gern und vor Anderen thut, so kann dies nur im paränetisch praktischen Interesse als veranschaulichende Anwendung statuirt werden, kann aber nicht auf dogmatische Geltung Anspruch machen. Wie unsere Sündigkeit im Wesen und vor Gott eine ist, so auch Christi Heiligkeit und das Verhältniß beider zueinander in der Sühne ein principiell und thatsächlich einfaches.

der lebendige Opferbegriff verbindet mit der objektivrechtlichen Seite die sittlich persönliche, als die priesterliche Thätigkeit, auf das Allerengste. Und diese zweite, die sittlich persönliche Seite ist es dann, welche in ihrem Zusammenhang das ewige gottmenschliche Leben und Wirken Christi in der Herrlichkeit noch bestimmter auch unmittelbar fordert. Dies theils in Rücksicht auf ihn selbst, als Ehrenkrone des vollendeten Gerechten und thatsächlichen Ausdruck des väterlichen Wohlgefallens an demselben (Hebr. 2, 9. Phil. 2, 9.), theils in Rücksicht auf die Menschen, welchen er durch diesen seinen thatsächlichen Vorgang zum ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς s. σωτηρίας geworden ist (Act. 3, 15; Hebr. 2, 10; Joh. 14, 2; Eph. 2, 6. cf. 1, 22.), zum lebenskräftigen ewigen Träger ihrer Gnadengemeinschaft mit Gott, als zweiter Adam, welcher als Gottes- und Menschensohn nun das Haupt eines neuen Kindergeschlechtes ist, in welchem dasselbe seiner Einigung mit Gott genießt.

So beruht also Christi Versöhnungswerk nach seinem ganzen Umfange wesentlich mit darauf, daß er auch im Throne der Herrlichkeit noch immer das „geschlachtete Lamm" und der „ewige Hohepriester" zugleich ist (Apoc. 5, 6; Hebr. 5, 6; 6, 20.).

Wenn endlich drittens gefragt wird, ob die Geltung des Versöhnungswerkes Christi eine für die gesammte Menschheit allgemeine ist, so muß dies im Blick auf den göttlichen Rathschluß sowohl, als auf das Grundverhältniß des Sohnes zur ganzen Menschheit von der einen Seite durchaus bejaht werden, wie wir oben auch mit voller Zuversicht gethan haben (cf. § 37. 38.). Objektiv ist die ganze Menschheit durch Christi, des Gottmenschen, Sühne Gotte versöhnt, oder „Gott mit ihr", d. h. es ist nichts mehr vorhanden, was Gott von irgend einem Menschen trennen müßte oder könnte, der nicht seinerseits von ihm getrennt bleiben will (1 Joh. 2, 2; 2 Cor. 5, 19.). Es bedarf nur der bejahenden Ergreifung der Sühne von Seiten des Einzelnen durch persönliche Anerkennung seiner ganzen Verdammlichkeit vor Gott und entsprechende persönliche Aneignung des Verdienstes Christi, d. h. persönliche Anerkennung des eigenen Gnadenstandes allein kraft der Lebenseinheit des Glaubens mit dem Versöhner (Röm. 8, 1 ꝛc. 1 Joh. 5, 12.). Aber weil nun dieses subjektive Moment auf Seiten des Menschen, wenn die Versöhnung wirklich eine beiderseitige, auch für diese Person vollendete und gültige sein soll, nicht fehlen darf, so ist rücksichtlich der einzelnen Glieder der Menschheit, also in dieser subjektiven Beziehung, die Geltung des vollzogenen Versöhnungswerkes auf der anderen Seite allerdings nur eine real-potentielle, ethisch bedingte. Sonst würde dasjenige sittlich persönliche, frei ethische Moment, welches, wie wir sahen, den Versöhner erst zu dem macht, was er ist und sein soll, auf Seiten der Versöhnten fehlen und damit das Versöhnungswerk doch schließlich wieder aus dem heilig gottesbildlichen und allein gottwohlgefälligen ethischen Gebiete heraus in dasjenige bloß sachlicher, naturhafter Verhältnisse zurückgedrängt werden. Damit aber wäre seine

ganze organisch ethische Herrlichkeit und Lebendigkeit in den Tod eines magischen Mechanismus verkehrt.

Vielmehr ist hier der Punkt, an welchem mit innerer Nothwendigkeit nun der Inhalt der folgenden Abtheilung, die Lehre von der persönlichen Aneignung des Heils, einzusetzen haben wird.

---

§ 48.

Das königliche Amt Christi.

Das königliche Amt Christi hat seine hauptsächliche Offenbarung in dem Stande der Erhöhung, in welchem er kraft der vom Vater empfangenen Herrscherallmacht seine Gemeine durch Wort, That und Geist allgenugsam im Ganzen und Einzelnen regiert und leitet, in unmittelbarer Lebenseinheit mit ihr, wie das Haupt mit dem Leibe; aber auch die Welt, in Geschichte und Natur, ist ihm in Folge seiner Wesenseinheit mit dem Vater und zum Zwecke der Vollendung des Gottesreiches in jeder Beziehung unterworfen als dem siegreichen König.

Wir haben es bereits ausgesprochen, daß das Königthum Christi auch schon während seiner Erniedrigung innerlich vorhanden und wirksam ist, aber in die äußere Erscheinung konnte und durfte es damals noch nicht treten (Joh. 18, 37.). Dies geschieht dagegen, obgleich es auch hier für jetzt nur noch dem Glaubensauge erkennbar ist (Col. 3, 3.), objektiv in voller Realität mit dem Eintritt des Erhöheten in die göttliche Thronesgemeinschaft des Vaters. Mit königlicher Allmacht (Matth. 28, 18; Eph. 1, 22.) waltet er von da an als Beherrscher der ganzen geschaffenen Welt, zunächst der Menschheit und ihrer Geschichte, indem er das Gottesreich auf Erden gründet vermittelst der Sendung des Pfingstgeistes, in welchem er selbst seiner Gemeine unmittelbar gegenwärtig ist; indem er dasselbe während seiner irdischen Entwickelungszeit vermittelst desselben Geistes trägt, erhält und leitet; endlich indem er es am Schlusse dieses Weltlaufes durch Auferweckung, Gericht und Verklärung in demselben Geiste vollendet und in den ewigen Bestand der Herrlichkeit siegreich einführt. Alle diese Punkte finden in den folgenden Abtheilungen, in der Lehre von der individuellen Aneignung des Heils, von der Kirche und von den letzten Dingen, ihre weitere Ausführung in Ansehung des objektiven Inhaltes der Thätigkeit Christi nach den verschiedenen Beziehungen. Wollen wir diesen speciellen Bestimmungen hier nicht vorgreifen, so haben wir hier nur in der Kürze die gegenwärtige Stellung Christi und seiner königlichen Wirksamkeit in allgemeiner Hinsicht zu erörtern.

Gewiß ist, daß der Herr sich selbst als der Auferstandene Allmacht beilegt, und dieselbe ihm von den Aposteln zugeschrieben wird. Dieselbe ist, wie dies nach dem Grundverhältnisse des Sohnes und zunächst des Gottmenschen zum Vater nicht anders sein kann, nach denselben Zeugnissen eine von dem letzteren ihm gegebene, aber eine ihm nun eben auch im vollen Umfange gegebene. Allerdings ist sie ihm zunächst nur zum Zwecke der Aufrichtung und Vollendung seines Gnadenreiches, d. h. der Beseligung der Menschen, gegeben, und findet in diesem engeren Gebiete des gegründeten Reiches, der gepflanzten und gepflegten Kirche, der Gemeine der Gläubigen, ihre vollständigste Geltung, weil sie hier auf der allgegenwärtig lebendigsten Immanenz des Hauptes in den Gliedern, des Hausherrn im Hause, des Königs im Reiche, vermittelst des heiligen Geistes ruht, welcher in und bei den Seinigen wohnt und waltet. Ihnen ist er, wie als Heiland Allen der Unentbehrliche, so als König, Hirt oder Herr auch der Allgenugsame, in dessen Hand die Einzelnen wie die Gesammtheit das eigene Ergehen und die Führung seiner und ihrer Sache durch Kampf zum Siege in kindlich getrostem Liebesgehorsam des Glaubens ruhen lassen können und dessen Winken sie im Inneren und Aeußeren kindlich willenlos und doch mit höchster männlicher Freiheit folgen. Dies in besonders allseitiger und männlicher Weise, extensiv und intensiv möglichst vollständig thun zu können, und zwar nicht bloß die Einzelnen für ihre Person, sondern auch als Gesammtheit, das ist ein Gnadenrecht, dessen die Brüdergemeine an ihrem Theile sich in Demuth und Dankbarkeit freut. Was der evangelischen Kirche als Gesammtheit in dieser Beziehung so noch nicht möglich geworden ist, ist ihr als Gemeine, vermittelst der Glaubenserfahrungen ihres 16. September und 13. November 1741, durch Gottes Gnade in höherem Maße zu Theil geworden. An und für sich aber ist es durchaus nichts Besonderes und kann es nach neutestamentlichem Grundprincip nicht sein, sondern wie sich erfahrungsgemäß zu allen Zeiten alle rechten Christen dies Vorrecht für ihre Person nicht haben nehmen lassen, die volle Tiefe und Weite des Gnadenregimentes Christi, ihres prophetisch-priesterlichen Königs im Glauben zu genießen, so gehört dies Verhältniß dem Begriffe nach seiner gesammten „heiligen allgemeinen christlichen Kirche". Mag daher auch die lebendige Aneignung desselben zu den verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Kreisen eine mehr oder minder intensive sein, so verwaltet Christus doch allenthalben in der Kirche dies sein Königsregiment über die Seinen in einer dreifachen und doch einheitlichen Weise, nämlich auf Grunde der in seinem Worte von ihm als Gesetzgeber festgestellten Grundzüge für die Gestaltung seines Reiches, sowie der Gottesleitung aller Umstände nach seinem Willen und Zwecke, wesentlich und entscheidend durch seinen Geist. Durch diesen den Seinen gegenwärtig und inwohnend, verklärt er ihnen je nach Umständen und Bedürfniß beides, das Wort und die Thatsachen, so daß sie seinen Willen zu erkennen vermögen und giebt ihnen dabei, wo nöthig, auch über diese allgemeinen und objektiven Anweisungen hinaus die allerspeciellsten Winke in Betreff

der besonderen Fragen über Zeit und Ort, Personen und Sachen. Die „Salbung“ lehrt sie Alles, dessen sie bedürfen auf subjektiv lebendigem und freiem und doch, weil er es ist, welcher darin redet, innerlich durchaus objektivem und sicherem, von dem eigenen Meinen und Denken unterscheidbarem Wege [1]).

So leitet der Herr auf wahrhaft gottmenschliche, mannigfaltige und doch einige, ebenso feste als freie Weise sein Reich im Ganzen und Einzelnen. Diese Christokratie des neuen Bundes ist die pneumatische Plerosis der beschränkten und äußerlichen Theokratie des alten. Obwohl es beidemal derselbe Gott, der Vater durch den Sohn ist, welcher das Regiment führt, so geschieht dies, abgesehn davon, daß der Sohn nun in seiner göttlichen Königsherrlichkeit offenbar ist, und sein Reich ein allumfassendes, doch hier in unendlich vollkommenerer und lebensvollerer Weise durch den heiligen Geist, als das gottmenschliche Lebensprincip des neuen Bundes. Und weil es ein Reich des Geistes, das Himmelreich der Gnade und der Wahrheit ist, in welchem Christus hier waltet, so ist dabei jedenfalls für diesen Aeon alle äußere, mechanische Gewaltübung ausgeschlossen. Diese tritt im vollen Sinne, als die absolute Strafe, nur für diejenigen ein, welche die Gnade und Wahrheit schon endgültig verworfen, in der absoluten Sünde den Geist geschmäht und verschmäht haben. Was der Herr sonst Analoges an äußeren (relativen) Strafleiden verhängt, ist noch immer seiner Absicht nach wesentlich Zucht der Gnade zum Heil oder der Wahrheit zur Gnade, Sprache des Geistes zum Geiste, wenn auch nicht mehr die unmittelbare.

Sein Reich und dessen Verwaltung und Verbreitung hat an und für sich kein anderes Ziel, als das, die Herzen ihm unterthan zu machen, und Freiwilligkeit, ethische Selbstbestimmung ist daher die Grundbedingung des Eintritts oder doch des Verbleibens in seiner Reichsgemeinschaft wie in seinem Dienste und zumal des Segens in beiderlei Hinsicht. Christus ist König im Geiste und in der Wahrheit in diesem Reiche der Gnade (2 Cor. 3, 18; Joh. 18, 37.). Was in der irdischen Erscheinung desselben dieser Grundidee Fremdes, Zwanggesetzliches sich anhängt und einmischt, ist entweder überhaupt nicht aus Gott (Gal. 5, 1; 4. 17.) oder gehört doch nur zu den στοιχείοις τῆς ἀρχῆς (Hebr. 5, 12; 6, 1.), welche im pädagogischen Sinne, um der Schwachheit willen für die Zeit, unter der Geduld bestehen müssen (vergl. § 11 und 65 ff.).

Nun steht aber dieses Gottesreich hienieden inmitten der gesammtheitlichen Entwickelung der Menschheit, auf demselben Boden der irdischen Natur und im Zusammenhang der irdischen Geschichte, ist dieser lebendig eingegliedert, und darum dürfen wir, wie oben angedeutet, Christi königliches Walten doch nicht auf diesen engeren Kreis beschränken. Die Vollendung des Gottesreiches ist ja das letzte Ziel der ganzen Weltentwicke-

---

[1]) Das Nähere hierüber siehe später § 59.

lung, welchem alle Momente derselben in näherer oder fernerer Weise dienen müssen, also kann und darf auch Nichts in Natur und Geschichte von dem Bereiche der allmächtigen Königsleitung Christi ausgeschlossen werden, soll anders dieselbe zum freien Vollzuge und zum endlichen Ziele gelangen. Er beherrscht vielmehr und leitet, wenn gleich unerkannt, als Herr aller Herren und Könige aller Könige (Apoc. 17, 14; 19, 16.) mit souveräner Gewalt auch Diejenigen, welche nicht sein sind und sein wollen, zum Besten Derer, welche es sind oder noch werden sollen; Christus ist somit König auch im Reiche der Natur (regnum naturae), eben weil er es in dem der Gnade ist und immer siegreicher bis zum Ende werden soll. Dies muß uns im allgemeinen Sinne und in der wesentlichen praktischen Beziehung durchaus fest stehn nach den unmittelbaren Zeugnissen der Schrift sowohl, wie im Zusammenhang der gesammten übrigen christologischen und theologisch-trinitarischen Lehren. Denn es ist hier durch die Erlösung Christi eben im Wesentlichen wieder dasjenige Verhältniß eingetreten, welches vor der Menschwerdung für den Logos bestand, und von einer Verletzung des monotheistischen Kanons durch dieses Königthum Christi kann selbstverständlich sowenig jetzt die Rede sein, als damals. Denn wenn gleich nun sein Name laut genannt und anbetend bekannt neben dem des Vaters steht (1 Cor. 8, 6; Phil. 2, 9 ꝛc.), was damals nicht der Fall war, so übt er seine Herrschaft doch nur zur Ehre des Vaters und, wie er sie von diesem dazu empfangen hat, auch nur in der durchgängigen Gemeinschaft mit ihm, welche Beide nun einmal grundwesentlich und unlöslich verbindet. Nur für die genauere theologische Fassung dieses Verhältnisses von der Erlösung Christi an bis zur Uebergabe des vollendeten Reiches an den Vater, welche Paulus 1 Cor. 15, 28 als letzten Gesichtspunkt der zeitlichen Entwickelung hinstellt, wird im Anschluß an die § 44 über den Erhöhungsstand Christi während dieser Periode gemachten Bemerkungen gefragt werden müssen, ob hier nicht doch noch zu unterscheiden sei, zwischen der göttlichen Königsherrschaft des Sohnes jetzt und darnach, beziehungsweise also auch vorher, ehe er überhaupt Mensch wurde? Die Anschauung, auf welche wir dann geführt werden, ist diese, daß das vorgeschichtliche und das dereinstige nachgeschichtliche Walten des λογὸς υἱός darin einander gleichen, daß derselbe im strengen Sinne der Allvermittler ist zwischen dem Vater und der Welt, im Reiche des Geistes wie der Natur, nur mit dem großen Unterschiede, daß dasselbe vor der Menschwerdung, als dem Anfangspunkt der „Geschichte" des Gottmenschen, ein den Menschen in seiner hypostatischen Besonderheit unbekanntes war, und ein, in Folge des Sündenfalles, im Reiche der Geister stets gehemmtes, während es nach der vollendeten Aufrichtung und Durchführung seines Reiches ein erkanntes und ungehemmtes, ein ethisch und metaphysisch allvermittelndes lichtes und freies Sein des Hauptes in den Gliedern, ein Alles sein Christi — und durch ihn des Vaters — in Allen sein wird. In der dazwischen liegenden Periode dagegen, zunächst von der Erhöhung oder der Gründung des Reiches an bis zu dessen

Vollendung, wird ebenso, wie Christi Königthum nur innerhalb der Grenzen seines Reiches ein erkanntes und ungehemmtes ist, sein Walten über diese hinaus überhaupt nicht als ein unmittelbar immanentes zu denken sein. Die metaphysische Allseitigkeit und Innigkeit desselben ist vielmehr bedingt durch die ethische Stellung der verschiedenen Gebiete zu ihm und seinem Reiche, und während er innerhalb des letzteren bereits allenthalben den Vater frei vermittelt, findet danach außerhalb desselben vielmehr in ähnlicher Weise, wie wir es während seines irdischen Wandels denken müssen, noch immer eine Vermittelung seiner Wirksamkeit durch den Vater und dessen ursprünglich gotthafte Thätigkeit statt. Der Vater „legt dem Sohne alle seine Feinde — im zeitlichen Fortschritte — zu Füßen" (Ps. 110.). Das „Reich der Natur" geht dem gottmenschlichen Könige dadurch, wesentlich betrachtet und daher auch für den praktischen Glaubensblick, durchaus nicht verloren, denn er bekommt es stufenweise immer mehr, und in diesem fortgehenden Siegeskampfe fehlt ihm, eben weil der Vater ihn zum siegreichen Könige eingesetzt hat, wo er ihrer bedarf, die göttliche Allmacht nie und nirgends. Aber deren absoluter unmittelbarer Besitz tritt doch dann erst ein, wenn das Reich der Gnade und das Reich der Natur im geistleiblichen Reiche der Herrlichkeit dereinst ihre vollendende Einigung finden werden.

Allein wie wir früher schon gesagt, müssen wir auch hier wieder dessen eingedenk bleiben, daß diese näheren Unterscheidungen in Betreff der Beschaffenheit des jetzigen Königswaltens Christi immer nur hypothetische Theologumena sind und dies umsomehr, weil die Schriftzeugnisse darüber nach ihrem nächsten Wortlaute dem Erhöheten so rund und voll ein allumfassendes gotthaftes Sein und Wirken zuschreiben.

Gotha. — Druck von Emil Kramer.

In gleichem Verlage erschien folgende

Sammlung historischer, kritischer und exegetischer Commentare zu Schriften des alten und neuen Testaments.

A. Altes Testament.

	Thlr.	Sgr.
Riehm, Dr. Ed., Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. gr. 8. geh.	—	20
Hupfeld, Dr. H., Die Psalmen, übersetzt und ausgelegt. gr. 8. 4 Bde.	8	—
Psalmen, Die, aus dem Hebräischen übersetzt und erläutert von M. H. Stuhlmann. gr. 8.	2	—
Umbreit, Dr. Fr. W. C., Christliche Erbauung aus dem Psalter oder Uebersetzung und praktische Erklärung auserlesener Psalmen. 2. Aufl. gr. 8.	—	24
— Was bleibt? Zeitgemäße Betrachtungen des Königs und Prediger Salomo über die Eitelkeit aller Dinge. Uebersetzt, erklärt und in ihrem wohlgeschlossenen Zusammenhange entwickelt. 12.	—	12
Hävernick, H. A. Chr., Commentar über das Buch Daniel. gr. 8.	3	—
— Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel. gr. 8.	—	17½
Ortenberg, Dr. J. v., Die Bestandtheile des Buches Sacharja. gr. 8.	—	16
Simson, Dr. Aug., Der Prophet Hosea. Uebersetzt und erklärt. gr. 8.	2	4
Tholuck, Dr. Aug., Die Propheten und ihre Weissagungen. 2. Aufl. gr. 8.	1	6
Umbreit, Dr. Fr. W. C., praktischer Commentar über die Propheten des alten Bundes. Mit exegetischen und kritischen Anmerkungen. 4 Bände. gr. 8. cplt.	7	21
Einzeln: I. Band: Jesaias. 2. Auflage	2	12
II. „ Jeremias	1	12½
III. „ Hesekiel	1	10
IV.1.1. „ Hosea, Joel, Amos Obadja	1	—
IV.1.2. „ Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja	—	21
IV.II. „ Haggai, Sacharja, Maleachi	—	25½

B. Neues Testament.

Richter, E., Praktische Erklärung der schwierigen Stellen der Sonn- und Festtags-Pericopen. gr. 8. 2 Theile. 1r Theil: die Evangelien. 2r Theil: die Episteln	2	—
Wieseler, Dr. Karl, Chronologische Synose der vier Evangelien. Ein Beitrag zur Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit. gr. 8.	2	20
Tholuck, Dr. Aug., Philologisch-theologische Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matthäus, zugleich ein Beitrag zur Begründung einer rein biblischen Glaubens- und Sittenlehre. 4. Aufl. gr. 8.	2	12
— Commentar zu dem Evangelium Johannes. 7. Aufl. gr. 8.	2	—
Lekebusch, Ed., Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte. 8.	2	—

Evangelische Glaubenslehre.

Evangelische Glaubenslehre

nach

Schrift und Erfahrung

von

Hermann Plitt.

In Christo Jesu gilt allein der Glaube, der durch die Liebe wirksam ist. Gal. 5, 6.

Auf daß sie Alle eines seien, gleichwie Du Vater in mir und ich in Dir, daß auch sie in uns eines seien. Joh. 17, 21.

Zweiter Band.

Gotha.
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1864.

Vorwort.

Der vorliegende zweite Band dieser Glaubenslehre folgt dem im vergangenen Herbst erschienenen ersten so bald, daß der Verfasser keine Gelegenheit bekommen hat, in Bezug auf Urtheile, welche über den letzteren etwa ausgesprochen worden wären, hier Etwas zu erwidern. Dagegen sei es mir erlaubt, dem geneigten Leser in Betreff des Inhaltes dieses zweiten Bandes einige Worte an das Herz zu legen.

Der erste Band enthielt, abgesehen von der Einleitung und der Lehre von der Sünde, mehr solche Gegenstände, welche die theologische Erörterung in das spekulative Gebiet hineinführen. Bei diesen ist eine Mannigfaltigkeit verschiedener Auffassungen am meisten unvermeidlich, der theologische Dissensus in diesem oder jenem Punkte pflegt darum hier auch von Solchen, die sonst eine sehr scharfe Weise des Urtheils haben, verhältnißmäßig ruhiger behandelt zu werden, und jedenfalls greifen diese Gegenstände nicht so unmittelbar in das praktische und kirchliche Leben ein, daß der wissenschaftliche Streit so leicht von weiter reichenden Folgen wäre.

Anders aber stehen die Dinge bei dem Inhalte dieses zweiten Bandes, der Lehre von der Heilsaneignung, von der Kirche und den Gnadenmitteln, von den letzten Dingen. Dies sind Gegenstände, um welche sich in den verschiedenen Kreisen und Richtungen ein vielseitiger Kampf nicht nur der wissenschaftlichen Theologie, sondern auch des praktischen christlichen und kirchlichen Lebens theils schon von langer Zeit her bewegt hat, theils eben jetzt bewegt.

Ich darf hoffen, daß der unbefangene und einsichtige Leser, sein Standpunkt mag sonst sein, welcher er will, der gegebenen Lehrdarstellung wenigstens die Anerkennung nicht versagen wird, daß sie, sowohl im Verhältniß der hier in Rede stehenden Lehrstücke unter sich, als im Verhältniß dieses zweiten Bandes zu den grundlegenden Erörterungen des ersten, eine in sich selbst einheitliche, dem Allem zu Grunde liegenden Princip getreue ist. Die Fundamentalidee der ethischen Persönlichkeit, wie sie aus dem biblischen Zeugniß von dem θεὸς πνεῦμα ἀγάπη erwächst, durch das gleichlautende Zeugniß dieses Gottes im menschlichen Gewissen sowohl, als im christlichen Glaubensbewußtsein ihre Bekräftigung empfängt, und nun, diesem ihrem Ursprung im Gottesbegriffe zufolge, das gesammte Lehrganze trägt und in seinen einzelnen Gestaltungen bestimmt, wird sich, daran zweifle ich nicht, an allen Punkten als das leitende Princip wiedererkennen lassen. Daran dürfte ich mir in rein wissenschaftlich theologischer Hinsicht genügen lassen und würde, wenn mir in dieser Hinsicht an der einen oder anderen Stelle ein Fehler nachgewiesen werden sollte, dies mit dem größten Danke anerkennen und nach Kräften zur Vollendung des Ganzen aus seinem eigenen Princip heraus zu verwerthen suchen.

Aber eine Darstellung der evangelischen Glaubenslehre hat, wenn sie auch nach Anlaß und Form zunächst dem wissenschaftlichen Gebiete angehört, doch zugleich auch einen weiteren Bezug auf das Leben. Wie sie, soll sie anders die rechte sein, aus dem Leben, aus der Schrift und aus der Erfahrung, geboren sein muß, so will und soll sie auch an ihrem Theile dazu dienen, das Leben mit dem Lichte der Gotteswahrheit immer weiter zu durchklären und dadurch zu fördern. Allein eben damit tritt sie auch aus dem stillen Kreise der Schule und ihrer friedlichen Erörterungen hinaus in den Kampf des Lebens, welcher auch in der christlichen Gemeine nicht schweigt, ja hier leider oft mit um so größerer Heftigkeit und blinder Leidenschaft geführt wird, weil der Gegenstand des Streites ein so hoher ist und unser Begreifen vielfach übersteigt. Das Unverstandene und das, worüber man mit sich selbst noch mehr oder weniger im Kampfe liegt, pflegt ja unter den Menschen überhaupt immer am meisten mit einer Erregung behandelt zu werden, welche ihrer Natur nach nicht das Zeichen der Stärke, sondern vielmehr der Schwäche ist.

Da ist es nun mein inniges Anliegen, daß die offene Darlegung meiner Glaubensüberzeugungen weder innerhalb, noch außerhalb des Kreises der Brüdergemeine der Anlaß werden möge zu einer unheilvollen Vermehrung dieses Geistes der Spaltung und der Widrigkeit. Zu klar und nachdrücklich sagt uns der Apostel Paulus, dem doch Niemand „Verschwommenheit und Zerflossenheit" wird Schuld geben wollen, wie man sie dem Johannes mitunter — und noch öfter der Brüderunität — nachsagt, zu klar bezeugt jener Entschiedenste der Entschiedenen, daß Solches nicht aus dem Geiste, sondern aus dem Fleische stammt (1 Cor. 1—3.), als daß nicht jedes wahre Christenherz den heißen Wunsch haben sollte, diesem Verderben nicht Nahrung zu geben, sondern ihm vielmehr steuern zu helfen.

Mit guter Zuversicht kann ich auch sagen, und der unbefangene Beurtheiler wird es nicht Lügen strafen, daß meine Lehrdarstellung ihrem ganzen Inhalt und Ton nach, weil sie allenthalben das Wesen, das Centrum der Gotteswahrheit, die Seele der kirchlichen Lehrbildungen, das Herz des Erfahrungslebens zu finden trachtet, an und für sich, so sehr sie nach Deutlichkeit und Bestimmtheit strebt, wo diese hingehören, doch wesentlich irenischer Natur ist. Aber die Erfahrung lehrt eben leider, daß gerade ein solcher Standpunkt, von dem man, vulgär betrachtet, oft sagen hört, „er wolle es *Allen* recht machen," schließlich vielmehr es *Keinem* recht macht, und darum, je weniger er es will, thatsächlich desto mehr Widerspruch von allen Seiten findet.

In allen den Lehrstücken, welche den Inhalt dieses Bandes bilden, kann ich an der Hand des oben bezeichneten Grundprincips aus Schrift und Erfahrung keinen anderen Weg suchen, als den, welcher nach Rechts und nach Links die Extreme meidet und bekämpft. Es handelt sich hier um die richtige Fassung des Begriffes der ethischen Persönlichkeit in Bezug auf das Geschöpf, den Menschen, und zwar den Menschen als sündigen, in Christo aber wieder zur ursprünglichen Gottesbildlichkeit erneuerten. Der Begriff des Geschöpfes, des Menschen als sinnlich geistigen Wesens, nöthigt da allenthalben zur Geltendmachung der Abhängigkeit, Bedingtheit, Begrenztheit des menschlichen Wesens und Lebens. Der Begriff der ethischen Persönlichkeit fordert ebenso die Behauptung der Freiheit, Verantwortlichkeit, Fähigkeit zu überendlicher Vollendung in Gott. Damit ist der Weg klar und scharf vorgezeichnet. Nichts Gutes im Menschen außer von Gott,

durch Gott, für Gott, aber auch Nichts ohne die menschliche Freiheit. Naturartige Gegebenheiten, Anfänge, Grundlagen, aber keine entscheidende Erneuerung und Vollendung ohne freie persönliche Selbstentscheidung in Christo. Unvollkommene und noch unreine Anfangsgestalt im Diesseits der Sichtbarkeit, aber intensiv und extensiv vollendete, freie Ausgestaltung im Jenseits der geistigen und ewigen Welt. Einen anderen Weg kann ich nicht gehen. Aber wenn mich derselbe nun zwischen Quietismus und Methodismus, Staatskirchenthum und Freikirchenthum, Sakramentsüberspannung und Sakramentsverkümmerung, Antichiliasmus und Hyperchiliasmus mitten hindurch führt, so werden schon die eben gegebenen kurzen Züge einem Jeden, der mit den gegenwärtigen theologischen und kirchlichen Partheiströmungen einigermaßen bekannt ist, genugsam sagen, daß ich es allerdings Keinem ganz „recht machen" kann, der nur in einem scharfen Hüben oder Drüben seinen Standpunkt nehmen zu können glaubt.

Das sei denn Gott befohlen. Denn danach begehre ich auch in Wahrheit nicht. Wer „nach Schrift und Erfahrung" zu reden sich vorgesetzt hat, der muß zwar in Bezug auf das Verständniß dieses doppelten Zeugnisses, namentlich aber rücksichtlich des zweiten einen breiten Boden des Glaubensbewußtseins der Gemeine unter den Füßen haben. Denn der Einzelne als solcher vermag nichts. „Mit allen Heiligen" sollen und können wir allein die Tiefen der Gotteswahrheit in Christo erforschen. Aber ein Solcher kann und darf eben so gewiß doch auch das eigene Verständniß der heiligen Schrift und die eigene persönliche Erfahrung nicht missen wollen, oder ungefragt an irgend eine menschliche Autorität als solche hingeben. Und wer auf diesem Grunde des eigenen Glaubenslebens aus der heiligen Schrift sein Zeugniß thut, der redet, was er redet, dem Herrn. „Wenn ich Menschen noch gefallen wollte, so wäre ich Christi Knecht nicht." Darum heißt es auch bei ihm, er sei noch so gering und klein unter den Heeren Gottes, im letzten Grunde und am entscheidenden Punkte immer: Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Amen.

Aber ebenso gewiß muß sich damit wiederum auch die Bitte an jeden Bruder im Herrn verbinden, daß er, auch wo er nach dem gleichen Gesetze Christi, nach *seinem* Verstande am Geheimnisse Christi, anders urtheilen zu müssen glaubt, das von einem Anderen abgelegte Zeugniß, *unbeschadet der vollen Freiheit brüder-*

licher Kritik des Geistes, gleichwohl nicht zum Anlaß fleischlicher Entzweiung und Zertrennung werden lasse, indem er es ohne die Liebe, und darum auch ohne den Geist, in selbstischem, persönlichem oder Parthei-Interesse bekämpft. Dies ist denn auch, nicht um meiner Person willen, sondern um der Sache Gottes willen, meine herzliche und angelegentliche Bitte an einen jeden dissentirenden Bruder. Die apostolische Vorschrift lautet: „Die Weissager lasset reden, zween oder drei, und die Anderen lasset richten". Aber ebenso auch: „Den Geist dämpfet nicht, die Weissagung verachtet nicht. Prüfet aber Alles, und das Gute behaltet". Das Andere mag vergehen.

Zum Schluß aber sei einem Jeden, er stehe wie er wolle, wenigstens die unfehlbare Wahrheit mit allem Nachdruck und mit der göttlichen Geistesgewißheit im Glauben bezeugt, daß der Herr seine Kirche insonderheit zu dieser unserer Zeit keinen anderen Weg führen kann und will und wird, als den Weg des gegenseitigen Verständnisses und gemeinsamen Wachsens an Ihm, der das Haupt ist, wie im Leben, so im Erkennen, auch in der wissenschaftlichen Erkenntniß der Glaubenswahrheit, „auf daß wir Alle hinankommen zur Einigkeit im Glauben und in der Erkenntniß des Sohnes Gottes — der von Anfang ist, das A und das O — und ein erwachsener Mann werden nach dem Maße der Reife und Fülle Christi, aus welchem der ganze Leib, durch Gelenke und Fugen zusammengefügt, vermittelst gegenseitiger Handreichung nach dem Maße eines jeden einzelnen Gliedes, sein selbst Wachsthum vollzieht zur Erbauung in der Liebe".

Das schließt nicht in sich, daß die verschiedenen Tropen der Lehre in eine uniforme Dogmatik nach menschlichem Zuschnitt aufgehoben werden sollten. Sie werden vielmehr bleiben, so lange der Glaube und die Hoffnung des Vollkommenen noch harren, denn „unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk. Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören. Wir sehen jetzt im Spiegel, im Räthselworte, dann aber von Angesicht zu Angesicht". Aber die Gegensätze und Spaltungen, unter welchen der Geist eben so sehr leidet, als die Liebe, werden und müssen durch gegenseitiges Verständniß auf Grunde des Einen Centrums der Wahrheit Gottes in Christo immer mehr verklärt, neugeboren werden zu organischen Unterschieden in der Einigkeit, zu

mannigfaltigen Offenbarungsformen der Wahrheit, in deren friedereichem, aber lebensvollem, heiligem Wettstreit der Geist und die Liebe gleichermaßen dem Vollendungsziele zureifen.

Wenn je, so ist für unsere Tage die Zeit vorüber, wo, nach der Weise des alten Bundes, Gottes Reich und Gottes Wahrheit auf dem Wege der äußeren Sonderung und Schranke erhalten und gebaut werden müßte. Wenn je, so zeigt der Herr uns gegenwärtig durch die That, durch das Leben, daß sein Evangelium die Gnade und die Wahrheit für die ganze Menschheit ist, und darum auch die ganze Menschheit ihre gemeinsame Aufgabe an demselben hat im Leben und Erkennen. Wer es jetzt nicht versteht, der wird es nie verstehen, daß es keine andere Aufgabe gibt für das erfüllte Gottesreich auf Erden, den höchsten gottmenschlichen Lebensorganismus, dessen niederen Typus der Apostel uns im menschlichen Leibe vor Augen stellt, als diese, seinem innersten Wesen allein entsprechende organische Durchbildung in Ethik und Gnosis auf dem gleichen Grunde des Glaubens.

Nur das Gefühl heiliger Pflicht, dieser großen Wahrheit, auf welche die Geschichte und der gegenwärtige Zustand der Theologie und der Kirche, des Reiches Gottes und der Menschheit, uns von allen Seiten tausendstimmig hinweiset, auch an meinem geringen Theil zum Ausdruck helfen zu müssen, hat mich veranlaßt, in dieser evangelischen Glaubenslehre „nach Schrift und Erfahrung“ das kirchlich-symbolische Element, auch abgesehen von den sonderkirchlich-confessionellen Punkten, mit einer größeren Freiheit des Urtheils zu behandeln, als an sich für meinen Standpunkt innerlich nothwendig und, bei leichter Modification der Ausdrucksweise, auch unschwer möglich gewesen sein würde. Ich bin der tiefen und festen Ueberzeugung, daß das vorher bezeichnete Ziel der kirchlichen und theologischen Gesammtentwickelung nicht erreicht, die Aufgabe unserer Zeit nicht gelöst werden kann, wenn nicht gerade auch Diejenigen, welche von ganzem Herzen und im lebendigen Glauben mit dem Wesen und Grunde der ächten allgemein christlichen und evangelisch-kirchlichen Lehrtradition sich Eines wissen, zugleich, und eben gerade deshalb, weil sie so stehen, sich offen und thatsächlich dazu bekennen, daß jenes ehrwürdige Erbe der Väter, auf deren Schultern wir Alle stehen, doch noch nicht die ganze Wahrheit ist, daß es noch einer Fortbildung, also auch bestimmter Modificationen nach Schrift und Geist bedarf. Wenn wir das Ziel erreichen wollen, dürfen wir nicht meinen, es schon erreicht

zu haben, wenn wir Leben haben wollen, dürfen wir auch die Entwickelung nicht verschmähen, jede organische Entwickelung aber, so tief positiv sie ihrem Grunde, Wesen und Ziele nach ist, muß immer im Aeußeren und Einzelnen zugleich auch negativ sein.

Ich achte und schätze die treue Pietät, welche diesem Princip nicht die Ehre zu geben wagt, weil sie, wo sie die ächte ist, auf der Demuth ruht, aber ich kann nicht glauben, daß sie dasjenige ist, was unsere Zeit eigentlich bedarf. Denn erstlich sehen wir wie auf politischem, so auf kirchlichem Gebiete — und Beides oft nur zu eng verbunden! — schon geraume Zeit eine andere, mechanische Art des Traditionalismus ihr Banner aufrichten, welche gerades Weges zur ethischen und theoretischen Unwahrhaftigkeit führt, einen reaktionären Stabilismus, dem der Apostel Paulus, welcher sonst so milde und schonend zu sein wußte, durch sein Zeugniß in Wort und That auf dem ersten Apostelconcil zu Jerusalem bereits das Urtheil gesprochen hat. (Act. 15; Gal. 2.)

Andrerseits aber sehen wir gerade in neuester Zeit, wie im Gegensatze dagegen Ungläubige, Halbgläubige und selbst Gläubige sich anschicken, auch das lautere Gut des kirchlichen und biblischen Wahrheitsschatzes an die glaubenslosen Massen preiszugeben, in der nichtigen Hoffnung, diese als solche dadurch für Christum zu gewinnen. Dem hat nicht nur unser Herr mit seinem Zeugniß von der „kleinen Heerde, welcher das Reich beschieden ist", sondern auch der Apostel Paulus das Urtheil gesprochen durch das, was er über das Schicksal des Wortes vom Kreuz bei den Menschen aus eigener reicher Erfahrung bekennt (1 Cor. 1.).

Da ist nun wol kein anderer Weg zum Ziele möglich, als der, daß gerade Diejenigen, welche wissen, was sie an dem Worte Gottes, an der Kirche, und deren Reformation haben, auch frei bekennen, was den beiden letzteren, im Lichte des ersteren angesehen, noch gebricht, und so, nach beiden Seiten hin kämpfend, mit unbestochener Aufrichtigkeit und Entschiedenheit sicher und fest den Streiterpfad gehen. Nur so kann immer klarer und gewisser das ewige Urgestein der Wahrheit, der lebendige Fels, auf den die Kirche Christi gebaut ist, in allseitiger Vollständigkeit zu Tage gebracht, und damit der centrale Grund der Einigkeit aller wahren Gläubigen in Christo Jesu gewonnen werden, auf welchem allein jene gemeinsame, organische Auferbauung in Leben und Erkennen möglich ist.

Wer nicht dem Worte des Herrn nachleben will: „Einer ist euer Meister, Christus, ihr aber seid alle Brüder", der kann auch das Abschiedsgebot desselben Herrn nie recht erfüllen: Liebet euch untereinander!" der versteht auch sein Testament für sein Volk nicht: „daß sie alle Eines seien" in dem Vater und dem Sohne. Wird aber dies Testament nicht verstanden, so wird auch der letzte Zweck, den der Herr bei dieser Stiftung hatte, nicht erreicht: „auf daß die Welt — die Schaar der noch „zerstreueten Kinder Gottes in der Welt" — glaube und erkenne, du habest mich gesandt". Dieser Zweck wird aber erreicht werden, weil Gott es so will. Wollten wir ihm dabei fehlen? —

Gnadenfeld, den 30. Januar 1864.

Der Verfasser.

Inhalt des zweiten Bandes.

Des dritten Theiles,
der Theanthropologie oder Soteriologie,

Zweite Abtheilung.
Die Aneignung des Heils, oder die Gottesmenschen im Diesseits.

Seite

§ 49. Der gottmenschliche Grundkarakter des Erneuerungswerkes . . . 1

Erster Abschnitt. Die neue Geburt.

„ 50. Die göttliche Vorbereitung 10
„ 51. Die göttliche Berufung 18
„ 52. Die Buße (μετάνοια) oder die Armuth im Geiste 24
„ 53. Der Glaube (πίστις) 38
„ 54. Die Verwirklichung der Neugeburt in Christo vermittelst des Glaubens 56
„ 55. Die wiederhergestellte Gemeinschaft des Menschen mit Gott oder der Gnadenstand in Christo 73

Zweiter Abschnitt. Das neue Leben 87

„ 56. Das Subjekt des neuen Lebens 88
„ 57. Wachsthum und Stufen desselben 99
„ 58. Die allgemeine ethische Aufgabe und fortwährende ethische Bedingtheit desselben 106
„ 59. Die Normen desselben 122
„ 60. Die Beweggründe im neuen Leben 141
„ 61. Die Kraft zum neuen Leben 148
„ 62. Die Grundbestimmtheit des neuen Lebens zur Gemeinschaft . . . 160

Dritte Abtheilung.
Die Gemeinschaft des Heils, oder das Gottesreich im Diesseits.

Erster Abschnitt. Die Gemeine Gottes in Christo oder die christliche Kirche.

§ 63. Ursprung und Wesen der Gemeine 170
„ 64. Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche 183
„ 65. Die wesentliche Wahrheit einer Kirchengemeinschaft 192
„ 66. Der geistliche Wohlstand einer innerlich ausgebauten Kirchengemeinschaft 199

Zweiter Abschnitt. Die Gnadenmittel der christlichen Kirche.

			Seite
§	67.	Die Gnadenmittel im Allgemeinen	218
„	68.	Das Wort	227
„	69.	Das Sakrament	232
„	70.	I. Die Taufe	242
„	71.	(Fortsetzung) Die Kindertaufe	250
„	72.	II. Das heilige Abendmahl. 1) Dogmengeschichtliche Grundlegung	268
„	73.	2) Dogmatische Ausführung	293

Vierte Abtheilung.

Die Vollendung des Heils oder die Gottesmenschen und das Gottesreich im Jenseits.

Erster Abschnitt. Die Vollendung des Heils für die Einzelnen, unter vorwiegend ethisch-praktischem Gesichtspunkt.

§	74.	Die Fortdauer nach dem Tode	318
„	75.	Der Zustand unmittelbar nach dem Tode	323
„	76.	Die Auferstehung	338
„	77.	Das Endgericht zur Seligkeit oder Verdammniß	348

Zweiter Abschnitt. Die Vollendung des Heils für die Gesammtheit, unter vorwiegend geschichtlich-ökonomischen Gesichtspunkt.

§	78.	Allgemeiner historisch-kritischer Ueberblick	356
„	79.	Die Wiederkunft Christi	389
„	80.	Das Ende dieser Welt und die Hoffnung der neuen	400

Berichtigungen.

Erster Band.

Seite 3 Zeile 5 von unten lies Fülle statt Fälle
» 43 » 13 » oben lies förderlich statt forderlich
» 44 » 23 » oben lies 1 Joh. 4, 2 (cf. 2, 22 ff.) statt 1 Joh. 2 (2, 21.)
» 46 » 8 » oben lies weil sie, mehr menschlich als göttlich, statt: weil sie mehr menschlich als göttliche
» 56 » 18 » oben lies nicht von statt nicht vor
» 60 in Anm. 1 lies Calovii statt Calvini
» 61 Zeile 17 von unten ist das Komma nach: Schriftwort zu streichen
» 62 » 2 » unten lies γράμματα v. 15 statt: γράμματα νις
» 77 » 20 » oben lies noch der Concordienformel statt: nach der Concordienformel
» 78 » 13 » unten lies nach statt noch
» 79 » 11 » oben lies theils der Starke
» 86 » 17 » oben lies der Art statt oder Art
» 91 » 18 » unten lies 3, 1 ff. statt 3 ff.
» 104 » 14 » oben lies Gegensätzen statt Grundsätzen
» 116 » 1 » unten lies ἄρα statt ἵνα
» 126 » 4 » unten (Anm.) lies nun statt nur
» 127 » 21 » oben lies in statt und
» 127 » 4 » unten (Anm.) lies dieser heißt im
» 161 » 18 » unten lies et statt est
» 164 » 19 » oben lies ohne sie statt ohnehin
» 207 » 18 » unten lies historischen Thatsache statt: dogmatischen
» 222 » 21 » oben lies nach welcher der
» 241 » 1 » unten lies 20 ff. statt 20, 1.
» 242 » 3 » oben lies Hauptepochen statt Hauptepoche
» 246 » 15 „ unten lies festgehalten werden statt festgehalten halten
» 278 » 22 » unten lies Joh. 1, 13 statt Joh. 1, 12
» 284 » 10 » oben lies Eph. 4, 18 statt Eph. 4, 17.
» 286 » 16 » unten lies Matth. 5, 46 ff. statt Matth. 5, 44.
» 332 » 19 » oben lies fordere statt fordern
» 332 » 12 » unten (Anm.) lies Marc. 4, 12 statt M. 4, 11.
» 334 » 19 » unten (Anm.) ist das Komma nach: insofern zu streichen

Seite 350 Zeile 20 von unten lies (v. 12) statt (v. 20.)
» 361 » 24 » oben lies (Gen. 18.) statt (Gen. 17.)
» 378 » 18 » unten lies vermeintlich statt vermeintlichen
» 385 » 13 » unten lies irdischen statt menschlichen
» 386 » 4 » oben lies Luc. 7, 36 statt 7, 36
» 397 » 4 » unten lies Joh. 12, 28 statt 2, 28.
» 414 » 2 » » » dasjenige statt derjenige
» 428 » 1 » » » ihr statt ihm
» 430 » 25 » » » λύτρωσις statt λύτρωσος
» 432 » 1 » » » Liebe statt Leibe
» 442 » 15 » oben » Erhöhung statt Erlösung

Zweiter Band.

Seite 20 Zeile 11 von unten lies Act. 1, 14 statt Act. 1, 21.
» 21 » 7 » oben lies des statt das
» 33 » 13 » » » ihr statt ihm
» 46 » 12 » » » diesen Mängeln statt diese Mängel
» 63 » 10 » unten lies da wider statt dawider
» 98 » 2 » » muß das Wort «Verschlingung» erst nach »sich lösenden« stehen
» 101 » 1 » oben lies Gal. 4, 6 statt Gal. 4, 4
» 136 » 25 » unten lies ursprünglich schon statt ursprünglich so
» 187 » 18 » oben lies in Bezug auf statt in Bezug auch
» 201 » 11 » unten lies des Einzelnen statt der Einzelnen
» 224 » 12 » » » herzumwandelnden statt herumwandelnden
» 286 » 1 » unten lies begründen statt begreifen
» 297 » 5 » oben lies ausgedrückt statt ausdrückt
» 306 » 13 » oben lies Gottes statt Gutes
» 317 » 24 » unten lies Sünden statt Sünder
» 351 » 1 » oben streiche das: also
» 357 » 2 » unten lies Matth. 16, 28 statt 38.
» 358 » 4 » unten lies in der folgenden Zeit, zumal seit ꝛc.
» 389 » 5 » unten lies Apoc. 19, 11? statt Apoc. 19, 11 ꝛc.

Zweite Abtheilung.

Die Aneignung des Heils oder die Gottesmenschen.

§ 49.

Der gottmenschliche Grundkarakter des Erneuerungswerkes.

Nach vollendeter Begründung des Heils durch den Gottmenschen bleibt dem Menschen nichts zu thun übrig, als das ihm dargebotene in willigem Empfangen anzunehmen; aber auch dies Annehmen ist im ersten Anfang sowohl als im Fortgang wesentlich Frucht göttlicher Wirksamkeit im menschlichen Herzen. In der geheimnißvollen organischen Verbindung dieser beiden ethischen Faktoren des Heilsaneignungswerkes, der göttlich schöpferischen und der menschlich empfangenden Freithätigkeit, welche die Schrift durch die tiefe bildliche Bezeichnung des Vorgangs als einer Neugeburt ausdrückt, ist der wesentliche gottmenschliche Grundkarakter desselben gegeben, welcher auch dem entsprechenden neuen Leben allenthalben bleiben muß.

Kein Abschnitt der christlichen Lehre ist von so unmittelbar praktischer Bedeutung als dieser, Gottlob aber auch keiner seinem wesentlichen Inhalte nach so leicht faßlich für ein jedes einfältige Herz.

Wir sahen, wie der Mensch durch die Sünde — τὸ παράπτωμα Röm. 5, 15. — in ein völlig gestörtes, heilloses Verhältniß zu Gott gekommen und auf keine Weise im Stande war, dasselbe zu ändern und in die Gemeinschaft mit Gott, an welcher für ihn das Leben hängt und aus welcher er durch die Sünde in den Tod der Trennung von Gott gefallen war, wieder hinein zu kommen. Wir sahen aber auch, wie Gott eben deshalb in seiner ewigen Barmherzigkeit und Treue von Anfang an

Alles vorbereitet und zur bestimmten Zeit in Christo auch ausgeführt hat, was erforderlich war, um den Menschen in diese Lebensgemeinschaft mit ihm wieder einzuführen. Dieses große göttliche χάρισμα (l. c.) d. h. die Fülle der göttlichen Barmherzigkeit — χάρις — vermittelt durch die gnadenreiche Selbstmittheilung Christi, des Gottmenschen — ἡ χάρις τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου I. X. — ist zusammengefaßt in der δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης (ibid. V. 17. cf. das δωρεὰν und δῶρον in Röm. 3, 24. und Eph. 2, 8.) d. h. in der durch seinen heiligen Liebesgehorsam — ὑπακοὴ, δικαίωμα, ibid. V. 19. 18: — für uns begründeten δικαίωσις ζωῆς (cf. 2 Cor. 5, 21.) der Gerechtsprechung zum Leben, oder Lossprechung von dem trennenden Schuldbann der Sünde und Einsetzung in die Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo.

Wenn dieses χάρισμα nun dem Menschen vermittelst der Verkündigung des Evangeliums dargeboten (Röm. 1, 16. 17.) und er von den Dienern Christi in Gottes Namen gebeten wird (2 Cor. 5, 20.), dieses Versöhnungsheil auch für seine Person sich gültig sein zu lassen, so ist jedem einfältigen, d. h. lauteren Herzen klar, daß ihm hier absolut nichts Anderes übrig bleibt, als das einfache, gebeugte aber zuversichtliche Nehmen — λαμβάνειν, Röm. 5, 17. cf. μαθὼν, Joh. 6, 45. — das herzlich persönliche Ja und Amen zu der frohen Kunde. Und wenn ein Solcher sieht, daß Andere in thörichter Verblendung sich dessen hartnäckig weigern, so wird er sie aufs Tiefste bedauern, kann aber nicht im Entferntesten daran denken, sich im Vergleich mit ihnen seinerseits ein Verdienst vor Gott aus seinem Nehmen, seinem Nichtzurückstoßen der empfangenen Gabe zu machen, denn er selbst würde den Bettler, welcher ihm gegenüber bei einer irdischen Gabe so handeln wollte, einen stolzen Narren schelten, der der Gabe nicht werth ist. Der Begriff des Empfangens schließt den des Verdienens durch sich selbst aus (1 Cor. 4, 7. cf. Röm. 11, 6.).

Durch dieses einfache und einfältige Hinnehmen des geschenkten Heils aber in festem Vertrauen auf das Wort und das Herz Gottes, der in Christo so viel, ja Alles für ihn gethan (1 Joh. 3, 1 ff.) und dies ihm nun als freies Gnadengeschenk zugeeignet hat, ist der Mensch, er weiß selbst kaum wie, hinweggehoben über die tiefe Kluft, welche ihn bis daher von Gott schied, herausgenommen aus dem Stande selbstischer Trennung von Gott, und eingetreten in den kindlich selbstlosen Einigungsstand mit ihm als seinem Vater, welcher, unter der durch die dazwischen gekommene Sünde nothwendig herbeigeführten Modification, dem ursprünglichen paradiesischen, weiterhin dem vorbildlichen patriarchalischen (Gal. 3, 6 ff. 18 ff.) Stande, und somit, wie diese beiden, zuletzt dem idealen Grundverhältnisse des Geschöpfes zum Schöpfer allein aber wahrhaft entspricht. Rüttelt er daher nur nicht in neuer Verblendung an diesem einmal gelegten, gottgegebenen Grunde, sondern bleibt, wie er soll und muß, unwandelbar bei der neuen Grundrichtung seines Herzens: in sich selbst, außer Gott — ἐν τῇ σαρκὶ; αὐτὸς ἐγὼ Röm. 7. — Nichts (Gutes) sein und haben zu wollen, seinen Gott in Christo aber sich Alles sein zu

lassen, Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung (Röm. 8, 29. 30. 1 Cor. 1, 30. 31.), so kann es ihm nicht fehlen, daß er von Zeit zu Zeit, Stufe um Stufe aller der Lebensfülle an Seligkeit und Herrlichkeit theilhaft wird, welche in dieser Lebensgemeinschaft mit Gott für das Geschöpf liegt, und er kann schon im Voraus, selbst mitten in Trübsal und Noth, in das Triumphlied einstimmen, welches die Schrift ihm in den Mund legt (Röm. 5, 1—5; 8, 31 ff.; 1 Cor. 15, 55 ꝛc.; 1 Joh. 3, 1. 2.), bis er dereinst mit den vollendeten Gerechten den himmlischen Siegesgesang, das „neue Lied" der Ewigkeit singen darf (Apoc. 7, 9 ꝛc.).

Auf diesem einfachen und sicheren Wege, auf welchem der Unwissendste nicht zu irren braucht, werden Gott sei Dank Tausende und aber Tausende in Christo *selige Gottesmenschen*, welche von den Schwierigkeiten und Kämpfen theoretischer und praktischer Art, durch welche Andere aufgehalten werden, nichts leiden noch ahnen. Sie sind und bleiben Gottes Kinder, weil es ihnen gegeben war, auf dem vom Gottessohne vorgezeichneten einzig möglichen geraden Wege des Kind-*Werdens* (Matth. 18, 3.) in diesen Stand des Kind-*Seins* einzutreten und darin fortzugehen. Sie wissen, daß ihre ganze Aufgabe nur darin besteht, *kindlich Gnade um Gnade zu nehmen* (Joh. 1, 16.) und freuen sich, daß sie dies, ohne jemals wieder in den unseligen Stand eigengerechten Selbstthums dadurch zurückzufallen, auf lebendige, freipersönliche Weise wie am Anfange so im Fortgange thun dürfen und können, denn eben in dieser *so ganz selbstlosen und doch persönlich freien* Gemeinschaft mit Gott erkennen und genießen sie die eigenthümliche Seligkeit ihres Kindesverhältnisses. In Nichts auf sich, die eigene Weisheit, das eigene Recht, die eigene Kraft angewiesen, sondern in Allem auf Ihn, wissen sie sich doch nicht als bloßen *Stoff*, *passives* Objekt eines göttlichen Wirkens, sondern als *Persönlichkeit*, die mit lebendig freier *Receptivität* in jedem Augenblick sich von ihm nehmen und geben lassen darf, was und wie Er will. Sie sind weder Knechte (Galat. 5, 1 ff.), noch Herren (1 Cor. 4, 8. 10.), sondern eben Kinder, und das ist darum ihre vollendete Seligkeit schon hienieden, weil es die freie ethische Liebesbewahrung und Bewährung, die geistige Plerosis desjenigen metaphysischen Grundverhältnisses ist, in welchem sie als persönliche Geschöpfe zu ihrem Schöpfer von vornherein stehen. In diesem Sinne und im Lichte eben dieses Verhältnisses in Christo haben wir daher auch unsererseits schon die erste Grundbestimmung über das Wesen der Religion, der Lebensbeziehung zwischen dem Menschen und Gott, festgestellt (cf. § 1.), und dieses Verhältniß ist es, welches wir nun auf Grunde der Resultate unserer letzten Untersuchungen über den *Gottmenschen* mit Sicherheit eben als das *gottmenschliche* bezeichnen dürfen. Es ist dasjenige menschliche Abbild des urbildlichen Verhältnisses des Sohnes zum Vater, schon des trinitarischen, weiterhin und näher des irdisch geschichtlichen, welches die durch den Gottessohn und Gottmenschen zu Gotteskindern und Gottesmenschen Gewordenen mit innerer Nothwendigkeit an sich tragen und dadurch in dieser ihrer Gnadeneigenschaft sich thatsächlich ausweisen müssen.

Dies kindliche Verhältniß der Lebensgemeinschaft zum Vatergott ist es allein, welches ihnen das Recht gibt, sich — nach dem tiefen Ausdruck der deutschen Sprache — nicht bloß als „Christianer", sondern als „Christen", d. h. nicht bloß als Anhänger Christi, sondern als Glieder, Abbilder Christi, nach ihrem menschlichen Maße, oder eben als Gottesmenschen nach dem Bilde des einigen Gottmenschen zu bezeichnen (cf. 1 Tim. 6, 11; 2 Tim. 3, 17; Röm. 8, 29.).

Diese tiefe und schriftmäßig versiegelte gottmenschliche Grundidee des gesammten subjektiven Erneuerungswerkes in Christo müssen wir nun auch für alle unsere weiteren Erörterungen, zunächst eben dieses Lehrgebietes, unwandelbar festhalten, als den einzigen aber sicheren Leitstern, der uns zum Ziele der Wahrheitserkenntniß führt. Denn allerdings können und dürfen wir uns schon hier beim ersten Eintritt in dies Gebiet nicht verhehlen, daß bei tieferem Eingehen in dasselbe für das Denken wie für das Leben mannigfache Schwierigkeiten sich erheben, und daß eben dieser von uns aufgestellte Grundbegriff des Gottmenschlichen dieselben nur in kühner Synthese der Glaubensintuition hinwegschaut. Er ist ganz eigentlich das „Räthselwort" für unser stückwerkliches Erkennen, welches das Geheimniß, das Kennzeichen aller Gottes- und Geisteswahrheit, hier so gut in sich schließt, wie bei der Lehre vom Gottmenschen selbst. Deshalb stellen wir ihn hier, wie dort (cf. § 41.) grundlegend voran, aber ebendeshalb können wir uns hier so wenig, wie dort die weitere Specialerörterung ersparen.

Die Schwierigkeit liegt darin, daß jenes kindliche Alles-Nehmen, Gnade-Empfangen seiner Natur nach ein Aufgeben alles Selbst-thun-, Haben- und Sein-Wollens ist, daß das Kindwerden die Umkehr (Matth. 18, 3.) von diesem Wege des natürlich außergöttlichen Selbstlebens in sich schließt, und ein so tiefgewurzeltes verkehrtes Lebensprincip selbstverständlich nicht ohne Kampf überwunden werden kann, gleichviel ob derselbe nun vor oder nach der ersten Ergreifung der Gnade hauptsächlich hervortritt. Wie allem Leben, so wohnt auch diesem gestörten und verkehrten des natürlich fleischlichen Zustandes ein starker Selbsterhaltungstrieb inne, kraft dessen die zur anderen Natur gewordene Unnatur sich nicht ausrotten lassen will, und weil sie einmal zweite Natur geworden ist — wie wir in der Lehre von der Sünde nach Schrift und Erfahrung uns sagen mußten — kann der natürliche Mensch als solcher, d. h. der Mensch außer und ohne Gott, aus sich selbst nicht nur nicht die Kraft zum Siege in diesem Kampfe, sondern nicht einmal den freien Wunsch haben, daß der Kampf ernstlich begonnen und die Sünde in ihm gebrochen werde. Wir mußten daher schon früher darauf hinweisen, wie schon jeder Keim einer veränderten Herzensrichtung, jede erste „Erweckung" nur Gottes Werk im menschlichen Herzen sei und sein könne, und ebenso sagt uns nun hier das übereinstimmende Zeugniß des neuen Testaments und der christlichen Erfahrung, daß das schließliche wirkliche Gelangen zu dieser kindlichen Glaubenshingabe an den Heiland nicht minder Gottes Werk ist (Joh. 6, 65.).

Dasselbe ist auch das stete Bekenntniß der Reformatoren und ein Grundartikel der Lehre der evangelischen Kirche.

Kommt dazu nun, wie dies nach Augustins Vorgang eben in der Reformationszeit, bei Luther wie bei Calvin und den meisten ihrer Zeitgenossen und Schüler, entschieden der Fall war, eine überhaupt überwiegend auf die göttliche Thätigkeit gerichtete allgemeine Anschauungsweise, und dieselbe wird vom praktischen Erfahrungsgebiet auf das dogmatische übertragen, systematisch durchgeführt, so verbindet sich die Lehrbestimmung an diesem Punkte mit jenen oben berührten prädestinatianischen Theoremen und es entsteht eine Gesammtbetrachtung der göttlichen Heilsverwaltung, welche dieselbe in unrichtiger Weise zu einem großen Drama göttlicher Willkür oder zu einem mechanischen Naturprocesse macht. Das erstere, wenn mit der Prädestination bestimmter oder unbestimmter eine Reprobation verbunden wird, wie von Luther anfangs und dann von Calvin, das andere, wenn ihr der Ausgang in die ἀποκατάστασις πάντων gegeben wird, wie von so manchen Neueren. Damit ist unser „Geheimniß" in der einen Weise beseitigt, oder doch aus dem Gebiet, wo es hingehört, dem psychologisch organischen, in ein anderes, das theologisch ethische, hinüberverlegt, wohin es nicht gehört, sondern wo es nur immer aufs Neue die begründetsten Zweifel wach ruft, und das umsomehr, weil Schrift und Erfahrungsbewußtsein mit ihrer steten Aufforderung zum Glauben und Warnung vor der schweren Verantwortung in Gottes Gericht, welche das Nichtglauben nach sich ziehe, nicht aufhören gegen ein solches System zu zeugen.

Gewiß hat eine solche, ob auch irrige, Anschauungsweise in praktisch religiöser Hinsicht viel mehr Werth und gewissermaßen auch mehr objektiven Wahrheitsgehalt als die andere Abirrung nach der entgegengesetzten Seite hin, welche das Geheimniß dadurch zu beseitigen bestrebt ist, daß sie, in äußerlich planer Weise das Evangelium nach dem Gesetze messend, den Glauben im entscheidenden Punkte zu des Menschen selbsteigenem Werke macht und ihm somit ein Verdienst zuschreibt, d. h. das innerste Wesen desselben als Correlats der Gnade geradezu aufhebt. Diese pelagianische oder semipelagianische Richtung ist es, welche das Unchristenthum oder Halbchristenthum der christianisirten Welt zu aller Zeit karakterisirt und daher immer mit unlauterer oder oberflächlicher Beschaffenheit des Herzenslebens verbunden zu sein pflegt. Der heilige Gegensatz gegen diese in der Christenheit selbst so mächtige Weltlüge macht es denn doppelt erklärlich, wie, nach dem Vorgange Luthers wider den Erasmus, so oft gerade die gegründetsten und treuesten Zeugen Christi viel lieber jener vorher geschilderten Auffassungsweise mehr oder weniger huldigen. Aber die Aufgabe der theologischen Wissenschaft als solcher ist und bleibt die, unbeirrt durch irgendwelche subjektive oder polemische Einflüsse die reine Wahrheit der Schrift und des Lebens in ihrer ewigen ungetheilten Ganzheit zu erfassen und, wäre dies auch in Bruchstücken nur möglich, wenigstens über deren gottgeordnetem Gleichgewicht heiliglich und unwandelbar zu halten. Und wir dürfen von diesem Ziele um so weniger lassen,

weil die evangelische Theologie nicht nur schon längst in verschiedener Weise nach dessen Erreichung gerungen, sondern dasselbe auch an ihrem ersten Ursprung, in Melanchthons späterer Lehre [1]), im Wesentlichen bereits erreicht hat. Gab die spätere Orthodoxie in ihrer mehr mechanisch begrifflichen, scholastischen Richtung das schon Gewonnene mit Unrecht wenigstens zum Theil auf, so haben dagegen gerade wir unsererseits um so ernstlicher an das Zeugniß jenes ersten evangelischen Dogmatikers anzuknüpfen, weil eben dahin uns auch die tiefen soteriologisch praktischen Grundideen Zinzendorfs, und im Einklang mit ihnen Spangenbergs dogmatische Zeugnisse weisen [2]). Und auf diesem geschichtlich angewiesenen Wege ist es das aus der Tiefe der Schriftwahrheit geschöpfte Princip des gottmenschlichen Lebens, welches uns dem Ziele allein zuführt, sobald es nur richtig verstanden und angewendet wird.

Dazu gehört erstlich, daß das Verhältniß des Göttlichen und des Menschlichen nach Maßgabe der hier in Rede stehenden Situation richtig bestimmt werde, um jeden Sauerteig pantheisirenden oder pelagianisirenden Synergismus fern zu halten. In diesem Sinne muß vor Allem jener grobe Irrthum von vornherein abgewiesen werden, welcher Schrift und Erfahrung, wie gesagt, einhellig wider sich hat, als beschränkte sich die göttliche Thätigkeit nur auf die äußere geschichtlich objektive Begründung und Darbietung des Heils, alles Weitere, subjektive Innerliche aber wäre des Menschen selbsteigenes Werk, während wir vielmehr, beiden Zeugen getreu, das verborgene geistige Wirken Gottes in dem menschlichen Herzen zum Zwecke der Zueignung und Bewahrung des Heilsgutes als unentbehrliche Bedingung und principale Ursache des gesammten Erneuerungswerkes im Anfange und Fortgange auf das Innigste verbunden denken müssen mit jener objektiv äußeren Heilsthätigkeit Gottes in Werk und Wort. Dies sein geschichtliches Wirken wäre Nichts ohne das erfüllende psychologisch individuelle in den Einzelnen. Aber weiter dürfen wir auch nicht meinen, bei diesem inneren Vorgange wären nun Gott und Mensch zu gleichen Theilen wirksam, sondern müssen vielmehr festhalten, daß Gott, seinem Wesen und Grundverhältnisse zum Menschen gemäß, hier überall und allein die causa principalis, sowohl prior als efficiens, zeitlich und wesentlich, der eigentlich wirkende, schaffende, lebenzeugende Theil ist, der Mensch dagegen, aus gleicher Wesens-Ursache und obendrein in Folge seines thatsächlichen Sündenstandes, überall und immer nur der nicht mit- sondern nach-wirkende sein kann und soll, und sein Thun also, bei aller persönlichen Freiheit, auf welcher seine ethische Bedeutung ruht, doch nicht materiale, sondern nur formale Ursache, nicht causa efficiens, sondern nur conditio sine qua non, medium, zwar keineswegs passiv, aber ebenso wenig aktiv, sondern

---

[1]) Cf. Loci 1558. S. 248. 473 ꝛc.

[2]) Vgl. Idea § 118—120. und die Bemerkungen in § 33 über dies Verhältniß zwischen Melanchthon und Spangenberg.

receptiv und reproduktiv ist, wie wir von Anfang an bezeugt haben und später im Einzelnen näher durchführen werden.

Zweitens dürfen wir, wie in Bezug auf das Leben und die menschliche Kraft sonach des Apostels Zeugniß in Geltung bleibt, „daß der Selbstruhm aus sei" in Christo (l. c. Röm. 3; 1 Cor. 1.), uns auch der Anerkennung nicht entziehen, daß nicht minder in Bezug auf das Denken und die theoretische Erkenntniß der Ruhm durch das so gefaßte Schibboleth des Gottmenschlichen aus ist und, wie wir oben sagten, das Gottesgeheimniß des Lebens in seinem heiligen Rechte gewahrt bleibt. Denn das geheimnißvolle Verhältniß, welches sich uns so vor Augen stellt, ist eben das einer wunderstarken und dennoch freien, göttlich schöpferischen und doch menschlich, ethisch, bedingten Ueberwindung der lieblosen Selbstsucht des Sünders durch die vollendete selbstlose Liebe Gottes in Christo. Auch dieser Liebe muß, weil sie ohne Freiheit auf Seiten des Empfängers ihr Ziel wahrhaft persönlicher, geistiger Lebenseinigung nicht erreichen kann, ewig können widerstanden werden, aber sie muß andererseits, als die göttliche, doch in sich die Wunderkraft besitzen, auch einen tiefen und ausdauernden Widerstand von Seiten des Sünders zu überwinden. Und beides ist nach Schrift und Erfahrung wirklich der Fall. Gewiß ist dies Verhältniß nicht ein „Geheimniß" in dem vorher abgewiesenen Sinne, als wäre das Behauptete allen Grundzeugnissen der Schrift und Erfahrung über das Wesen Gottes und den Zustand des Menschen schnurstracks zuwiderlaufend, und die Begnadigung und Bekehrung eines Menschen ist nicht ein „Wunder" im magisch mechanischen Sinne des Widerordentlichen und der physischen Gewalt, so wenig als ein äußeres σημεῖον auf seinem Gebiete je diesen Karakter hat. Ein solches vermeintliches Wundergeheimniß eigentlich theologischer und ethischer Art, d. h. eine reine Verdrängung der theologisch und anthropologisch ethischen Grundaxiome durch rein physische oder metaphysische Kategorieen kann gerade das christliche Glaubensdenken am allerwenigsten anerkennen. Vielmehr bleiben die vernünftigen und sittlichen Voraussetzungen des Vorgangs, d. h. die fundamentalen Principien des Geistes und der Liebe, hier auf beiden Seiten in ihrem vollen und klaren Rechte, wie wir dies in den bisherigen Untersuchungen bereits vielfach angedeutet und damit unsere Stellung für dies Lehrstück sicher vorbereitet haben. Der göttliche Faktor ist nicht die absolute Gnaden-Willkür noch die bestimmungslose Gnaden-Allmacht, sondern die im Wesen Gottes und seinem Verhältnisse zur verführten Menschheit wie in dem geschichtlichen Gnadenwerke Christi bestimmt begründete ethische Kraft seiner heiligen väterlichen Liebeserbarmung, und der menschliche Faktor ist nicht eine teufelgleiche Gottesfeindschaft, sondern gerade mit bestimmtem Ausschlusse einer solchen der im tiefen Elend des fleischlichen Naturverderbens gefangene, allerdings total, aber noch nicht absolut ruinirte Sünder der adamitischen Gemeinschaft, mit seinem potentiell noch vorhandenen „wahren ewigen Selbst" und dessen ursprünglicher Gottempfänglichkeit (vgl. § 34.). Daß also die Erneuerung eines Solchen zum Gotteskinde in Christo geschehen kann,

und geschehen können muß, das ist uns vernünftig und sittlich begreifbar, und daher die Anerkennung des Geheimnisses keine innerlich unmögliche, denn dasselbe bezieht sich nicht auf das wesentliche quid et quare des Vorganges. Wir müssen auch hier unseren am Anfang erörterten Grundprincipien getreu bleiben (cf. § 13.).

Aber eben indem wir dies thun, müssen wir auch nach der andern Seite hin, auf dem psychologisch-organischen Gebiete, das Geheimniß anerkennen, welches das quomodo der in Rede stehenden Umstimmung umhüllt. So bekannt und klar die beiden Faktoren in ihrem Wesen, wie in ihrem allgemeinen gegenseitigen Verhältnisse sind, so sehr entzieht es sich unserer nachrechnenden Beobachtung und Begriffsbestimmung, wie und wann nun der entscheidende Moment eintritt, wo ein Sünderherz der Gottesliebe des Kreuzes als seiner Ueberwinderin huldigt. Davon kann sich in hundert Fällen der Betreffende selbst nachher keine genugsame Rechenschaft geben, noch viel weniger kann der Eine es dem Anderen ablauschen, und am allerwenigsten kann und darf daher die dogmatische Theorie durch unberechtigte und vergebliche Bestimmungen den Schleier lüften wollen, welchen Gott selbst über dieses sein heiligstes Geisteswirken im Innersten des Menschenherzens gebreitet hat.

Es gilt hier bei dieser Zeugung und Geburt des neuen geistlichen Lebens ganz dasselbe, wie bei derjenigen des physischen Lebens. Beschaffenheit und Verhältniß der wirksamen Faktoren, des männlichen und weiblichen, wie die Resultate ihres Aufeinanderwirkens, also Bedingungen und Wirkungen des entscheidenden Aktes kann die anatomische und physiologische Wissenschaft auf das Genaueste zergliedern und feststellen, aber das innerste Geheimniß dieses Moments im Zusammenwirken beider Faktoren selbst löset sie nie. Nach der andern Seite hin haben wir ein analoges Verhältniß vom Begreiflichen und Ueberbegrifflichen auch in den höheren Gegenbildern alles menschlichen natürlichen und pneumatischen Lebens, im Entstehen und innersten Sein des Gottmenschen, endlich im Bestehn und Bewegen der ewigen Lebensgemeinschaft der dreieinigen Geistesliebe selbst, deutlich erkannt. Es ist hier Eine Stufenreihe im Reiche des Lebens und seiner schöpferartigen Zeugungswirksamkeit, vom höchsten ewigen Urbilde bis hinab zum physisch naturhaften, niedersten Abbilde, und auf jeder Stufe kehrt nach ihrem Maße und in ihrer Weise das bezeichnete Verhältniß wieder, die Selbstoffenbarung, aber auch das Geheimniß des Lebens, als des trinitarischen in Gott, des gottmenschlichen in Christo, des ethisch organischen, beziehungsweise anagennetischen, oder des abbildlich gottmenschlichen in den Menschen, des physisch organischen in der Natur. Schon dieser Gesammtzusammenhang müßte uns apriori dahin führen, den dritten, hier in Rede stehenden Punkt, das höchste ἐπίγειον nach Joh. 3., nicht anders construiren zu wollen, als eben in diesem Sinne. Dazu kommt aber gerade hier noch die ganz direkte, ebenso klare als tiefe Hinweisung, welche die heilige Schrift, das neue Testament, uns dafür ertheilt. Der Herr selbst ist es, welcher das Erneuerungswerk des Menschen in Ihm unter den vergleichenden Gesichtspunkt der leibli-

chen Lebenszeugung stellt, und dies ist in allen apostolischen Lehrtropen einhellig wiederholt (Joh. 3: *ἄνωθεν γεννηθῆναι.* vergl. c. 16, 21. und 1, 13; 1 Joh. 3, 9. *ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι.* Tit. 3, 5. *παλιγγενεσία καὶ ἀνακαίνωσις πν. ἁγ.* 1 Petri 1, 3. *ἀναγεννάω.* Jac. 1, 18. *ἀποκύω.*)

In diesem tiefen und vielsagenden Bilde sind die beiden Seiten, welche den vollen Begriff des Organischen auch auf dem geistigen Gebiete constituiren und in anderen Stellen der Schrift oft nur einzeln ihren Ausdruck finden, auf schöne Weise zusammengefaßt; einmal die wesentliche Neuheit und Selbständigkeit des erzeugten Lebens, die Idee des Senfkorns in den Himmelreichsgleichnissen, welche anderwärts durch den Begriff der *καινὴ κτίσις* ausgedrückt wird (Gal. 6, 15; 2 Cor. 5, 17; Eph. 2, 10); zweitens aber auch der dabei stattfindende unveräußerliche Zusammenhang mit dem, was vorher da war, welchen wiederum die Stellen allein hervortreten lassen, die einfach zu einer Umkehr, Bekehrung in Buße und Glauben auffordern (Matth. 4, 17; Marc. 1, 15; Acta 2, 28; 17, 30; 16, 31.), als handelte es sich in der That nur um einen von derselben Person einzuschlagenden anderen Weg und nicht um eine Neugestaltung der Persönlichkeit selbst, ein neues Sein und Leben. Die Wahrheit nach dieser Seite hin liegt in der Idee des Sauerteigs, und wie im großen Ganzen der Entwickelung des Gottesreichs in der Menschheit beide Momente zusammengenommen erst den wesentlich organischen Karakter derselben ausdrücken, so nun auch hier in individueller Beziehung auf die Einzelnen. Endlich gibt das Bild von der physischen Zeugung dazu drittens noch den wichtigen Beitrag, daß dies Verhältniß des Neuen zum Alten, eben weil so tief organisch, auch ein so bestimmt und doch lebendig genetisches ist, was in anderen Stellen ähnlichen Inhaltes zu sehr durch solche Darstellungsformen verhüllt wird, welche sich mehr an die äußere Erscheinungsseite halten, z. B. wenn die Bekehrung als Erweckung aus dem Tode oder Schlafe, als Befreiung aus der Gefangenschaft oder Knechtschaft geschildert wird (Joh. 5, 24 ꝛc.; 1 Joh. 3, 14; Eph. 2, 1 ꝛc.; besonders cap. 5, 14; Matth. 12, 29; Röm. 6, 16 ꝛc.). Auch in diesen Bildern ist der verschiedene Gesichtspunkt bald mehr des erstgenannten, bald mehr des zweiten Moments deutlich erkennbar, allemal aber tritt das Verhältniß des Alten zum Neuen mehr drastisch lebendig und anschaulich auf, als mit der Innerlichkeit und Tiefe, welche dem Typus der physischen Lebenszeugung eignet, und so ist dieser in der That nach allen Seiten hin der erschöpfendste und treffendste, ein vor anderen wahrhaft göttliches *σημεῖον* des Worts, aus dem Munde des Logos im Fleische, des Schöpfers und Erlösers. Die Blüthenkrone des Lebens im Naturreiche ist der von Gott selbst angelegte Typus für diese edelste Frucht des Gnadenreiches.

Und dabei müssen wir im Interesse des letzterwähnten genetischen Karakters noch dies hervorheben, daß wir nicht berechtigt sind, das Bild von der „Geburt“ in dem Sinne zu premiren, als wenn es nur einen solchen einzelnen äußerlich hervorstechenden Akt, wie der der leiblichen Ge-

burt, d. h. bloß das sichtbare Heraustreten, den „Durchbruch“ des neuen Lebens aus dem Mutterschooße des früheren bezeichnete, wie man oft irrig meint. So bedeutungsvoll ein solcher Akt auch im geistlichen Lebensprocesse ohne Frage ist, so ist doch eine solche Fassung des Bildwortes für dies höhere Gebiet mit seiner Tiefe und Freiheit viel zu äußerlich und eng, und die üblen Folgen einer solchen beschränkten Anschauung für Leben und Lehre sind aus der Geschichte des Pietismus und Methodismus zu bekannt, als daß wir nicht sorgen müßten, uns ihrer erwehren. Daß sie wirklich den biblischen Gedanken nicht trifft, zeigt schon, abgesehen von anderen Instanzen aus Schrift und Geschichte, die sprachliche Bemerkung, daß die Grundbedeutung des hier gebrauchten Verbums γεννάω die des Zeugens ist, und die des weiblichen Gebärens nur eine abgeleitete. Und daß wir jene hier wirklich festzuhalten haben, erhellt exegetisch wiederum daraus, daß der Handelnde überall Gott und sein Geist ist, welchem der Natur der Sache nach die Funktion des Mannes zukommt. (Vergl. besonders Joh. 1, 13: nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott — gezeugt). Dies giebt uns die dankenswerthe, ebenso für das Denken allein richtige, als für das Leben hochwichtige Wahrheit an die Hand, daß jener der verborgenen männlichen Zeugung — und weiblichen Empfängniß — entsprechende göttlich geheimnißvollste Anfangsmoment des neuen Lebens, auf welchen erst später etwa ein dem Akte der Geburt analoger Vorgang folgt, von dem Begriffe der „Neugeburt“ oder Erneuerung zum Heile und zur Kindschaft in keiner Weise wird ausgeschlossen werden dürfen, sondern, namentlich für gewisse Verhältnisse, der Palingenesie durchaus auch ihr embryonisches Stadium und diesem seine volle soteriologische Bedeutung theoretisch und praktisch zuerkannt werden muß.

Und wenn man dabei andrerseits dies hinzunimmt, daß die heilige Schrift zu gleicher Zeit von einem fortgehenden Wachsthum des neuen Menschen kraft desselben Geistes, der ihn gezeugt hat, redet (Eph. 3, 16), so fällt dies zwar nicht mehr unter den erörterten Begriff der neuen Geburt, sondern führt uns weiter auf den Begriff eines dieser Neugeburt homogenen neuen Lebens, wohl aber erhalten wir durch diese naturgemäße Fortführung des Bildes eine übereinstimmende, tiefe und lebendige Gesammtdarstellung des ganzen Erneuerungswerkes in seinem Anfange und Fortgange, deren Grundzügen wir nur stets treu zu bleiben brauchen, wenn wir in dem oben ausgesprochenen Sinne den lebensvollen ethisch organischen oder gottmenschlichen Grundkarakter des gesammten Heilsaneignungswerkes allenthalben zur Geltung bringen wollen. Der stete Blick auf den vom Herrn selbst geheiligten Naturtypus, die fortwährende Analogie des geistlichen Lebens mit dem leiblichen, mag uns da helfen zur immer tieferen und lebendigeren Erfassung, zum rechten noëtisch organischen Verständniß der göttlichen Fülle und Ordnung des ewigen Lebens, welche sich als die vollendete Wahrheit und Gnade im Gottmenschen uns erschlossen hat. In letzter Instanz aber muß freilich und kann allein der heilige Geist, der Geist Christi, das persönliche Lebens-

und Lichtprincip des göttlichen und gottmenschlichen Reiches uns beides, den niederen Typus und den höheren Antitypus recht verklären, und das Wesen des letzteren an der Hand der Schrift und Erfahrung auch durch die entscheidende unmittelbare Intuition unseres Geistes lebendig eröffnen. Sonst ist alle specielle Analyse umsonst, und auch die an sich vielleicht richtig gefaßte allgemeine Grundidee findet die rechte Ausbeutung nicht. Nur das Leben, nur der Geist und die Liebe selbst, vermag die Lebenstiefen des Geistes und der Liebe, um welche es sich ja auch hier im engen Gebiet des menschlichen Mikrokosmus handelt, zu fassen. Das Gesetz, die halbe Wahrheit des abstrakten Rechts, hatte dem Leben nicht zum Heile helfen können, und ebenso kann auch das starre Gesetz der mechanisch endlichen Begriffe der Erkenntniß nicht zum Lichte helfen. Der Geist der Liebe selbst muß uns den Standpunkt nehmen lehren hinter und über jeder ethischen und logischen *Trennung* Gottes und des Menschen, des Göttlichen und des Menschlichen, und uns, bei der klarsten und heiligsten *Unterscheidung* beider, die bisherige, der Sünde entwachsene, *Scheidung* vielmehr in die ursprüngliche und wahrhaftige *Einigung* beider Personen und Principien verwandeln, wie sie im *Gottmenschen* uns zuerst wieder aufgeschlossen worden ist.

Erster Abschnitt.

Die Neugeburt.

§ 50.

Die göttliche Vorbereitung.

Die innere Vorbereitung des Einzelnen auf die volle Heilsaneignung auf außerchristlichem Gebiete durch Zug und Zucht haben wir bereits früher unter dem objektiv ökonomischen Gesichtspunkte erörtert, und beziehen uns hier darauf zurück (§ 39 und 40.). Dieselbe ist aber auch innerhalb der äußeren Christenheit eine wesentlich gleichartige, theils gesetzliche, theils verheißungsmäßige in verschiedenen Arten und Graden. Ihren Ursprung hat sie allenthalben in Gottes freier Wirksamkeit.

Bei der Darstellung der Neugeburt des Menschen in Christo wird oft zu wenig Rücksicht genommen auf den merklichen Unterschied in der Erscheinungsform und Aufeinanderfolge der einzelnen Momente des Gesammtvorganges, welcher mit Nothwendigkeit eintritt, je nachdem der Betreffende entweder ursprünglich als Jude oder Heide auf außerchristlichem Gebiete steht, oder innerhalb des äußeren christlichen Lebensgebietes aufgewachsen ist. Die unmittelbaren, zumal lehrhaften, Zeugnisse der heiligen Schrift gehen der Natur der Sache nach weit überwiegend von der ersteren Voraussetzung aus, weil die Abfassungszeit der meisten neutestamentlichen Schriften, namentlich der paulinischen Briefe, die Zeit ist, wo sich die christlichen Gemeinen erst aus dem Judenthum und Heidenthum heraus durch das Wort von Christo gründeten. Da nun gerade Paulus am speciellsten auf diese subjektiven Verhältnisse eingeht, und er in der christlichen Kirche, zumal der evangelisch reformatorischen so vorzüglich, ja fast ausschließlich zum Führer bei der dogmatischen Behandlung der Heilsordnung genommen

worden ist, ist dieselbe vorwiegend eben in dieser Weise aufgefaßt und bestimmt worden. Und insofern die christliche Kirche allerdings, von ihren gesegnetsten Zeiten und Gebieten einmal abgesehen, meist so beschaffen war, daß die Zugehörigkeit zu ihr dem Einzelnen, bis er nach manchem Umweg etwa in reiferen Jahren zu einer entscheidenden Erweckung und Bekehrung gelangte, in der That nur noch sehr wenig an Licht und Leben zuzueignen im Stande war, mag dies auch im Allgemeinen nicht unberechtigt und von keinem wesentlichen Nachtheil gewesen sein. Dennoch sind gewisse üble Folgen davon für Lehre und Leben erfahrungsgemäß nicht ganz ausgeblieben. Weil man nämlich in den Verhältnissen der ecclesia plantata, die nun einmal irgendwie doch immer andere sind, als die der ecclesia plantanda, jenen Standpunkt doch nie ganz und consequent durchzuführen im Stande ist, wenn man die Kirche als gottgeordnete Heilsanstalt nicht ganz aufgeben will, begreift sich leicht, daß man, von einem Extrem unwillkürlich in das andere getrieben, nach der entgegengesetzten Seite auswich. Man gerieth im wirklichen Leben vielfach auf den Abweg eines falschen Gehenlassens im Vertrauen auf die für den Einzelnen geöffneten Gnadenschätze der Kirche. Dann trat aber die dogmatische Heilsordnungslehre und die kirchliche Praxis in einen nicht unerheblichen und nachtheiligen Gegensatz. Oder man suchte die Praxis an einem anderen Punkte des Systems, der Lehre von den Sakramenten, namentlich von der Taufe als kirchlicher Kindertaufe, zu rechtfertigen. Aber dann mußte entweder innerhalb der Dogmatik selbst zwischen dem Lehrstück von der subjektiven Aneignung und dem von der objektiven Zueignung des Heils eine Incongruenz entstehen, oder man gab dem zweiten Moment so sehr das Uebergewicht, daß die volle Wahrheit auch an dem ersteren Punkte verdunkelt wurde. Diese Abirrung nach dem mechanischen Objektivismus der römischen Kirche hin rief dann mit innerer Nothwendigkeit wiederum die andere Einseitigkeit hervor, welche allen Nachdruck ausschließlich auf die Seite der subjektiven Bekehrung legte und kirchliches und außerkirchliches Gebiet dabei gar nicht mehr unterschied.

In diesem Sinne standen sich in der evangelischen Kirche seiner Zeit der Orthodoxismus und der Pietismus als entgegengesetzte Ausweichungen gegenüber, indem der erstere jene allgemeine und vorläufige kirchliche Mitgabe im Zusammenhange mit der Lehre von der objektiven Sakramentsgnade in einer Weise zu hoch anzuschlagen sich gewöhnte, welche dem Princip des opus operatum, gegen welches doch die Reformation in heiligem Zorne aufgetreten war, unversehens wieder Eingang zu verschaffen drohte und die subjektiv persönliche Herzensbekehrung fast zu etwas Ueberflüssigem, ja, wo ein ernsteres Trachten danach sich regte, Verdächtigem werden ließ. Der Pietismus aber, welcher gegen diese Gefahr mit Recht warnend auftrat, erlag dagegen immermehr der anderen, nun seinerseits jenes kirchliche Erbgut des Einzelnen zu gering zu achten und auch da für Nichts anzusehen, wo es kein bloß todter und mechanischer Besitz war. Die beiderseitigen Darstellungen der Heilsordnung, wo sie geschärft auftraten, mußten so jedenfalls den Bedürfnissen des Lebens gegenüber unge-

nügend, ja mitunter verwirrend werden, und am wenigsten konnte es auf diesem Wege zu einer gehörig tiefen und freien, ebenso scharfen als weiten wissenschaftlichen Construktzion der Lehre von der Erneuerung in Christo kommen.

Wo dagegen, wie z. B. in der Brüdergemeine und anderen ähnlichen Kreisen des christlich kirchlichen Lebens, dieser Vorgang auf dem Boden einer sorgfältiger gepflanzten und gepflegten Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe sich vollzieht, da fordert die erfahrungsmäßige Entwickelung desselben ebensosehr eine eingehendere und modificirte Behandlung der Lehre in diesem Stücke, als sie andererseits auch die nöthigen Elemente und Winke für eine solche reichlich darbietet. Wir unsererseits sind daher, wie durch unsere geschichtliche Stellung zwischen dem Orthodoxismus und Pietismus, so auch schon durch unseren allereigensten Lebenskreis und dessen Bedürfnisse unausweichlich darauf hingewiesen, eine entsprechende Fassung dieser wichtigen Lehre im Ganzen und Einzelnen zu suchen. Gott sei Dank aber sind wir dabei nicht bloß auf diesen Erfahrungsschatz des Lebens angewiesen, sondern wir haben auch in der heiligen Schrift hier Licht genug, wenn wir nur die in der Regel zu wenig benutzten Schätze heben wollen, welche das neue Testament birgt. Insonderheit ist es *Johannes*, welcher inmitten längst gegründeter christlicher Gemeinen und für ihr Bedürfniß schrieb, aus dessen Evangelium und Briefen wir hier Alles lernen können, was wir brauchen, um jenen Erfahrungszeugnissen den gehörigen Schriftgrund zu sichern. Doch geben auch die synoptischen Evangelien dazu dankenswerthe Beiträge, weil auch in ihnen doch immer die *unmittelbare Christusgemeinschaft* der Gläubigen als das Grundprincip auftritt, welches deren ganzes inneres Leben und Wachsen trägt. Eben dieser Lebenspunkt aber, dieses Centrum zumal des johanneischen Tropus ist es, an welchem bei der Frage, wie viel der Einzelne auch schon vor einem bestimmter heraustretenden Bekehrungspfingsten an realer Gottesgnade und göttlich-geistiger Lebenssubstanz hat oder nicht hat, im letzten Grunde Alles hängt. Wir werden diesen Punkt besonders am Schlusse unserer Betrachtung noch in seiner vollen Wichtigkeit hervorzuheben suchen (s. § 55).

Vor der Hand verfolgen wir den organischen Entwickelungsfortschritt des gottmenschlichen Erneuerungswerkes in Christo nach seinen einzelnen Momenten, wie sie sich zeitlich und begrifflich sondern lassen. Den Anfang macht da selbstverständlich *die göttliche Thätigkeit*, als Vorbereitung und Berufung, und zunächst die erstere, welche ihrem Begriffe nach nothwendig voransteht.

Für das außerchristliche Gebiet nun haben wir von derselben schon geredet und gezeigt, wie sie durch Verheißung und Gesetz, positiv und negativ, sich vollzieht. Sonach haben wir hier nur nachzuholen, wie sie sich innerhalb der Christenheit gestaltet, im *Wesentlichen natürlich gleichartig, aber im Einzelnen und Aeußeren doch modificirt*.

Die Gleichartigkeit tritt am meisten da hervor, wo Namenchristen, ob auch getauft, doch fast ganz oder ganz außerhalb der Segnungen des Evangeliums und der Kirche aufgewachsen sind. Solche stehn in gewisser Hinsicht ähnlich, wie die Masse des Volkes Israel zur Zeit Christi — der ὄχλος, λαός der Evangelien. Wie dort erst durch des Täufers Zeugniß, dann durch den Sohn und sein Wort (Luc. 7, 33 ff. cf. V. 29. 30.), so geht Gott auch jetzt solchen Verlornen nach, um sie vor der Hand wenigstens zur Besinnung zu bringen und für die Aufnahme in seine Gnadengemeinschaft innerlich vorzubereiten, und das Wesentliche dabei ist eben dies, daß Er den Anfang macht, aber dem Menschen für die Zeit noch wesentlich der „unbekannte Gott", eine beunruhigende und nahe fühlbare, aber noch nicht erkannte und verstandene Macht ist. Die Art und Weise dieser Einwirkungen ist eine nach der göttlichen Liebesweisheit sehr mannigfaltige, theils äußerlich in Ertheilung einer für die Heilserlangung günstigeren Lage, in Auffassung durch besondere, es sei freudige oder schmerzliche Lebensschicksale, „Führungen", oder durch gehörte und gelesene Zeugnisse der Wahrheit; anderntheils aber und hauptsächlich innerlich, vermittelst einer entsprechenden, das Aeußere aller Art begleitenden und dem Herzen eindrücklich machenden Wirksamkeit des heiligen Geistes, nur daß derselbe in diesem Stadium noch nicht sowohl in seiner specifisch neutestamentlichen Eigenschaft, als Verklärer Christi und seines Kreuzes auftritt, oder doch vom Menschen nicht so aufgefaßt und verstanden wird, sondern im allgemeinen Sinne als ethischer Wahrheitszeuge, wie im alten Testamente und weiterhin auch in der Heidenwelt. In diesem Sinne bezeichnet denn auch der Heiland diese vorbereitende Thätigkeit Gottes als ein Werk des Vaters, den „Zug des Vaters zum Sohne (Joh. 6, 44.), und es findet darin dasjenige seine Bestätigung, was wir in Beziehung auf das Gnadenreich des Sohnes im heiligen Geist und des Vaters Wirksamkeit zur fortschreitenden Erweiterung desselben bei Gelegenheit des königlichen Amtes Christi gesagt haben. Jedoch mußten wir uns auch da zugleich den Sohn immer als selbstthätig mitwirkend denken, und dies bezeugt er auch selbst, wenn er, während jenes Wort Joh. 6. unter dem nächsten geschichtlichen Gesichtspunkte seiner damaligen Entäußerung gesprochen war, beim Blick auf seine bevorstehende Erhöhung durch Kreuz und Verherrlichung gerade auch sich selbst als Den bezeichnet, der Alle zu sich ziehen will (Joh. 12, 32. cf.; Luc. 15, 1 ꝛc.). Beide aber wirken hier, so wenig dies dem Menschen auf diesem Standpunkte zum deutlichen Bewußtsein kommt, zugleich auch immer schon durch Vermittelung des Geistes, wie Jesus anderwärts ebenfalls bezeugt (Joh. 16, 8 ꝛc.), und wir haben daher jedenfalls keinen entscheidenden Nachdruck auf den trinitarischen Unterschied zu legen; der kirchliche Lehrsatz „opera ad extra sunt indivisa" hat auch hier seine Geltung. Unter allen Umständen ist der charakteristische Inhalt dieser Gotteszeugnisse dem früher im Blick auf die außerchristlichen Gebiete angegebenen analog, indem diese äußeren und inneren σημεῖα durch That, Wort und Geist entweder mehr den Ton des Gesetzes, der ὀργή (Röm. 2, 11—16; Gal. 3,

10 ꝛc.), oder mehr den der Verheißung, der χρηστότης, (Röm. 2, 4.) anschlagen, bald mehr negativ, züchtigend, bald mehr positiv, ziehend. Den Anknüpfungspunkt im menschlichen Herzen bietet dabei entweder in mehr heidnischer Weise nur das natürliche Gottesbewußtsein und Gewissen, als der allgemeine immanente Zeugnißschatz des geschöpflichen Geistes (Röm. 1, 19 ꝛc.; 2, 14 ꝛc.), oder in mehr jüdischer Weise eine etwa noch bewahrte allgemeine Schrift- und Katechismus-Kenntniß, besonders in dem früh eingeprägten Dekalog und im Bunde mit jenem innersten sittlich religiösen Bewußtsein (Röm. 2, 17 ff.).

Dies sind die hauptsächlichen Bestimmungen einer solchen vorbereitenden Gnadenwirksamkeit Gottes an den Einzelnen, der gratia praeveniens, praeparans, excitans der älteren evangelischen Dogmatiker, wie sie innerhalb und außerhalb des äußeren christlichen Gebietes, sowohl in der bestehenden als bei der durch Mission sich gründenden Kirche, auftritt und auch in den am meisten verwahrloseten und entfernten Kreisen Seelen zu gewinnen sucht.

Merklich anders gestaltet sich nun diese Thätigkeit da, wo keineswegs eine so völlige Verlassenheit von aller christlichen Lehre und Erziehung statt gefunden hat oder findet, sondern in dieser Hinsicht von Seiten der kirchlichen Institution mehr gethan und auch von den Einzelnen mehr ist aufgenommen und bewahrt worden, gleichwohl aber der rechte Lebensgrund des Geistes und der Kraft noch nicht vorhanden ist. Es sind dies Verhältnisse und Kreise, welche etwa an dem in den Evangelien öfter genannten „ὄχλος μαθητῶν“, (Luc. 5, 17; Joh. 2, 23 ꝛc.) dem großen Haufen der Anhänger, Schüler Christi ihren geschichtlichen Typus haben. Solche stehen in einer παιδαγωγία εἰς Χριστὸν ἐν Χριστῷ, vermittelst des christlichen Gesetzes und der christlichen Verheißung, und indem sie Christum schon im Allgemeinen als Meister und Herrn anerkennen, tritt sein Gesetz, seine Freundlichkeit (Matth. 5, 17 ff.; 18, 35; 19, 9 ff.; cap. 5, 3 ꝛc.; 11, 28 ꝛc.) sei es bloß unmittelbar im Worte, sei es zugleich mittelbar durch äußere Erfahrungen, beidemal aber wesentlich durch den Geist, und hier eben schon durch den als Verklärer Christi wirkenden und erkannten Geist bezeugt, ihrem Herzen erweckend, beugend und erhebend, entgegen.

Dies ist unverkennbar eine höhere Stufe der vorbereitenden Gnade, und wo diese Zeugnisse wirklich Eingang in einem Herzen finden, da ist eine „Erweckung“ nicht zu leugnen, welche möglicher Weise schon der erste Anfang zur realen Neugeburt werden kann (cf. Joh. 8, 30 ff.), aber an und für sich und streng genommen geht doch auch sie noch nicht über den Begriff der Vorbereitung hinaus. Sie ist entweder eine vorwiegend christlich-gesetzliche, und dann noch am wenigsten tiefer durchgreifende, oder im besseren Falle eine christlich verheißungsmäßige und darum allerdings schon tiefere, mehr versprechende, wie die prophetische Verheißungsstufe ebenfalls reifere Früchte in Israel zeitigte, als die rein gesetzliche. Aber etwas wesentlich nur noch Vorbereitendes bleibt dies Alles, zumal wo es sich um Erwachsene handelt, die schon mehr haben könnten und sollten, doch darum, weil das eigentliche Wesen von Christi Person

und Werk, das specifisch Evangelische, oder neutestamentlich Erfüllende, die Versöhnung zur Gnadengemeinschaft mit Gott, noch nicht erkannt wird und dies wiederum deshalb nicht, weil die specifische Basis dafür im menschlichen Herzen, die wahre Buße oder Armuth im Geiste, die rechte Sünder- und Kindes-Demuth noch nicht entwickelt ist. Es kann oft nach Außen hin ein im vorher bezeichneten Sinne „angefaßter" oder „erweckter" Zustand dieser Art viel imponirender erscheinen, als ein anderer, bei welchem dies letztgenannte entscheidende Moment nur vielleicht nicht recht entfaltet, dennoch aber wesentlich und wirklich schon vorhanden ist, allein vor Gottes und des erfahrenen Beurtheilers Auge bleibt die zwar feine aber bestimmte Scheidelinie zwischen beiden Zuständen doch nicht verborgen, und wir müssen hier nach Schrift und Erfahrung schon dogmatisch zu fixiren suchen, was die Pastoraltheologie hernach auszuführen und anzuwenden hat. Es ist da mit dem Leben und der „Sprache Canaans" wie mit den natürlichen Sprachen. Ein begabter und gebildeter Mann, wenn er eine fremde Sprache auf dem Wege der Schule aber gründlich gelernt hat, kann, in das Land versetzt, wo sie gesprochen wird, in derselben mitunter imponirende Vorträge halten, aber den Fremden wird man ihm gleichwohl immer anhören. Dies hört erst auf, wenn das fremde Land ihm durch innere Naturalisation zur Heimath geworden ist. Dagegen ein kleines Kind des Landes, das in seiner Sprache nur noch kinderhaft zu reden vermag, spricht sie doch so, daß man ihm alsbald anhört, wie es seine Muttersprache spricht. Der Herr deutet dies Verhältniß an, wenn er sagt, daß der Kleinste im Himmelreiche größer sei, als der Größeste am Himmelreiche, wie Johannes der Täufer (Matth. 11, 11.). Dasselbe gilt aber auch innerhalb des äußeren Gebietes der christlichen Kirche. Das ärmste Kind, dem es sonst noch gar sehr an Erkenntniß in jeder Hinsicht fehlt, welches aber in der rechten lebendigen Taufgnade steht, hat Etwas aus dem Heiligthum, woran es dem auf die außerordentlichste Weise, aber nur noch vorbereitend, zumal nur gesetzlich, erweckten Manne des Vorhofs immer noch gebricht, und das vermögen Diejenigen wohl zu unterscheiden, welche selbst im Heiligthum zu Hause sind und durch Erfahrung geübte Sinne haben.

§ 51.

Die göttliche Berufung.

Die Berufung des Einzelnen zu Christo ist ebenfalls Gottes Werk, und theils eine äußere, noch allgemeinere, durch die Verkündigung des Wortes, theils eine innere, individuell persönliche, durch die specielle Wirksamkeit des heiligen Geistes. Beide können der Zeit nach auseinandertreten, gehören aber der Idee nach wesentlich zusammen. Ein zeitliches Auseinandertreten ist am häufigsten bei der Berufung zu Christo innerhalb der äußeren Christenheit, wo gewissermaßen die äußere Berufung der inneren Vorbereitung vorangeht, die innere, vollkräftige Berufung aber beiden erst folgt.

Betrachten wir hier zunächst den Stand Derjenigen, welche bis zur Berufung noch ganz außerhalb des christlichen Bereiches standen, so besteht jene natürlich zunächst in nichts Anderem, als in der zu irgend einem Zeitpunkte an den Menschen herantretenden äußeren Verkündigung von dem Heil in Christo. Es ist die Predigt (Röm. 10, 14.), ohne welche Paulus keinen Glauben statuiren kann und welche Gott durch seine Boten von Zeit zu Zeit, von Ort zu Ort thun läßt, unter der bestimmten Verheißung, daß sie vor dem Ende dieses Zeitlaufes allen Völkern zu Theil werden soll (Matth. 24, 14; 28, 19; Röm. 11, 25.). Dieser gottgeordnete Fortschritt der Verkündigung tritt auf lebendige und für die Folgezeit typisch bedeutsame Weise schon innerhalb der neutestamentlichen Geschichtserzählung auf (Matth. 10; Joh. 4; Luc. 10; Acta 2. 8. 10. 13.), und vollzieht sich nach denselben Grundgesetzen in immer weiterem Umfange bis auf diesen Tag. Wenn Paulus hie und da so redet, als sei schon zu seiner Zeit die evangelische Botschaft zu allen Völkern hindurchgedrungen (Röm. 10, 18; Col. 1, 23.), so konnte die ältere Theologie nur durch Künsteleien erweisen wollen, daß dem wirklich so sei [1]). Die zu damaliger Zeit bereits Gestorbenen wären ja doch dann ein für allemal vom Heile ausgeschlossen! Vielmehr durften wir schon bei der Lehre von der Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens in dieser Beziehung auf das Schriftzeugniß von der Verkündigung des Evangeliums auch an die Todten im Hades (1 Petri 3, 19; 4, 6.) hinweisen und werden später darauf zurückkommen. Was dagegen die auf Erden Lebenden betrifft, so gibt uns die achtzehnhundertjährige Geschichte der christlichen Kirche und ihrer Missionsthätigkeit, insonderheit wieder während der letzten anderthalb Jahrhunderte, den klaren Nachweis, daß und wie Gott seinen Rathschluß zum Heil der Menschheit in Christo in der irdischen

[1]) Vgl. bei Schmid, S. 328 ff. 332 ff.

Reichsökonomie hinausführen will. Es kann auch wohl eine Zeit kommen, wo die allgemeine Predigt des Evangeliums in einem Jahrzehnd ebenso schnelle Fortschritte macht, als in den letzten funfzig oder sechszig Jahren.

Diese allgemeine Berufung Gottes zu seinem Reiche ergeht an einen Jeden, dem auf irgend eine Weise, durch mündliches Wort oder durch die Schrift, das Evangelium von Christo nach seinem wahren Inhalt und Zusammenhange kund wird (2 Thess. 2, 14.). Solche sind eingeladen zum Heil in Christo, und machen sich einer schweren Verantwortung schuldig, wenn sie dieser Einladung für die Zeit nicht Folge leisten (Matth. 22, 4; Luc. 14, 23.). Und dies um so mehr, weil dies äußere Wahrheitszeugniß im Worte, getragen und begleitet von dem des heiligen Geistes (Joh. 15, 26. 27; 16, 8 ꝛc.), zugleich auch immer irgendwie ein inneres ist, wie bei der Vorbereitung, so auch und noch bestimmter und deutlicher bei der Berufung [1]). Hier tritt denn der Geist ganz eigentlich und im vollen Sinne als der specifisch neutestamentliche auf, welcher vom Vater durch den Sohn gesandt, diesen verklärt als den gekreuzigten und auferstandenen Heiland und Herrn (Joh. 16, 14; 2 Cor. 5, 18—21.). Es ist hier zwischen dem Worte und Geiste ein ähnliches ökonomisches Verhältniß organischer Verbindung des Sichtbaren und Unsichtbaren, Aeußeren und Inneren, wie es bei dem Sakrament, wenn auch in anderer Weise, ebenfalls stattfindet. Von Seiten Gottes ist somit in dieser evangelischen Berufungspredigt an und für sich und dem allgemeinen Begriffe nach Alles gegeben, was zu ihrer erfolgreichen Wirksamkeit erforderlich ist.

Nichtsdestoweniger aber ist diese auf Seiten des Menschen wie bei der Vorbereitung, so hier bei der Berufung ethisch bedingt. Er kann derselben, wenn er es will, widerstehen (Röm. 10, 16; 2 Thess. 2, 12; 3, 2; Act. 13, 46; Matth. 20, 16; 22, 14; 23, 37; Luc. 8, 15.). Christus unterscheidet bestimmt und nachdrücklich die vielen Berufenen und die wenigen „Auserwählten", aber wir dürfen nicht aus solchen Ausdrücken, wie dies ἐκλεκτοί (cf. das ἐδόθη Matth. 13, 11. oder das ἐκρύβη, Luc. 19, 42.) im Zusammenhang mit jener allgemeinen mechanisch prädestinatianischen Anschauungsweise mit Calvin schließen, daß auf Gottes Seite eine vocatio seria und non seria zu unterscheiden sei. Dies ist eine Vorstellung, welche sowohl die Grundidee des neuen Testamentes von der Liebe und Wahrhaftigkeit Gottes im Allgemeinen, als auch die bestimmtesten einzelnen Zeugnisse von seinem Gnadenwillen in Christo über alle Menschen gegen sich hat (vgl. § 38.). Haben wir doch sogar nach der anderen Seite hin ebenso, wie jene prädestinatianisch klingenden, leicht mißverständliche Ausdrücke im neuen Testamente, aus denen mit demselben Rechte auf irgend eine selbsteigene „Würdigkeit" derer geschlossen werden könnte, welche zum Heile gelangen! (Matth. 10, 11. 13. 38; cf. Luc. 20, 35; 21, 36.). Dem steht nicht minder das allgemeine und specielle Zeugniß des neuen Testamentes

[1]) Vgl. § 3 über die »conversive« Thätigkeit Gottes in seiner Offenbarung neben und auf Grunde der Manifestation und Inspiration.

von dem freien Gnadenkarakter des Heils in Christo entgegen. Die einfache Wahrheit aber ist vielmehr die, daß, wenn Gott durch die Vorbereitung äußerlich und innerlich Alles gethan hat und dann durch die Berufung in derselben zwiefachen Weise schließlich Alles thut, was nöthig ist, um den Menschen in Stand zu setzen, daß er des Heils theilhaft werde, die widerspenstige Verwerfung desselben im Unglauben einzig und allein Wille und That des Menschen ist, für welche daher Gott seiner Zeit von ihm die allerernstlichste Rechenschaft fordern wird (Marc. 16, 16.). Im entscheidenden Punkte der ethisch persönlichen Selbstbestimmung ist sonach jede prädestinatianische Anschauung vollständig im Unrecht.

Dagegen werden wir schon nach unseren früheren allgemeinen Resultaten in Betreff des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen (§ 26. cf. 38.) uns veranlaßt sehen, in rein formaler, geschichtlicher Beziehung, unter dem ökonomischen und pädagogischen Gesichtspunkte die relative Wahrheit anzuerkennen, welche in jener Anschauungsweise liegt, und von der reformirten Theologie mehr als von der späteren lutherischen gewürdigt, von Luther selbst aber keineswegs verkannt worden ist. Und eben dahin weisen uns nicht nur so manche Worte der heiligen Schrift im Zusammenhang der Lehre von dem göttlichen Heilsruf (Acta 13, 48; 16, 14.), sondern auch entsprechende Erfahrungsthatsachen aus der heiligen Geschichte selbst sowohl, als aus der der Kirche und namentlich ihrer Mission. Bekanntlich ist der Gebrauch des κλητὸς, καλεῖν, bei den Aposteln in ihren Briefen (z. B. Röm. 1, 6. 7; 1 Cor. 1, 2; 2 Tim. 1, 9.) ein anderer, intensiverer, als bei dem Herrn in den Evangelien, indem sie, unmittelbar ex eventu und a parte potiori der Gemeinen redend, es mit ἐκλεκτοὶ identisch von den ἁγίοις πιστοῖς brauchen. Ebenso erscheint bei Paulus da, wo er das ganze Heilswerk von der göttlichen Seite betrachtet, die κλῆσις als unmittelbares zeitliches Verbindungsglied zwischen dem προορισμὸς und der δικαίωσις (Röm. 8, 29. 30; cf. Gal. 1, 15.). Und er selbst ist eines der schlagendsten Beispiele, daß Jemand schon längere Zeit dem hellen Lichte des evangelischen Zeugnisses gegenüber gestanden haben kann, bis endlich seine Stunde schlägt (cf. l. c. Gal. 1; auch die Brüder Jesu Joh. 7, 5. und Acta 1, 21; u. A. m.), in welcher der göttliche Ruf ihm entscheidend an's Herz dringt. Andere zahlreiche Beispiele der Art liefert, wie gesagt, noch ganz abgesehen von dem Gebiete der gepflanzten Kirche und ihrer Glieder, dasjenige der christlichen Missionsthätigkeit, welches jenem biblischen parallel steht..

Dies führt uns mit Nothwendigkeit darauf, daß allerdings in der Lehre von der Berufung ein Unterschied anzuerkennen sein wird zwischen der Berufung im bisher erörterten allgemeinen, objektiv vollständigen Sinne und der individuellen, auch subjektiv vollkräftigen (cf. l. c. Gal. 1: ἐν ἐμοὶ.), welche nicht wie jene mit dem erstmaligen Hören des Evangeliums überhaupt allemal zusammenfällt,

sondern oft auch erst in einem späteren Zeitpunkte an das einzelne Herz ergeht. Der prädestinatianische Ausdruck der Schrift in Beziehung auf dies Verhältniß kann uns nicht irre machen, denn wir wissen einmal, daß der ewige Rath Gottes über den Einzelnen nicht außer, sondern in und über den zeitlichen Verhältnissen besteht und seine bestimmten ethischen Bedingungen hat, also die Ursachen seiner Ausführungs- und Entwickelungsweise, das Quomodo auch hier, in den irdisch menschlichen Umständen, vor Allem in der individuellen Naturbestimmtheit sowohl, als der ethischen Freiheit zu suchen sind. Diese soteriologisch pädagogische Liebesweisheit Gottes veranlaßt ihn, jene vocatio, nicht sowohl seria, denn das ist sie zu aller Zeit, aber eben im vollen Sinne „efficax, s. satis apta ad producendam conversionem“ — nach dem Ausdruck der älteren Dogmatiker — erst „zu seiner Stunde“ an den Einzelnen gelangen zu lassen, d. h. zu dem Zeitpunkte, wo er vermittelst der gratia praeparans im weitesten Sinne des Wortes, auch schon durch das erste Hören des Evangeliums, dies Herz nun so weit hat, daß die — im psychologischen und ethischen Sinne — organischen Bedingungen für die Genesis des Glaubens, oder doch der entscheidenden Selbstbestimmung für oder wider vollständig vorhanden sind. Denn efficax im mechanischen, naturhaften Sinne von irresistibilis ist freilich auch diese entscheidende Berufung nicht, aber eine graduell von jener allgemeinen vorläufigen und noch relativ äußerlichen verschiedene, eine intensivere, ist sie allerdings, zunächst und hauptsächlich in Bezug auf die innere Geisteswirksamkeit in und mit dem Worte und deren Energie, dann aber freilich auch im Zusammenhang mit der Reinheit und Vollständigkeit des verkündigten und gehörten Wortes selbst. Es gibt Fälle, wo die Ursache und Schuld, daß dieses Menschen Stunde erst so spät schlägt, allein bei ihm liegt, aber andere, wo dies weniger oder gar nicht der Fall ist, wie z. B. bei einem Apollos (Acta 18, 25 ꝛc.), der zuerst nur ein ganz unvollständiges Evangelium gehört hatte, oder jenen Johannesjüngern zu Ephesus (Acta 19, 1 ꝛc. — cf. das Verhältniß von Matth. 10 und Luc. 10 zu Acta 2.). Aehnlich etwa ein Heide heutzutage, der zuerst von römischen und später erst von evangelischen Missionaren das Wort von Christo gehört hat. Ist hier das Verhältniß mehr ein ökonomisch geschichtlich bedingtes und die Führung Gottes mit der einzelnen Seele in Demuth und Glauben zu ehren, so ist es dort mehr ein psychologisch pädagogisches und darin die herablassende Gnade und Weisheit der göttlichen Liebe zu preisen, welche eben dann ihre Stunde schlagen läßt, wenn dieses Menschen Stunde da ist.

Wie überaus wichtig diese Wahrheit in praktisch pastoraler Beziehung für den Boten des Evangeliums ist, erhellt leicht. Nur von diesem Standpunkte aus läßt sich der Eifer des Methodisten mit der Resignation des Quietisten ohne das Falsche beider Abirrungen in der Weise heilig verbinden, wie es uns ein Paulus so lebendig zeigt — und die rechte evangelische Seelenführung, namentlich auch in der Brüdergemeine, es dem Apostel abzulernen gewußt hat.

Dieselbe Wahrheit gibt uns nun aber auch für unseren dogmatischen Zweck das erforderliche Licht in Beziehung auf die schwierigen Verhältnisse des äußerlich christlichen Gebietes, deren Berücksichtigung wir auch hier nicht fehlen lassen dürfen. Wir erkennen nach dem Gesagten deutlich, wie im Blick auf diese individuelle vollkräftige Berufung jene allgemeine vorläufige in ihren verschiedenen Gestalten hier gewissermaßen als zur gratia praeparans, im weiteren Sinne dieses Begriffes, gehörig betrachtet werden kann und muß. Mag die vorläufige Berufung nun durch eine christliche Taufe des Kindes [1]), oder doch durch frühe christliche Umgebung und Unterweisung oder durch beides zugleich geschehen sein, jedenfalls liegen die Dinge hier so, daß zum mindesten der erste Anfang dieser äußeren vocatio der Zeit nach vor die gratia praeparans im innerlichen Sinne fällt, während dem Begriffe der letzteren als Vorbereitung zufolge die vocatio im engeren und innerlichen Sinne ihr erst nachfolgen kann. Der Glaubensstandpunkt der Christenkinder ist in den meisten Fällen zunächst nur noch ein verheißungsmäßiger, im Sinne von Gal. 4, 1 ff.; entweder verheißungsmäßig im rein objektiven Sinne, bei subjektiv vorwiegend gesetzlichem Bewußtsein, oder auch wohl mit einem subjektiven Verständniß der Verheißungsgnade als solcher. Zum vollen Erfassen der erfüllenden Gnade in Christi Versöhnungswerk aber muß dann meist noch eine tiefergreifende, gewöhnlich durch verschärfte Gesetzeserfahrung bedingte Erkenntniß der eigenen Sünde und Ohnmacht erst hinführen und dies ist dann die Vorbereitungsarbeit des heiligen Geistes im engeren Sinne. Diese schließt zu irgend einer Zeit mit der vollkräftigen inneren Berufung auf Grunde aller bis dahin gemachten Erfahrung. Doch lassen sich über Art und Grad dieser vorbereitenden Arbeit des Geistes Gottes, ob sie mehr gesetzlicher oder mehr verheißungsmäßiger Natur ist, so wie über die zeitlichen Bestimmungen derselben, insonderheit über den Zeitpunkt, wo eine durchgreifende innerliche Berufungsgnade ertheilt und erfaßt werden kann, niemals allgemein und absolut gültige Bestimmungen feststellen. Man kann nicht sagen, wie frühe mit der äußeren Hinweisung zu Christo bei dem Kinde inmitten der evangelischen Gemeine auch die innere Berufung durch das Werk des heiligen Geistes am Herzen sich verbinden könne, oder nicht könne. Die Erfahrung zeigt, daß dies in manchen Fällen sehr früh geschieht (vgl. § 55.), während es gewöhnlich allerdings erst später der Fall ist. Das Wesen der Sache liegt nicht in der zeitlichen Bestimmtheit dieser Vorgänge, sondern in deren innerem Karakter selbst, auf welchen jene zwar nicht ohne

---

[1]) Dadurch soll die wesentliche soteriologische Bedeutung der christlichen Kindertaufe nicht herabgesetzt werden, wie später zu zeigen. Vgl. § 71. Aber erstlich bedarf dieselbe doch jedenfalls einer persönlichen Aneignung durch den Glauben in späteren Jahren, und zweitens gebricht es in vielen Fällen an der Anleitung dazu, d. h. an jeder rechten christlichen Erziehung so, daß dann die empfangene Taufe durch menschliches Verschulden für das Kind zu einer bloß äußeren Thatsache vorläufiger Berufung wird, was für dasselbe unter diesen Umständen noch ein Glück ist.

Einfluß ist, der aber doch auch unabhängig von derselben gewürdigt werden kann und muß.

Vielmehr ist *erstlich* für beide Gebiete, das kirchliche und das missionarische, insonderheit aber für das letztere auch *der* Fall keineswegs ausgeschlossen, daß dies Nacheinander von Vorbereitung und Berufung aus einem zeitlichen ganz oder fast ganz nur zum logischen wird. Unter gewissen Umständen kann wirklich eine individuell vollkräftige Berufung eintreten, ohne daß eine besondere Vorbereitung stattgefunden hat, oder doch dem Betreffenden zum Bewußtsein gekommen ist. Die äußeren vorbereitenden Bedingungen und oft auch innere Bewegungen hat die vorlaufende Gnade da wohl veranlaßt, aber noch so im Verborgenen und indirekt, daß das Herz erst nachher, im Lichte schon des vollen Berufungsmomentes zurückschauend, den Weg, den Gott mit ihm gegangen, erkennt und versteht. Wir müssen uns sehr hüten, in dieser Hinsicht der mannigfachen Erzieherweisheit der göttlichen Liebe und ihrem Geisteswirken beschränkte Vorschriften machen zu wollen. Nur daß solche Fälle, wo die entscheidenden inneren Vorgänge sich so in Einen Moment zusammendrängen, immer außerordentlichere und verhältnißmäßig seltene sind, darf mit Grunde behauptet werden. Kaum war, wie oft angenommen wird, die Bekehrung des Paulus ganz von dieser Art, eher z. B. die des Kerkermeisters zu Philippi.

Zweitens ist, insonderheit für das Gebiet der äußeren Christenheit, durchaus festzuhalten, daß auch diese vollkräftige Berufung im wirklichen Leben nun nicht nothwendig in Einem Momente ausschließlich eintritt, sondern ihrerseits wiederum über einen längeren Zeitraum sich verzweigen kann. So war es bei den ersten Jüngern des Herrn unleugbar der Fall (cf. Joh. 1; Luc. 5; Matth. 10; Acta 2.), selbst bei Paulus finden wir drei Tage zwischen dem Rufe des Herrn durch seine Erscheinung und durch das Wort des Ananias, und so ist es noch heute gerade inmitten eines intensiveren christlichen Gemeinlebens oftmals.

Nicht auf die Erscheinungsform, sondern auf das Wesen der Sache kommt es an, auf die Thatsache als solche, also für das System auf *den Begriff einer solchen Berufung zu Christo, deren Annahme oder Verwerfung von Seiten des Menschen vor Gott wirklich als der für Zeit und Ewigkeit entscheidende Akt der Persönlichkeit gelten kann und gilt.* Und so muß sich denn die dogmatische Theorie, wenn sie sich den klaren Blick auf die Mannigfaltigkeit des Lebens und ihren ebenso göttlich heiligen als praktisch lebendigen Karakter unverkümmert erhalten will, durchaus damit begnügen, den *begrifflichen* Unterschied festzuhalten: *erstens*, der Berufung im individuell vollkräftigen Sinne, als objektiv und subjektiv vollständiger Verklarung der in Christo gebotenen ewigen Erlösung durch Wort und Geist und *zweitens*, aller vorbereitenden Wirksamkeit Gottes, äußerer und innerer, indirekter und direkter Art, welcher diese entscheidende Eigenschaft noch abgeht, mag man sie im Uebrigen, je nach den Umständen, lieber als gratia praeparans oder als vocatio praevia bezeichnen. An

dieser wesentlichen Begriffsunterscheidung hängt der ethisch persönliche Grundkarakter des Heilsaneignungswerkes rücksichtlich des Menschen und weiterhin der gesammten Heilsverwaltung von Seiten Gottes. Nur so finden Orthodoxismus und Pietismus, Objektivismus und Subjektivismus nach dieser Seite hin, ihre Versöhnung in der vollen Wahrheit der Schrift und des Lebens [1]).

§ 52.

Die Buße (μετάνοια) oder die Armuth im Geiste.

Die erste Frucht der vorbereitenden und berufenden Wirksamkeit Gottes soll auf Seiten des Menschen sein die Sinnesänderung, d. h. das Aufgeben der dem natürlichen Herzen eigenen Selbstgerechtigkeit und Widerspenstigkeit, oder die Armuth im Geiste, welche als wahre, gläubige Buße nicht durch das Gesetz allein, sondern vielmehr wesentlich durch die Gnade, vorbereitend schon durch die verheißungsmäßige, vollständig durch die evangelisch erfüllende gewirkt wird.

Wir haben bisher die Bedingungen der Neugeburt unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Wirksamkeit betrachtet. Nun ist die Frage zu beantworten, welches die Früchte der letzteren in Beziehung auf die menschliche Herzensstellung sind, oder die subjektiven Bedingungen der Neugeburt. Die Schrift bezeichnet als die einzige solche mehrfach die μετάνοια im weiteren, negativen und positiven Sinne dieses Wortes, die Sinnesänderung im umfassenden Verstande, durch welche die Gesinnung, die Grundrichtung des Menschen eine andere, neue, wird (Matth. 4, 17; Luc. 15, 10; 24, 47; Acta 11, 18; 17, 30.). Nun ist aber der Grundzug der natürlichen Herzensstellung des Menschen im Verhältniß zu Gott dieser, daß derselbe in seiner fleischlichen oder sinnlich selbstischen Emancipation von Gott entweder gleichgültig meint, nach Gott nicht fragen zu müssen (Luc. 14, 18 ꝛc.), und falls Gott nach ihm frage, so wie er eben ist, in seiner Eigenheit, gut genug für ihn zu sein (Matth. 22, 11 ꝛc.); oder er glaubt in falschem Eifer wenigstens mit seinen eigenen Kräften leicht einen Zustand bei sich bewirken und Gott darbringen zu können, in welchem er des göttlichen Wohlge-

[1]) Man vergleiche hier zum Erweis dieses letzten Satzes, sowie zur Bestätigung des vorher aufgestellten Begriffes der für die ethische Persönlichkeit entscheidenden vollkräftigen Berufung durch »die Predigt des heiligen Geistes«, was Zinzendorf in seinen Londoner Reden sagt: Abth. V, S. 284 ff. (und Abth. I, S. 57.).

fallens dann gewiß sein könne (Luc. 18, 11.). Gottwidriger Eigenwille und unlautere Selbstgenugsamkeit und Selbstvertrauen also ist der Grundkarakter des natürlichen Menschen im Verhältniß zu Gott, sei es in mehr heidnischer, sei es in mehr jüdischer Weise. Dies ist die nothwendige Folge der tiefen Entfremdung des Herzens von Gott, seiner Gemeinschaft und seinem Gehorsam, durch die Sünde. Soll also der Mensch in Christo wieder zur Kindesgemeinschaft mit Gott erneuert werden, so ist die nothwendige Bedingung dafür eine solche Sinnesänderung, welche die entgegengesetzte Richtung des Denkens und Wollens in Beziehung auf die eigene Person und deren Zustand sowohl, als auf Gott und dessen Gebote und Gaben in sich schließt, eine Umkehr oder Bekehrung (ἐπιστρέφειν, שוב 1 Sam. 7, 3; Jes. 55, 7; Jerem. 26, 3. LXX. 2 Cor. 3, 16 u. ö. Acta 3, 19 μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε, cf. c. 26, 20.). Das natürlich Eigene muß als das Nichtige, Sündliche und Verkehrte erkannt und verworfen, das Göttliche als das Wahrhaftige, Heilige und Gerechte erkannt und gesucht werden, und dies eben ist es, was Gott durch Vorbereitung und Berufung zu Wege zu bringen bemüht ist. Beides, das Negative und das Positive, ist da an und für sich im Leben, wie im Begriffe Eines, und wir finden daher, wie erwähnt, öfters Beides in dem Ausdruck μετάνοια zusammengefaßt, wie anderwärts als ebenfalls einzige Bedingung der Seligkeit, also wesentlich in demselben Sinne die πίστις, im weiteren Verstande auch dieses Begriffes, genannt wird (z. B. Acta 16, 31; Marc. 16, 16; cf. Acta 17, 31; neben V. 30.). Statt des emancipirten Eigenwillens soll die gebeugte Unterwerfung unter den heiligen Gotteswillen, statt des selbstzufriedenen Vertrauens auf die eigene Güte und Kraft soll das gebeugte Vertrauen auf Gottes Gnade und Kraft, statt des Haltens über der Sünde und Lüge die Hingebung an Gottes Gnade und Wahrheit eintreten, und nur wo dies der Fall ist, kann der Mensch wirklich durch Christum wieder zu Gott kommen.

Aber ebenso klar ist, daß in dem Einen Akte diese beiden Seiten, die negative und die positive, sowohl begrifflich immer zu unterscheiden bleiben, als auch zeitlich auseinandertreten können, wie das zumal da gewöhnlich geschehen wird, wo die vorbereitende Thätigkeit Gottes schon einen lebendigen Abscheu vor der Sünde und ein ernstes und schmerzliches Verzagen an allem Eigenen in einem Menschenherzen bewirkt hat, während demselben der in Christo geöffnete Gnadenborn noch nicht aufgeschlossen ist. Daher finden wir denn im neuen Testamente anderwärts auch beide Momente ausdrücklich nebeneinander genannt (z. B. Marc. 1, 15.), und dieser vollere Ausdruck für die subjektive Bedingung der Neugeburt ist es mit Recht, welchen auch die evangelische Kirchenlehre zum Ausgangspunkte genommen hat, wenn sie sagt, daß der Sünder nur durch Buße und Glauben oder durch den bußfertigen Glauben in Christo zum Heil gelangen könne. Zumal für die eingehendere systematische Behandlung werden daher auch wir diese Unterscheidung festzuhalten haben und handeln demgemäß, indem wir den terminus μετάνοια in dem engeren,

d. h. vorwiegend negativen Sinne fassen, zuerst — in diesem Paragraphen — von dieser ersten, negativen Bedingung der Neugeburt, oder der Buße, nach kirchlicher Terminologie.

Es ist aber nicht zu leugnen, daß dieser Ausdruck der deutschen Kirchensprache für den Gegenstand nicht eben passend ist und mit Recht begehrt z. B. Spangenberg in seiner Idea fidei fratrum (§ 122.) einen anderen zutreffenderen. Jener ist seinem Ursprung und seiner Geschichte nach zu tief mit dem verkümmerten und verfälschten gesetzlichen Christenthum verflochten, welches schon gegen Ende der alten Kirchenzeit sich in den abendländisch römischen Kreisen auszubilden begann, und hernach im Mittelalter in vollständiger Durchbildung das herrschende allerorten wurde. Der Begriff der poenitentia mit alle dem kirchlichen Pönitenzwesen in seinem Gefolge, welches durch seinen entsetzlichen Verfall die Reformation wach rief, d. h. der Begriff irgendwelcher äußeren oder inneren selbsteigenen Strafleistung oder doch der Gott dargebrachten Leistung überhaupt hängt auch dem deutschen Ausdrucke nur zu sehr an, während er dem biblischen Gedanken so fremd ist, daß er denselben vielmehr geradezu in sein Gegentheil verkehrt und somit in sich selbst aufhebt. Von irgend einer gesetzlich werklichen, oder irgendwie eigenen, als selbsteigene Leistung Gott dargebrachten Buße kann nach den vorher gewonnenen Resultaten eo ipso nicht die Rede sein, weil eben das Wesen der μετάνοια gerade in dem gebeugten Absehen von allem Eigenen gegenüber der göttlichen Gnade besteht, es habe Namen, wie es wolle.

Das setzte denn die Reformation auch mit aller Macht in das hellste Licht, aber so tief liegt, noch abgesehen von allem vorangegangenen geschichtlichen Verderb, der Sauerteig des gesetzlichen Selbstthums im menschlichen Herzen, daß auch im Verlauf der evangelisch kirchlichen Lebensentwickelung die alten Irrthümer nur in feinerer Weise unter den verschiedensten möglichen Formen wieder hervorgetreten sind. Nicht zu reden von der groben Verkehrung des biblischen und evangelischen Begriffes der μετάνοια durch den Rationalismus, welcher in antik heidnischer Weise irgendwelche moralische „Besserung" in eigener Kraft an dessen Stelle setzte und damit einen dem römischen nichts nachgebenden Nomismus wieder heraufbeschwor, sondern auch wahrhaft evangelische und tiefere Richtungen der Kirche sind in feinerer Weise demselben Betruge der Sünde erlegen. So der Orthodoxismus, wenn er die reine Lehre oft in dem Sinne trieb, als eröffne die bloße klare und rechtgläubige Einsicht in das eigene Verderben den Weg zum Heil; noch mehr der Pietismus in seiner schlechten Gestalt, wenn er im Gegensatz dagegen eine intensive Gemüthszerknirschung und einen entsprechenden äußerlich praktischen Nigorismus mit seinem Begriffe von wahrer heilwirkender Buße verband; endlich mußte auch die Brüdergemeine in ihrem Kampfe gegen beide Abwege bei sich oftmals zugleich jenen schlechten Herrnhutianismus finden und bestreiten, dem schon eine lebhafte „Gefühligkeit", welche Empfindung und Phantasieerregung als Kennzeichen der Herzensänderung gelten sollten. Und alle diese Irrthümer sind auch bis auf diesen Tag noch nicht ausgestorben inmitten

der evangelischen Kirche und die beiden letzteren gerade in ihren erweckten Kreisen am wenigsten.

In der That läßt sich auch im Inneren des Menschen noch ein verhältnißmäßig Aeußeres unterscheiden von dem Innersten des Herzens, das gesammte psychische Lebensgebiet von dem pneumatischen Centrum, das geistige oder *seelische Naturleben* aller Art von der innersten *ethischen Grundrichtung der Person*, und wie eine tiefere Anthropologie diese Unterscheidung nie wird missen können, ebenso ist sie für die christliche Erkenntniß, wie wir in der Lehre von der *Sünde* bereits gezeigt haben, von der allerhöchsten Bedeutung. Wie diese, so kann auch die Lehre von der *Erneuerung des Sünders* in Christo nie wahrheitsgetreu aufgebaut werden ohne die allenthalben klar und sicher durchgeführte Unterscheidung des peripherisch naturhaften und des ethisch persönlich centralen Lebens. Freilich lassen sich beide Gebiete nie auf mechanische Weise *scheiden*, am wenigsten von dem Moment der Erweckung an, wo das zweite, das vorher mehr oder weniger latent war, nun eben wirksam hervortritt, und fortan auf keinem Stadium seiner Selbstentfaltung anders zur Erscheinung kommen kann, als in seiner ursprünglichen organischen Verbindung mit der Naturbasis der Seelenkräfte. Aus der neuen Grundrichtung des Herzens geht zumal im gesunden Zustande nicht ohne Licht und Wärme, Erkenntniß und Empfindung, die einzelne Willensbestimmung und That hervor, und so ist am wenigsten die erste entscheidende That des inwendigen Menschen, durch welche diese neue Grundrichtung eintritt, das Aufgeben des Eigenen in der Sinnesänderung, denkbar ohne Concurrenz dieser einmal gegebenen Aeußerungsformen des menschlichen Geistes- und Gemüthslebens. Aber wie dieselbe in ihrem göttlichen Wesen und Werthe sofort aufgehoben sein würde, wenn sie, statt von Obenher frei gewirkt, und so vom Menschen frei empfangen zu sein, als selbsteigener, außergöttlich menschlicher, also wieder naturgeistiger Willensakt gefaßt wird, ebenso auch, wenn ihr Wesen in die vorangehende äußerlich formelle Erkenntniß oder sinnlich geistige Empfindung gesetzt, und von irgend einem bestimmten Grade oder einer besonderen Art beider ihre Geltung abhängig gemacht wird. Denn dies Alles gehört ja in das Gebiet des gattungsmäßig und individuell Natureigenen des Menschen, und sowie er diesem in irgend einer Gestalt einen ethischen Werth vor Gott beilegen und es ihm in seiner Buße gleichsam opfernd darbringen will, vermischt er wieder, was bei aller organischen Verbindung doch ebenso bestimmt immer *unterschieden* werden muß, Natur und Gnade, Fleisch — im biblischen Sinne — und Geist, und setzt also, statt die Realität seiner Sinnesänderung dadurch zu bestätigen, dieselbe vielmehr in demselben Maße vor Gott und Menschen in Frage. Begrifflich also muß vielmehr auch gegenüber allen solchen feineren Abirrungen unser obiger Satz durchaus festgehalten werden, daß eine jede in irgend einem Sinne in ihrer Entstehung und Erscheinung *selbsteigene Sinnesänderung* — ἐξ ἔργων, ἐξ ἡμῶν, im biblischen Sinne (Eph. 2, 8.) — *eine contradictio in adjecto* ist, das πρῶτον ψεῦδος, von dessen Begehung oder Verwerfung in

Leben und Lehre Werth und Wahrheit der neuen Lebensgründung entscheidend abhängt. Was wir schon in § 1 vom Wesen der wahren Religion sagten, daß sie von Gott gewirkte und gelehrte Hingegebenheit des Herzens sei, das kommt hier gleich bei diesem ersten negativen Anfang der Erneuerung des Sünders in Christo zur wahren Religiosität, d. h. zur kindlichen Gottesgemeinschaft, oder bei jenem „Umkehren und Kindwerden“ mit seinem ganzen Ernste in Anwendung.

An diesem entscheidenden Punkte im göttlichen und schriftmäßigen Sinne, auf dem Grunde augustinischen und mystischen Erfahrungslebens ursprünglich wahrhaft reine Arbeit gemacht zu haben, das ist das unermeßliche ewige Gnadengut der Reformation, während der unvertilgliche Erbfluch der römischen Lehre eben darin wurzelt, daß sie gegen dies lautere biblische Zeugniß der Reformation sich bleibend verschlossen hat. Der Sieg jenes reformatorischen Erbsegens entfaltet sich aber am vollendetsten darin, daß die evangelische Kirche, sofern sie nur diesem Grunde des Geistes unerschütterlich treu bleibt, allgemach im Fortschritt ihrer Lehrentwickelung mit völliger Zuversicht auch die Wahrheiten nach der anderen ethisch persönlichen Seite des Erneuerungswerkes hin, sich aneignen kann, welche sie im ersten Fluge der Begeisterung und im Sturme des Kampfes allerdings zu sehr übersehen, die Gegner aber mehr betont haben, die jedoch im System der letzteren, weil der tiefste Grund einmal nicht rein war, ihnen unter der Hand immer wieder zu ebenso viel Unwahrheiten wurden. Wir kommen darauf späterhin näher zurück. Hier haben wir nur, gerade auch vom Standpunkte der Brüdergemeine aus, im Sinne jenes tiefen Bekenntnißliedes von Zinzendorf: Weil die Worte Wahrheit sind u. s. w. (Brr. Gesangb. Nr. 403, 1—4.), noch einmal bestimmt zu bezeugen, daß nicht die klarste Verstandeseinsicht von der Unfähigkeit des Menschen, Gotte zu genügen, als solche, nicht das bewegteste Gefühl der Zerknirschung vor ihm als solches, nicht die zahlreichsten, wenn auch keineswegs bewußt unlauteren, aber eben doch selbsterdachten und selbstgemachten guten Vorsätze — mit denen vielmehr nach dem derben kirchlichen Sprichwort „der Weg zur Hölle gepflastert ist“ — das Wesen einer wahrhaftigen evangelischen μετάνοια constituiren, sondern eben gerade die absolute principielle Abstraktion von dem Allen in Bezug auf die Rechtfertigung vor Gott, die innerste Herzensstellung in diesem Sinne, mag dieselbe nun von einer mehr oder minder klaren formellen Lehrerkenntniß, oder einer mehr oder minder starken Gefühlserregung oder endlich einer mehr oder minder energischen Willensbewegung im niederen und äußerlichen Sinne begleitet sein, oder nicht [1]). Das richtet sich nach dem Naturell und Temperamente, nach den Verhältnissen und Umgebungen des Einzelnen, aber das Wesen ist es eben deshalb nicht.

Und da ist denn allerdings diesen Mißverständnissen allen weniger ausgesetzt, dagegen für das Wesen der Sinnesänderung im bezeichneten Sinne

[1]) Vgl. Spangenberg, Idea. S. 246.

tief erläuternd der Ausdruck, welchen der Herr, neben anderen verwandten, für den bleibenden Zustand solcher „bußfertiger" Gesinnung braucht: die Armuth im Geiste[1]). Diesen haben wir daher gleich in die Ueberschrift mit aufgenommen und nun hier noch näher zu berücksichtigen. Dieser Begriff des *πτωχὸς τῷ πνεύματι* — mit seinen gleichwiegenden Synonymen — hat seine alttestamentliche Wurzel in den verwandten der prophetischen Theologie נִשְׁבְּרֵי לֵב, עֲנִי, עָנִי u. a. (Jes. 61, 1 ꝛc.; Ps. 51, 19; die „Elenden" bei Luther) und bringt sie aus der öfters noch zu äußerlichen Fassung — vgl. das parallele *πτωχὸς* am Anfange der Bergpredigt bei Lucas, c. 6. — zu ihrer vollen innerlichen Plerosis. Im *πτωχὸς* ist ausgedrückt das Objekt derjenigen Erkenntniß, welche, wie schon gesagt und selbstverständlich ist, bei diesem Akte oder Zustande des tiefsten persönlichen Lebens nicht fehlen kann, nämlich das eigene natürliche Wesen und Leben, in seiner totalen Leerheit von aller *δόξα θεοῦ* (Röm. 3, 23; 7, 18.), von allem Guten oder Rechten, worauf die Person ein Selbstvertrauen vor Gott gründen könnte. Der Mensch erkennt sich in seinem totalen Elend (cf. § 35.) nach der juridischen und ethischen Seite, als unter dem Fluche und der Macht der Sünde, anerkennt die absolute Verwerflichkeit der letzteren vor Gott, somit auch die eigene Verwerflichkeit und Verdammlichkeit vor ihm als dem Heiligen. Wieviel jeder Einzelne dabei von freier, im engeren Sinne Schuld begründender Sünde, für welche er Gott auch persönlich verantwortlich ist, zu erkennen und zu bekennen hat, dies ist, wie wir früher uns ausgesprochen haben und die Erfahrung des inneren Lebens der Einzelnen bestätigt, nicht allgemein bestimmbar. Das Freie als solches läßt sich seinem Begriffe nach nicht als Nothwendiges und darum für Alle Gleiches bestimmen, und wenn die dogmatische Theorie dies gleichwohl versucht, so thut sie dies ebenso sehr zum Schaden des wahren praktischen Interesses, als im Widerspruch mit ihren eigenen unveräußerlichen Grundbegriffen. Dagegen muß sie, übereinstimmend mit Schrift und Erfahrung, und den früheren Bestimmungen über die adamitische Sünde als solche getreu, von einem jeden wahren *μετανοῶν* und *πτωχὸς τῷ πνεύματι* jenes Bekenntniß der eigenen objektiven und faktischen Verdammlichkeit vor Gott absolut fordern, welche durch nichts Selbsteigenes, es heiße, wie es wolle, sondern allein durch Gottes Vergebungsgnade in Christo aufgehoben werden kann. Denn der zur wahren Geistesarmuth erleuchtete adamitische Sünder erkennt nun eben mit voller und erschreckender Klarheit und Gewißheit, wie er für sich selbst, seinem natürlichen Zustande nach, ganz in der Gottentfremdung und Sünde gefangen ist, und aus diesem Zustande sich auch in keiner Weise selbst zu befreien vermag. In diesem Zustande des *θάνατος* im ethischen Sinne weiß er sich auch der *ὀργὴ* von Seiten des heiligen

[1]) Matth. 5, 3. *πτωχοὶ τῷ πνεύματι:* cf. 11, 28: *κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι;* 18, 3: *ὡς παιδία, — ταπεινοῦντες ἑαυτούς:* Röm. 7, 24: *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος:* ich elender Mensch bei Luther.

Gottes unlösbar verhaftet und wird der tiefen Heillosigkeit dieser seiner dermaligen Beschaffenheit und Lage lebendig inne [1]).

Dieser Karakter *subjektiver Lebendigkeit und Innerlichkeit*, welchen solche Erkenntniß hat, ist ausgedrückt in dem πνεύματι, und zwar so, daß dieselbe dadurch auch in ihrer *ethischen Tiefe*, als *göttlich geistige*, als gottgewirkte persönliche *Herzens*-Erkenntniß bezeichnet wird. In dieser Eigenschaft kann sie nun aber auch eines entsprechenden Gefühlselementes, mögen Art und Grad desselben noch so individuell bestimmt sein, nicht entbehren. Dies ist das πενθεῖν, welches der Herr an der bezeichneten Stelle unmittelbar mit der Armuth im Geiste verbindet. Und aus dieser Stimmung des Gemüthes geht wiederum mit innerer Nothwendigkeit diejenige Willensbestimmtheit hervor, welche ebenda zunächst als πραΰτης bezeichnet wird; diese ist das erste *negative* Moment der neuen Willensrichtung, jene in Folge des gebrochenen eigenen Sinnes und Willens der Natur (der ἐριθεία, Röm. 2, 8.), „sanfte", d. h. willig leidsame Gesinnung, welche sich gern einen anderen Weg, als der bisherige der Sünde und der Werke war, führen läßt, wenn er ihr nur gezeigt wird. Geschieht dies nun in irgend einer Weise, entweder durch das Evangelium selbst, oder doch durch eine vorbereitende Gnade und Wahrheit, wie die alttestamentliche, zumal prophetische, so erwächst auf dem Boden dieser zunächst negativen Bestimmtheit die entsprechende *positive*, die bewußte und freie gottgewirkte Sehnsucht nach dem Heil, der „Hunger und Durst" nach dem „Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit" (Matth. 5, 6; 6, 33.), d. h. nach der Gemeinschaft mit Gott und der darin allein gegebenen Freiheit von der Schuld und Macht der Sünde (Joh. 8, 32. 36; Röm. 7, 24.).

Hier ist denn der Punkt, wo mit der positiven Erfüllung des negativen Anfangs die μετάνοια schon in die πίστις, nach deren allgemeinstem Begriffe, auf organisch lebendige Weise übergeht. Nur die formelle Unterscheidung im System setzt unserer gegenwärtigen Betrachtung hier ihre Grenze, und je weniger, zumal eben der Gnadenbotschaft des Evangeliums selbst gegenüber, im wirklichen Leben hier eine solche Scheidung stattfindet, desto klarer erkennen wir, wie der Herr an der angeführten Stelle einer solchen Armuth im Geiste als dem fruchtbarem Lebensgrunde, dem empfänglichen Mutterschooße des neuen Menschen aus dem Geiste, sofort den Besitz des Himmelreiches zusprechen kann.

---

[1]) Vgl. *Zinzendorfs* Aeußerungen über »die metanoia oder Sinnesänderung, wenn, wie es Lutherus ausdrückt, Grund und Boden umgestürzt und das Unterste zu oberst gekehrt wird, indem Alle ohne Unterschied sich erkennen und bekennen müssen als dieselben verlorenen und verdammten Sünder«, an welchen das Gericht und die Strafe über die Sünde, das Verderben von der Hand des Herrn muß vollzogen werden, nicht — allein und eigentlich, entscheidend — weil sie Böses *gethan*, sondern weil ein Jeder *ein Mensch ist*, eine verlorene Creatur, an welche Satan und Sünde Prätension macht u. s. w. »Ein Mensch«, d. h. ein *adamitischer* Mensch und Sünder. Londoner Reden, Abth. V, S. 242 ff.

Haben wir so den Begriff der wahren μετάνοια in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung für das Erneuerungswerk erkannt, und dieselbe als den verheißungsreichen, ob auch zunächst vorwiegend negativen, ersten Anfang dieses Vorgangs nach der subjektiven Seite hin gewürdigt, so kann die Antwort auf die zweite Hauptfrage, wodurch die μετάνοια bewirkt werde, nicht zweifelhaft sein. Es versteht sich zunächst im Allgemeinen von selbst — nach den Resultaten von § 49 sowohl als von § 50—52, — daß der schöpferische Urheber derselben allein Gott ist. Nur weil seine äußere und innere Wirksamkeit die causa efficiens dieser Frucht ist, ist sie eine wahrhaftige, ist gut. Aber sie ist dies andererseits auch wieder nur darum, weil sie vom Menschen frei empfangen wird, und insofern haben wir nichtsdestoweniger volles Recht, sie, gegenüber dem Inhalt der beiden vorigen Paragraphen, unter dem Gesichtspunkte der menschlichen Seite zu betrachten. Darum finden wir ja auch im neuen Testament allenthalben die Aufforderung an die Menschen zum μετανοεῖν, und denselben Sinn hat auch die Seligpreisung dieser Gesinnung in Matth. 5. Es waltet eben schon an dieser ersten Schwelle des Gottesreiches das neue gottmenschliche Grundverhältniß, hier als das Geheimniß der ersten Herzensüberwindung durch die göttliche Wirksamkeit, dessen Schleier wir nicht zu lüften versuchen dürfen, wollen wir nicht seine Wahrheit und Lebendigkeit in ethischer und psychologischer Hinsicht aufopfern.

Schwieriger gestaltet sich aber die obige Frage, wenn wir, näher eingehend, sie dahin stellen: welches die Mittel sind, durch die Gott diese Sinnesänderung bewirkt, oder wie sich diese freie Frucht am menschlichen Herzen verhält zu den verschiedenen Momenten der entgegenkommenden Thätigkeit Gottes: ob schon vor der Berufung zu Christo im engeren und vollen Sinne oder erst mit und nach dieser die rechte μετάνοια gewirkt wird, und sofern vorher, wodurch eigentlich? — Es ist dies die in der Kirche viel bewegte Frage, ob die wahre Buße aus dem Gesetze oder aus dem Evangelium komme? Das Erstere ist die Anschauung der Kirche vor und nach der Reformation, wo Luther und Melanchthon sie gegen Agricola vertreten, weit überwiegend gewesen [1]). Das Zweite die unter Anderen von Zinzendorf besonders stark geltend gemachte Behauptung. Für das Leben mit seinen concreten Verhältnissen und Bedürfnissen ist, wie z. B. ein Hofacker aus unmittelbarer Erfahrung heraus richtig bezeugt, beides wahr und gültig, die Wissenschaft aber muß in ihrem eigenen Interesse, wie in letzter Instanz auch in dem der Praxis, genauere Bestimmungen suchen, und wir gehen daher hier näher auf den Gegenstand ein.

[1]) Vergl. aber in J. Köstlins gründlichem Werke: Luthers Theologie u. s. w. die Bemerkungen über Luthers Anschauungen in Betreff des hier behandelten Punktes, Th. II. p. 440 ff. Die Buße hebt an a timore et judicio Dei, durch das Gesetzeszeugniß gewirkt, aber wenn weiter nichts hinzukäme, gäbe es nur eine »Raimsbuße«.

Es kommt bei der Entscheidung der Frage darauf an, was man unter Buße, was unter Gesetz und was endlich unter dem „durch“ oder „aus“ versteht.

Sofern zum vollen Begriffe der *μετάνοια* im vorher erörterten Sinne die lebendige Einsicht gehört, daß man in seinem gegebenen natürlichen Zustande der *δόξα θεοῦ* ermangelt, vielmehr *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* (Röm. 7, 14; 3, 9.), also *ὑπόδικος τῷ θεῷ* (3, 19.) Objekt seiner *ὀργή* (1, 18; Eph. 2, 3.) *ὑπὸ κατάραν* (Gal. 3, 10.) ist, so kann nach Schrift und Erfahrung nicht geleugnet werden, daß zur Bewirkung dieser Einsicht das Zeugniß des göttlichen Gesetzes, schon im Gewissen (Röm. 2, 14.) bestimmter noch im alttestamentlichen *νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι* (Eph. 2, 15.) dient und dienen soll. So bezeugt es der Apostel Paulus: Röm. 3, 20; 7, 7: *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*. Darum hat denn auch nicht nur Johannes der Täufer das Gesetz aufs Neue einschärfen müssen, ehe das Heil kam, sondern auch Derjenige selbst, welcher es brachte, verschärft das Gesetz zugleich objektiv durch geistige Vertiefung desselben, um der Menschheit noch mehr den erforderlichen Blick in die Tiefe ihrer Sündigkeit zu eröffnen. Auch die Apostel, ihren gläubigen Gemeinen gegenüber, lassen es daran nicht fehlen (Matth. 5—7; 19, 18 ff.; Röm. 1, 18; 3, 20; 1 Cor. 6, 9 ff.; Gal. 6, 7 ff.).

Da nun in diesem Gesetzeszeugniß auf allen Stufen nicht nur der objektive Inhalt des Gotteswillens an den Menschen, sondern auch dessen heilige Energie dem Sünder zum klaren Bewußtsein gebracht wird, welche den Uebertreter strafend heimsucht, so ist die natürliche Wirkung ein Erschrecken vor den bitteren Folgen des gottwidrigen Thuns, bald mehr, bald weniger heftig, je nach der Kraft und Klarheit des empfangenen Zeugnisses und nach der Erregbarkeit des Empfängers selbst. Vom einfachen Gewissensschmerz (— „biß“) bis zu einer solchen *λύπη*, welche als höchste trostlose Angst (2 Cor. 7, 10) den Tod im physischen (Selbstmord) oder psychischen (Wahnsinn) oder endlich auch im pneumatischen Sinne völliger Selbstverhärtung gegen alle Wahrheit zur Folge hat, ist da eine lange Stufenreihe. Jener feige Anfang und dieser schlimmste freche Ausgang zeigen zur Genüge, daß die Gemüthserregung in dieser Gestalt wirklich nur *λύπη τοῦ κόσμου*, d. h. eben selbst noch völlig natürlicher Art und im Grunde nichts Anderes ist, als fleischliche Sorge um das sinnlich selbstische, eigene Ich. Und daß dem auch nicht anders sein kann, zeigt ein Blick auf die hier wirkende objektive Ursache, das Gesetz als solches im strengen Gegensatz gegen jedes Element der Verheißung und der Gnade.

Diese ausschließlich negative, fordernde und drohende Selbstbezeugung Gottes, d. h. seine, wie es scheint, absolute Selbstzurückziehung von dem Sünder, kann auf Seiten des letzteren an und für sich auch nur die gleiche Wirkung haben, eine nur verstärkte Entfremdung des Herzens von Gott, mag dabei äußerlich der Feige ihm noch einen kriechenden Knechtsdienst erweisen, oder der Freche ihm offen den Krieg erklären: *Ὁ νόμος*

ὀργὴν κατεργάζεται, τὸ γράμμα ἀποκτείνει. (Röm. 4, 15; 2 Cor. 3, 6; Gal. 3, 10.).

Da ist es nun aber ein offenbarer Widersinn zu behaupten, diese fleischliche Todesfurcht, die selbst Tod ist, könne Keim und Anfang der Belebung aus dem Geiste, solche Buße könne der positive Grund des seligmachenden Glaubens sein. Gott schafft nicht das Gute aus dem Bösen, das Negative wirkt auch nur Negatives und nicht Positives (Matth. 7, 17—20. cf. 3, 7 ꝛc.). Vergl. § 39 über Gesetz und Verheißung.

Dagegen hat die Voraussetzung desto mehr für sich, daß gerade von der höchsten positiven Selbsterweisung Gottes, seiner vollendeten Selbsthingebung an die sündige Welt in Christo die wahre und ganze, heilig freie Gewinnung des Sünderherzens zu erwarten sei, ja von ihm allein. Und in der That bestätigt zunächst die Erfahrung aufs Lebendigste den Satz, daß die wirklich freie und eingehende Erkenntniß der ganzen Tiefe des eigenen Elendes, der Schuld und Macht der Sünde, und die ebenso freie, wahrhaft persönliche Willigkeit und Sehnsucht, durch die Kraft der göttlichen Gnade von diesem Elend befreit zu werden, also die ganze und tief ausgereifte μετάνοια erst unter dem Kreuze Christi, durch das im Glauben bereits erfaßte Opfer des ewigen Hohenpriesters gezeitigt wird. Da wird die Seele erfüllt von dem im höchsten Sinne göttlich geistigen Schmerz, nicht bloß um den eigenen Zustand in ethischer Beziehung — denn darüber ist sie im tiefsten Grunde schon getröstet durch den Glauben an die sündenvergebende Gnade, — sondern auch und mehr noch um die unverdiente Liebe Gottes in Christo, welche sie mit all' ihrer gebeugten Dankbarkeit nicht genugsam ehren zu können fühlt (Acta 2, 37: κατενύγησαν τῇ κ. Gal. 3, 1; cf. Röm. 5, 6. 7.). Man muß auch zugeben, daß bei entweder sehr plötzlichen und zugleich tiefen, oder auch bei sehr langsamen, aber von vorn herein positiv evangelischen Bildungen der Herzenserneuerung dieser kraftvollste Faktor oft fast der allein wirksame sein kann und ist. So war es z. B. bei einem Zinzendorf nicht erst seit jenem: „Das that ich für dich, was thust du für mich?", sondern auch schon ehe ihm diese Segensstunde zu Theil wurde, von früher Jugend an. Ebenso ist ausgemacht, daß bei schon begründetem Geistesleben im Glauben es keinen kräftigeren und mehr hervortretenden Faktor gibt, als diesen, wenn es recht steht. Und diese Erfahrungsthatsachen finden endlich auch ihren theoretischen Erklärungsgrund zur Genüge darin, daß das Wort vom Kreuz seine vollendende positive Gnadenfülle ja doch nur so darlegt und mittheilt, daß in ihm zu gleicher Zeit der höchste Ernst der Gesetzeswahrheit erst zum vollen Ausdruck gelangt. Nicht nur die Liebe Gottes gegen den Sünder, sondern ebenso auch der Zorn Gottes über die Sünde kommt in diesem Evangelium vom Fluchtode des Heiligen vollständig ans Licht und insofern ist wirklich in diesem Worte vom Kreuz Alles auf vollkommene Weise gegeben, was erforderlich ist, um ein menschliches Herz so zu beugen und zu erheben, daß es zu einer wahrhaftigen

Sinnesänderung gelangt. Dies ist die unvertilgliche Wahrheit in dem zinzendorfischen Zeugniß, daß es zur Erreichung dieses Zieles — an und für sich — keines Anderen bedürfe, als dieses vollen Zeugnisses von dem Opfer Christi.

Aber auf der anderen Seite ist auch nicht zu leugnen, daß dieser Satz sowohl der Schrift als der Erfahrung gegenüber einer sehr bestimmten Limitation bedarf. Was zunächst die angeführten Erfahrungszeugnisse betrifft, so haben wir es mit dem neuen Leben hier noch nicht zu thun, und jene Fälle im Gebiete der neuen Geburt sind ebenso erfahrungsgemäß, als sie vorkommen, doch immer die selteneren, und zwar aus leicht zu begreifender Ursache. Denn gerade in Beziehung auf die erste Begründung der *μετάνοια* und im Blick auf die Mehrzahl der Menschen ist klar, daß in der Rohheit und dummdreisten Selbstgenugsamkeit des natürlichen Menschen als solchen jene tief positive Hingebung Gottes in Christo an denselben im Allgemeinen den entgegengesetzten Erfolg haben, den Trotz und Leichtsinn bestärken, mithin ihre ausschließliche Hervorhebung in der Predigt in der That unpädagogisch sein würde. Davon hat gerade die Brüdergemeine Erfahrung genug gemacht. Deshalb hat denn auch Gott nach der Schrift thatsächlich nicht mit der Sendung seines Sohnes das Werk der Heilsbegründung angefangen, sondern nach der ersten nothwendig positiven Grundlegung durch die allgemeine Verheißungsökonomie (cf. § 39.) sollte und mußte ebenso nothwendig der *νόμος* ein mehr negativer *παιδαγωγὸς* auf Christum sein, bis daß „die Zeit erfüllet war". Dies behält auch für die christliche Zeit mit ihrer evangelischen Predigt und Seelenerziehung seine tiefe vorbildliche Bedeutung, und die neutestamentlichen Urkunden, die Evangelien, wie natürlich, am meisten, zeigen durch die That, daß auch ihr der gesetzliche Inhalt nicht fehlen kann und darf. Dadurch wird Zinzendorfs [1]) Paradoxon: „daß man das Gesetz nicht genug removiren könne" schriftmäßig widerlegt, wie es die Erfahrung in anderer Weise, nicht bloß negativ, sondern auch positiv, nach der guten Seite hin ebenfalls widerlegt. Die wahre Frucht nämlich von dieser göttlichen Pädagogik, wie sie in der Schrift alten und neuen Testamentes vorliegt, ist erfahrungsgemäß nicht nur jene fleischlich selbstische Furcht um das eigene sinnliche Ich — ob diese im einzelnen Falle anfangs auch da ist, oder nicht, ist nie entscheidend — sondern vielmehr und wesentlich das Erwachen jenes ewigen Selbst, wie wir uns früher ausdrückten (cf. § 34 fin.) des „inwendigen Menschen" (Röm. 7, 17. 22.), welcher nun, von dem sündigen auswendigen und alten Menschen sich schon unterscheidend, sich als das wahre Ich, die von und für Gott seiende wahre Persönlichkeit erfaßt. Hier ist schon etwas Positives, Wahrhaftiges da, denn hier ist nicht mehr der feindselig knechtische Sinn, sondern der werdende kindliche, be-

[1]) Es versteht sich, daß er anderwärts, wo er nicht gerade im Zuge einer überschärften Polemik ist, vorsichtiger und richtiger spricht. Vgl. u. a. Reden über die Augsburger Confession S. 222 und öfter.

ginnendes göttlich geistliches Leben. Dessen erste Thatäußerung liegt in der ebenso göttlich geistigen Furcht des inwendigen Menschen für diese seine wesentliche Beschaffenheit und Bestimmung, in der heiligen Sorge des Menschen, sein wahres Wesen, das Beste, was er hat, zum ewigen Leben zu retten, wohin es gehört, und die ethische Selbstbewährung dieses Verlangens liegt in der Bereitwilligkeit, für die Erlangung dieses Einen, was Noth ist, das gesammte sinnlich endliche und sündige Eigenleben dranzugeben (Matth. 10, 39 ꝛc. Joh. 12, 25.). Es handelt sich hier um den Selbsterhaltungstrieb des von Gott erweckten geistlichen Lebens, der aber eben dadurch von dem sinnlich natürlichen sich unterscheidet, daß er, weil göttlichen Ursprungs, die Person auch nicht in ihrer Außergöttlichkeit, knechtlich und sündlich, sondern gerade in ihrer Gottesverwandtschaft, kindlich und heilig erfaßt.

In der Wirklichkeit des Lebens mischt sich nun mit diesem geistlichen Princip auch immer noch vielfach jenes fleischliche, aber Gott scheidet dann im weiteren Verlaufe des Erneuerungswerkes immer mehr das Gold von diesen unreinen Schlacken, welche der Schmelzungsproceß abgeworfen hat. Auch bedarf ja das Gold selbst noch immer weiterer, bewährender Läuterung, d. h. dieses erste Moment wahrhaftigen Lebens ist doch, obwohl Wahrheit, noch nicht die ganze Wahrheit der Stellung des Menschen zu Gott. Gott in Christo ist da noch nicht durch den Glauben in das Menschenherz neugebärend eingegangen, sondern der Mensch erfaßt und sucht sich erst in Gott, und das Heil Gottes in Christo für sich. Die Kindschaft mit ihrer vollendeten Freiheit persönlicher Liebesgemeinschaft ist noch nicht begründet, sondern der gebrochene und sehnsüchtige Sinn ist erst in der Umkehr kindlich williger Selbsterniedrigung begriffen, und darum fehlt auch dieser — der μετάνοια als „Bußfertigkeit“ — noch jene volle Intensität und reife Vollendung, welche wir vorher als Frucht des Glaubens an Christi Kreuz bezeichneten. Das Herz ist vor der Hand mehr nur noch „zerbrochen“, als im tieferen Sinne „zerschmolzen“. Aber diese kindliche Ehrfurcht vor Gottes heiligem und gnädigem Willen, diese demüthig gebeugte Liebe zur objektiven Wahrheit, mag die letztere auch das eigene Wesen noch so sehr verurtheilen, ist bei alledem doch eben auch subjektiv schon wesentliche Wahrheit, etwas gottgewirktes Gutes, also ein positiver Anfang, auf welchen das Weitere sich vernünftig und heilig aufbauen kann. Eine solche Frucht der göttlichen Pädagogik darf daher in der That nicht gering geachtet werden. Es ist aber dazu auch um so weniger Ursach, als durch diese Anerkennung gleichwohl der erstaufgestellte Satz von der Unwirksamkeit des Gesetzes als solchen in seiner reinen Negativität durchaus nicht umgestoßen wird.

Denn es war ja, wie wir früher gezeigt haben (§ 39. 40.) das, was Gott dem Evangelium vorangeschickt hat, keineswegs bloß Gesetz im engeren negativen Sinne, sondern vielmehr zuerst und wesentlich die positive (Gal. 3, 8 ꝛc.) Verheißung und nur dann auch Gesetz. Beides ist allenthalben untrennbar aufgetreten, so im alten Testamente, wie bei Christo selbst. Sogar bei dem Täufer ist das Gesetz von der Verheißung

ganz und gar eingeschlossen und durchdrungen, und eben dadurch seiner an und für sich nur tödtenden Wirksamkeit beraubt, in seiner erleuchtenden aber heilsam angedient worden. Und bei Christo tritt es schon viel unverhüllter als im alten Testament nach seiner idealen Seite und ewigen Wesenheit, als die absolute ethische Wahrheit auf, es wird also auch seinerseits, obgleich es als absolute Forderung seinen specifischen negativen und tödtenden Karakter behält, ja denselben hier ebenfalls erst ganz enthüllt, zu gleicher Zeit doch schon zu einer positiven Lichtoffenbarung Gottes. In dieser Eigenschaft kann es dann auf jedes wahrhaft erweckte Herz, welches durch die lockende Verheißungskraft der Gnade nur erst über jene Kluft des absoluten „Du sollst" hinüberschauen lernt, eine ebenfalls positive Wirkung üben, kann eine freie Sehnsucht erwecken nach diesem seligen und heiligen Lande des gotteskindlichen Gehorsamslebens. Und dasselbe gilt in niederem Grade doch auch schon von dem alttestamentlichen Gesetze, wie Röm. 7, 22 bezeugt und so manches alttestamentliche Wort bestätigt. Aber es gilt eben auch nicht von dem Gesetze als solchem, sondern nur insofern, als ihm selbst in seiner Tiefe eine Verheißungsseite zukommt, und insofern es mit der reinen Verheißung ökonomisch verbunden auftritt.

Darum müssen wir nach Allem doch bei dem Satze stehen bleiben, daß Alles das, was auf alttestamentlichem Boden, im Gebiete des *νόμος* dem weiteren Sinne nach, über jene von Außen vermittelte Einsicht in die Sündigkeit hinaus Tieferes, wahrhaft persönlich Freies gewirkt worden ist und unter ähnlichen Verhältnissen auch heute noch gewirkt wird, jene freie Herzenserkenntniß des eigenen gänzlichen Elendes, jenes wahre tiefe Leidtragen darüber u. s. w., nie und nirgends im eigentlichen Sinne Folge, Wirkung des Gesetzes als solchen in seiner Negativität ist, sondern vielmehr der vorchristlichen oder christlichen Verheißung, also der positiven Gnaden-Elemente innerhalb des weiteren pädagogischen Nomosgebietes. Diese werden durch die Schärfe des ersteren nur insoweit gesalzen, als es gut und nöthig ist, vermögen aber ihrerseits allein vermittelst ihres positiven Lebenszuges das Erwachen und erste Regen, das Sichselbstbesinnen und Finden des inwendigen Menschen zu bewirken. Sie sind es, an welchen die persönliche Entscheidung der Herzen, zur Buße oder zur Verstockung, sich eigentlich und bestimmend vollzieht, wie wir früher bezeugt haben (§ 40.).

Damit haben wir die Antwort auf die hier erörterte Frage gefunden und können sie dahin formuliren: Das Gesetz im weiteren, historischen und idealen Sinne, wo es die Verheißung einschließt (cf. Röm. 3, 31.), kann und soll als *παιδαγωγὸς εἰς. X.* zur *μετάνοια* und *πτωχεία τῷ πνεύματι* führen; im engeren, rein negativen Sinne, wo es die Verheißung ausschließt, thut es dies nicht. Das Evangelium im engeren vollchristlichen Sinne, sofern es zugleich die absolute Heiligkeitsoffenbarung Gottes im Sinne des Gesetzes wesentlich einschließt, thut es am kräftigsten, aber nicht überall und selten gleich Anfangs. Dagegen das Evangelium im weiteren Sinne, d. h. jeder positive Gnadenzug auf Grunde der

Wahrheit im Gesetze thut es allenthalben allein, in stufenweise verschiedener Vollständigkeit, je nach der stufenweise entfalteten Herrlichkeit der Gnade und Wahrheit in ihm. Mit einem Wort: Die Verheißung oder das Evangelium ist die positive Ursache, die causa efficiens der Sinnesänderung, das Gesetz als die richtende Forderung die negative Ursache, die causa medians, und die μετάνοια kommt zwar nicht ohne das letztere zu Stande, aber durch das erstere. Beide Momente gehören also im lebendig organischen Sinne wesentlich zusammen und die richtige Praxis hat also, nach dem Vorgange der Schrift, beide stets zu verbinden, aber vorzugsweise, und je weiter die Seelen bereits vorgeschritten sind, desto mehr, das positive hervorzuheben.

Diese Anschauungsweise der Sache gewinnt auch gegenwärtig immer mehr Raum und Vertretung. Nicht nur Spangenberg (Idea, § 122, 2.) lehrte so, sondern auch Nitzsch, System, § 148, Anm. 1. Harleß, Ethik, 4. Aufl., S. 55 ꝛc. Schoeberlein, Grundlehren des Heils, S. 111 ꝛc. Ebrard, Dogmatik II, S. 480.

Sonach werden wir, im Rückblick auf die am Anfang gegebene Definition von dem Wesen der μετάνοια, bezüglich der Stufen ihrer Entwickelung doch mit Zinzendorf sagen müssen, daß sie in voller Ganzheit, Tiefe und Entschiedenheit erst Frucht der Berufung zu Christo durch das Evangelium ist, und, dem Glauben innig verschwistert, schon in das Gebiet der Neugeburt selbst gehört. Sie bildet so die negative Seite ihres Anfanges. Dagegen ist sie ihrerseits in ihren Anfängen, als vorläufig unmittelbare Feststellung einer neuen Gesinnung, als erste Verlegenheit um das Heil, allerdings Frucht schon der vorbereitenden Wirksamkeit Gottes und geht meist der vollkräftigen und entscheidenden Berufung voran. Gerade wenn dieser Anfang der μετάνοια in einem Herzen siegreich begründet worden, dann ist „seine Stunde" gekommen, wo der Herr ihm entscheidend entgegentritt. Unter diesen Umständen kann es denn auch vorkommen, daß die bußfertige Armuth des Geistes verhältnißmäßig schon recht lebendig und andauernd vorhanden ist, der lebendigmachende Glaube dagegen in demselben Maße noch sehr wenig entwickelt. So theils bei suchenden Seelen auf dem christlichen Missionsgebiet, theils aber auch in der äußeren Christenheit, bei Erweckten, deren Zustand dann oft längere Zeit ein sehr kummervoller und kampfreicher ist. Ja es können dann wohl die allerheftigsten „Bußkämpfe" oder Geburtsschmerzen eintreten, aber Zinzendorf sagt erstens mit großem Rechte: „wer kein geistlicher Quacksalber ist, mehrt sie nicht, sondern mildert sie, so viel er kann" [1]). Und dann muß es eben auch nicht so sein, sondern es kann ebensowohl beides, das Negative und Positive, Buße und Glaube, sehr gleichmäßig auftreten, sei es nun, daß beide schnell aufleuchten, wie bei Paulus oder noch mehr dem Kerkermeister von Philippi, oder daß sie allmählich in langsamerem Fortschritt sich vertiefen und erstarken, wie bei Johannes oder Petrus. Für die Lebensentwickelung inmitten der Ge-

[1]) Cf. Naturelle Reflexionen VI, S. 67 ꝛc.

meine Christi ist dies Letztere durchaus das Natürlichere und Gesunde, und wo sie sich irgend nach ihrem Bedürfniß ausgestalten und bethätigen kann, auch das Gewöhnlichere, während, je grellere Contraste unchristlichen Wesens mit dem christlichen Namen in einem Gebiete der Kirche vorliegen, desto häufiger auch jene heftigeren Uebergänge oder „Durchbrüche“ nach pietistischer Art sein werden (vgl. später § 55.).

---

§ 53.

Der Glaube (πίστις).

Der Glaube, als die positive Erfüllung der Sinnesänderung in deren engerem, negativem Verstande ist das hingebende Herzensvertrauen auf Gottes Wahrheit und Gnade, Erkenntniß und Liebe einschließend, aber so, daß die erstere ihren Gegenstand bei aller zweifellosen Gewißheit doch noch nicht vollkommen schaut, und die letztere sich hier ausschließlich empfangend verhält. Insofern ist der Glaube der Hoffnung nahe verwandt und unterscheidet sich von der Liebe in ihrer Vollgestalt als gebender oder doch wiedergebender. Dies gilt am meisten von der vorbereitenden Entwickelungsstufe desselben im alten Testamente. Allenthalben aber ist er Gottes Werk im menschlichen Herzen und doch zugleich freie That des letzteren, die entscheidende gottmenschliche und darum einzig gottwohlgefällige Grundstellung des Menschen zu Gott.

Wir haben im letzten Paragraphen mit dem Begriff der vollen ausgestalteten μετάνοια als Geistesarmuth zugestandener Maßen schon in das Gebiet der Neugeburt selbst übergegriffen, welches in dem Augenblick beginnt, wo die Berufungsgnade von dem Heilsbegierigen im Glauben wirklich ergriffen wird. Und selbst den Begriff der μετάνοια weiter gefaßt, konnten wir in allen Stadien ihrer Entwickelung nur diejenige Buße als eine wahre und lebendige anerkennen, welche der göttlichen Gnadenverheißung gegenüber schon ein Moment des Glaubens in sich schließt. Demgemäß muß aber von diesem behauptet werden, daß er, obwohl er in seiner vollen Gestalt die Neugeburt, oder subjektiv ausgedrückt, die Bekehrung entscheidend begründet, zu gleicher Zeit doch auch schon von den ersten Anfängen derselben, von der Erweckung an vorhanden, oder doch im Werden ist und deren göttliche oder gottmenschliche Realität begründet. Ist unsere Aufgabe nun gegenwärtig, das Wesen und die Beschaffenheit des Glaubens im vollen Umfange des Begriffes zu erörtern, so müssen

wir also hier wiederum dessen Anfänge bis in die ersten Stadien der Erneuerung zurückverfolgen. Die organische Einheit des psychologischen Lebens auch auf diesem höchsten ethischen Gebiete fordert durchaus ein solches Ueberspringen der durch das formelle System gesetzten äußeren Unterscheidungen und Schranken.

Der Begriff des Glaubens ist bei aller tiefen und klaren Einheit seines centralen Wesens doch ein peripherisch sehr umfassender, und schließt eine reiche Mannigfaltigkeit von Entwickelungsstadien und Beziehungen in sich. Dies erhellt schon daraus, daß er nicht erst im neuen, sondern ebenso auch im alten Testamente eine so bedeutende Stelle einnimmt, und weiter aus den verschiedenen Bestimmungen, welche er in seiner Plerosis auf neutestamentlichem Gebiete erhält. Leider geben uns hier gerade die Hauptzeugen — weder der Herr selbst, noch die drei Hauptapostel — keine direkte Definition des Begriffes, aber die mannigfachen einzelnen Aussagen derselben lassen doch eine solche sehr deutlich zu.

Wir betrachten den Glauben zunächst von der subjektiven Seite, als menschliche Seelenthätigkeit und Herzensstellung, wie in § 1 die Religion.

Da hat auf Grunde des alttestamentlichen Ausdrucks אֱמוּנָה, הֶאֱמִין, אָמַן das neutestamentliche πιστεύειν, πίστις, zunächst die Bedeutung der festen Ueberzeugung im Gegensatz des bloßen οἴομαι, δοκεῖ μοι, des Meinens und Scheinens. Dies aber zweitens in dem Sinne, daß bei dieser zuversichtlichen Gewißheit nicht, wie es bei den Objekten des Meinens oder rein formalen Wissens so oft der Fall ist, Gleichgültigkeit oder gar Feindschaft des Herzens stattfindet, sondern das im Glauben Gewußte zugleich eben auch das Gewollte ist. Allerdings braucht Jakobus (c. 2.) bekanntlich den Ausdruck πίστις auch von dem todten oder widerwilligen Wissen, wie die falschen Christen und die Teufel es haben, und schlägt deshalb die Bedeutung des Glaubens gegenüber den Werken geringer an, als es sonst im neuen Testamente, zumal bei Paulus der Fall ist. Aber der Ausdruck πίστις ist hier auch nur katachrestisch gebraucht aus Anlaß des praktischen Verfalls, wie ihn der Apostel bei seinen judenchristlichen Lesern bekämpfen muß, und Paulus, wo er seinen Heidenchristen gegenüber sich in ähnlicher Lage befindet, vermeidet es lieber, denselben zu brauchen, sondern bezeichnet ein solches vermeintliches Glauben nur als ein todtes oder unheiliges Wissen, als eine werthlose und unwirksame γνῶσις (1 Cor. 8, 1 ꝛc. cf. Röm. 2, 17 ꝛc. — μόρφωσις τ. γνώσεως). Dem vollen, lebendig tiefen und ethischen Grundbegriffe des Glaubens nach, wie wir ihn am meisten bei Paulus und Johannes finden, ist derselbe vielmehr wesentlich eine solche feste Ueberzeugung, welche eine Herzenshinkehr zu dem Geglaubten in sich schließt —: καρδίᾳ πιστεύεται Röm. 10, 10. — und durch diese zu einem ebenso freudig freien als festen und treuen Vertrauen auf dasselbe, auf seine objektive Wahrheit und Güte, wird. Dahin lautet auch die einzige direkte Definition des Glaubensbegriffes, welche wir im neuen Testamente haben, die des Verfassers des Hebräerbriefes, c. 11, 1: ἔλ-

πιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων: gewisse Ueberzeugung von unsichtbaren gehofften Dingen, Gütern also, deren das Herz begehrt. Das Glauben im biblischen Sinne ist demzufolge eine sehr intensive persönliche That, ein Akt und Zustand des innersten Herzens, Grundrichtung in Bezug auf das Denken und Wollen, oder Herzensüberzeugung und Herzensvertrauen. So schon im alten Testamente — wie denn an der angeführten Stelle vom wahren Glauben im weitesten Umfange des Begriffes und zunächst gerade mit Beziehung auf die alttestamentlichen Glaubenszeugen die Rede ist — und so noch mehr im neuen, so verschieden auch hier wieder die Entwickelungsgrade und Stadien sein mögen, in denen dies einheitliche Wesen des Glaubens auftritt.

Ein solcher Unterschied macht sich hier namentlich insofern geltend, als auf neutestamentlichem Gebiete der Glaube einerseits eben, der μετάνοια innig verschwistert, deren positive Plerosis oder knospende Blüthe, zu den subjektiven Bedingungen der Neugeburt gehört, also der Rechtfertigung und Kindschaftsgründung vorangehen muß, andererseits aber, durch diesen göttlichen Gnaden- und Lebensakt wiederum in sich erst vollendet, als entfaltete Blüthe, die fortwährende Basis alles neuen Lebens, der fruchtbare Keimgrund aller gottmenschlichen Reproduktion ist. Dort ist er, kraft der vorbereitenden oder auch schon berufenden Gnade, nur erst die vollendete Receptivität, die reine Willigkeit, das hingegebene Empfangen-Wollen des menschlichen Herzens gegenüber der Gottesgnade in Christo, oder im Bilde der Palingenesie, ein kraft verborgener göttlicher Lebenszeugung nur eben zur Geburt ausreifender embryonischer Zustand. Hier, nachdem die Gottesgnade in Christo dem geöffneten Herzen mitgetheilt und zugeeignet worden, ist er, dem Heraustreten des Lebens in der Geburt und seinem weiteren Bestehen entsprechend, die aktuelle Reception, der wirklich vollzogene Empfang und das fortwährende freibewußte und alles Wachsthum des Lebens vermittelnde stetige Empfangen neuer Gnade und Kraft.

Dieser Unterschied ist besonders für die richtige Fassung der Lehre von der Rechtfertigung, weiterhin der Lehre von der Taufe sehr wichtig, und in der von dem neuen Leben kehrt etwas Aehnliches wieder, insofern ja oftmals in Zeiten der Anfechtung und Schwachheit das Glauben — wenigstens für das momentane subjektive Bewußtsein — wieder nur zu jenem Glauben wollen sich depotenzirt (Röm. 8, 26; cf. Marc. 9, 24.). Aber auf der anderen Seite darf der Unterschied doch niemals zu einem specifischen gemacht werden, so daß die innerste Wesenseinheit solcher verschiedenen Entwickelungsgrade des allgemeinen Glaubensbegriffes, des πιστεύειν als menschlicher Herzensstellung, geleugnet und damit die tiefe organisch psychologische Continuität des ganzen Erneuerungswerkes, sowie die ethisch persönliche Bedeutung auch schon der ersten Anfänge des Neuen im Menschen aufgehoben würde. Ein solcher specifischer Unterschied besteht zwischen dem religiös noch „todten" Menschen und dem positiv Erweckten, d. h. zwischen dem in sich Reichen

und Satten und dem Armen im Geiste, aber nicht zwischen diesem schon gläubig Bußfertigen und dem bußfertigen Gläubigen, am wenigsten eben unter diesem subjektiv-psychologischen Gesichtspunkte. Dies ist es, was der Pietismus und Methodismus mit Unrecht und zum Nachtheil seiner Bekehrungslehre verkennt.

In dieser Beziehung handelt es sich um ein inneres principielles Verhältniß von Person zu Person, die ethische Grundrichtung des Menschen gegenüber Gott und seiner Selbstoffenbarung an jenen. Da gibt es nun, zumal eben in diesem Verhältniß des Menschen zu Gott, als dem absoluten Wesen mit seinem absoluten Anspruch an das Herz, an die Persönlichkeit des Geschöpfes als solche, nur eine doppelte Grundbestimmtheit der letzteren, entweder die negative oder die positive, Feindschaft, d. h. centrifugale Beschlossenheit im eigenen Ich — oder aber Freundschaft, d. h. centripetale Eröffnung und Hingebung an Gott, mit einem Wort und concret: Haß oder Liebe. Dies hebt besonders die johanneische Lehre tief und scharf hervor, sowohl in dem Evangelium als in den Briefen (Ev. Joh. 3, 19 ff.; cf. 5, 42; 1 Joh. 3, 10; cf. Deut. 7, 9. 10.), und wir dürfen danach nicht anstehen zu behaupten, daß der Glaube als Herzenshinkehr und Herzensvertrauen seinem innersten Wesen nach der Liebe gleichartig, also selbst schon wesentlich Liebe, die anfangende Liebe sei. Darin allein ist seine hohe und entscheidende ethische Bedeutung begründet, wie sie auch Paulus, der Apostel, welcher vor Anderen das ganze Heil in Christo so ausschließlich vom Glauben abhängig macht, nicht verkennt und eben deshalb umsoweniger verkennen kann. Setzt er auch seltener den Ausdruck Liebe in diesem Sinne, so doch mitunter (1 Cor. 16, 22; 8, 3; cf. Gal. 5, 6; Eph. 6, 24; 2 Tim. 4, 8; cf. 2 Thess. 2, 10.) und desto öfter bezeichnet er das Glauben als einen Akt freien Gehorsams (Röm. 1, 5; 2 Cor. 9, 13.), den Unglauben als Ungehorsam und Widerspenstigkeit, welche zur Verdammniß führt (2 Thess. 1, 8; Röm. 2, 8.). Es ist richtig, daß die angeführten Stellen zunächst von schon Bekehrten, Gläubigen sprechen, und Gal. 5, 6 die Liebe als Wirkung des Glaubens bezeichnet, also beide formell unterschieden werden, und wir werden Recht und Wahrheit dieser Unterscheidung, welche im Allgemeinen den gesammten neutestamentlichen, ja den Schrift-Ausdruck überhaupt beherrscht, sogleich näher erörtern und begründen. Aber nicht minder gewiß ist auch, daß die wahre und lebendige Wirkung, die Frucht, eben immer nur die Thatoffenbarung des Wesens ist, Keim und Frucht also wesentlich, materiell gleichartig sind. Ebenso leuchtet ein, daß dies in Beziehung auf Glaube und Liebe wirklich die Grundvoraussetzung der neutestamentlichen Lehre ist, wenn wir bedenken, wie dieselbe einerseits das Heil so bestimmt und ausschließlich vom Glauben abhängig macht (Joh. 6, 29; Marc. 16, 16; Röm. 3, 28.), und andererseits doch ebenso bestimmt die endliche Annahme im Gericht an die Werke knüpft, diese aber wiederum in die umfassende Einheit der Liebe, als ihrer aller unmittelbare Wurzel und des Gebotes Summa, zusammenschließt (Röm.

13, 9. 10; 2 Cor. 5, 10; cf. Matth. 25, 34 ff.; 22, 37.). Diese scheinbare Antinomie läßt sich in keiner anderen Weise lösen, als durch die Anerkennung, daß der Glaube eben selbst schon wesentlich unter den Begriff der Liebe fällt. Und damit allein ist endlich auch die andere, auf den ersten Blick so paradoxe Antinomie zwischen der gesetzlichen Forderung des alten Testamentes und der evangelischen des neuen gelöst, wenn jene Liebe von ganzem Herzen und diese Glauben von ganzem Herzen begehrt [1]). Die innerste ethische Grundbestimmtheit des göttlichen Wesens, seine heilige Liebe, erlaubt schlechterdings nicht, daß gerade im erfüllenden neuen Bunde die Vermittelung des Heils auf Seiten des Menschen in einem Verhalten beruhe, welches mit dem im alten Bunde geforderten, bei aller sonstigen Unterscheidbarkeit und Verschiedenheit, nicht doch wesentlich unter einen und denselben Grundbegriff gefaßt werden könnte und müßte, um so mehr da es eben, wie vorher bemerkt, überhaupt nur ein richtiges Grundverhalten des persönlichen Geschöpfes zum persönlichen Gott gibt und geben kann. So hängt in der That nicht nur die erkennbare vernünftige Einheitlichkeit des soteriologischen Gesammtverhaltens Gottes in seiner Offenbarung an die Menschheit, sondern auch der heilige ethische Karakter gerade der erfüllenden Offenbarungsstufe des neuen Testamentes an dem von uns geltend gemachten Satz, und dem christlichen Lehrsystem fehlt der Schlußstein, wenn es denselben nicht aufnimmt [2]).

Unter diesem Gesichtspunkt kann es wohl auffallend erscheinen, wenn wir nicht leugnen können, daß gerade die Väter unserer evangelischen Kirche in ihrem einhelligen Bekenntnisse unseren Satz so sehr fehlen lassen, daß sie vielmehr Glaube und Liebe oft mit allem Nachdruck in den schärfsten Gegensatz stellen und gerade davon die ganze Gnadenherrlichkeit des Evangeliums sammt allem seinem Trost für die geschlagenen Gewissen abhängig machen. Dies ist das ausdrückliche Zeugniß auch Melanchthons, wie in der Apologie, so noch in den spätesten Ausgaben seiner loci [3]), und dagegen finden wir die römischen Widersacher zu damaliger Zeit, wie noch heute einen Möhler in seiner Symbolik [4]), unter den Verfechtern des Satzes von der wesentlichen Verwandtschaft des Glaubens und der

[1]) S. die vorher angeführten Stellen.

[2]) Von diesem Standpunkte aus können wir es nur bedauern, daß auch J. Köstlin in seinem umfassenden Werke über den Glauben (Gotha 1859.) dessen Auseinandersetzungen mit den unsrigen in fast allen wesentlichen Punkten übereinkommen, doch diesen Satz nicht geltend macht. Auch Nitzsch (System § 147.) spricht ihn nicht direkt aus, weil er das sola fide mit gutem Grunde gegen rationalistischen und romanistischen Nomismus zu wahren bestrebt ist, aber indirekt spricht er ihn doch aus, wenn er sagt, daß in dem Glauben »ein gewisses Element der Liebe, nämlich Wahrhaftigkeit, Demuth, Verlangen, Selbstverleugnung nicht fehlen könne«. Ueberhaupt befindet sich unsere Darstellung mit der seinigen in durchaus wesentlicher Uebereinstimmung.

[3]) Cf. b. Köthe S. 81. Loci ed. 1558, p. 219—32. 285 ff. 290. 293. 298 ff.

[4]) Cf. S. 164 ff. bes. 168—170.

Liebe, den Letztgenannten zum Theil mit ähnlichen exegetischen und dogmatischen Argumenten, wie wir sie soeben beigebracht haben. Aber auf der anderen Seite ist auch nicht zu übersehen, daß gerade Luther selbst in seiner tiefen mystischen Intuition, zumal in seiner frühesten Zeit [1]), den Glauben keineswegs der Liebe so schroff entgegengesetzt hat. Ebenso gewiß ist nicht nur, daß inmitten der evangelischen Kirche schon sehr früh, seit Joh. Arnd und Anderen das Bestreben sich geltend gemacht hat, zunächst auf Grunde und im Interesse eines innigen und lebenskräftigen praktischen Christenthums die mögliche und wirkliche Einseitigkeit des herrschenden protestantischen Lehrtypus im Sinne unseres Satzes zu berichtigen; sondern es finden sich namentlich auch in der Gegenwart, selbst unter den Männern der vollsten lutherischen Orthodoxie, wo diese nur keine todte oder befangene, sondern eine lebendige und freie ist, Zeugen genug im Sinne der hier geltend gemachten Wahrheit, welche die Brüdergemeine ihrerseits, nur weniger wissenschaftlich als praktisch, im Leben wie in Lied und Lehre schon ein Jahrhundert lang vertreten hat [2]). Ihr innerstes Lebens- und Erfahrungsbekenntniß drückt Harleß aus, wenn er in seiner Ethik sagt [3]): „Die Liebe kommt nicht zum Glauben hinzu, der wahre Glaube ist in sich selbst Liebe, die wahre Liebe ist in sich selbst Glaube, ... der Glaube ist der irdische und doch gottgewirkte Leib der Liebe, die Liebe ist die Seele dieses Leibes". Ein Wort, dessen lebensvolle Tiefe sich gerade auch dadurch wirksam bewährt, daß es, aus

[1]) Vgl. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft ꝛc. 1852, S. 214 ff. in dem werthvollen Aufsatz von Diekhoff über »Luthers evangelische Lehrgedanken in ihrer frühesten Gestalt«, mit des Verfassers eigenen Erläuterungen, z. B. S. 215 Anmerkung.

[2]) Spangenberg in seiner Idea spricht nicht in diesem Sinne, theils weil das Buch seiner ganzen Anlage und Bestimmung nach nicht darauf hinwies, theils auch wohl seiner individuellen Geistesart zufolge. Desto öfter thut es Zinzendorf, hauptsächlich in Bezug auf den mit der neuen Lebensgnade, der Sündenvergebung, schon erfüllten Glauben (vgl. u. a. die Auszüge aus seinen Reden zum Ev. Johannis S. 652 ff.), seltener in Ansehung des Glaubensbegriffes überhaupt, somit auch der heilsbegierigen Glaubenswilligkeit der Armen im Geiste. Denn auch Zinzendorf ist durch und durch Praktiker und nicht speculativ. Er ist gegen die Gefahr eines pelagianisirenden Mißverstandes nicht weniger auf der Hut, als die Reformatoren oder sein Mitarbeiter Spangenberg (vgl. z. B. a. a. O. S. 673.). Aber der Sache nach spricht er mitunter unseren Satz doch aus, z. B. a. a. O. S. 278: »Das ist die beste Ordnung und Gemüthsstellung, wenn man die — durch die berufende Predigt von der Liebe Gottes in Christo zu armen Sündern — vorgelegte Wahrheit aus Liebe und Affektion glaubt und zum Voraus geneigt ist, alles das auch von Herzen zu glauben, was nur Schönes, Liebliches, Großes, Herzergreifendes von dem, den unsere Seele liebt, und nach dem wir uns mit all' unserem Gemüthe sehnen, noch ferner gesagt wird. Joh. 14, 21«. Fast mit denselben Worten sagt Paulus an der oben angeführten Stelle 2 Thess. 2, 10 von denen, die verloren gehen, daß dies zur Strafe dafür geschehe, daß sie »die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben«. Vgl. auch Zinzendorfs Reden über die Augsburger Confession S. 226 ff. und S. 288 vom freien Willen als »der — dem Menschen unveräußerlichen — Facultät, ohne welche die Liebe friert« u. s. w.

[3]) Vgl. S. 82 (4. Aufl.).

dem innersten Centrum des johanneisch pauliniſchen Glaubensbegriffes geſchöpft, dennoch eben um dieſer ſeiner pneumatiſchen Centralität willen zu gleicher Zeit unmittelbar den Weg zum richtigen Verſtändniß des jakobiſchen Lehrtropus eröffnet, welchen Luther von ſeinem Standpunkt aus nicht zu finden vermochte. Nach Gal. 5, 6 müßte man eher den Glauben als die Seele und die Liebe als den Leib bezeichnen und dies iſt vollkommen richtig, wenn man, wie gewöhnlich auf evangeliſcher Seite, unter dem Glauben die centrale Herzensſtellung und unter der Liebe die peripheriſche Erſcheinung und Auswirkung derſelben verſteht, indem man ſie als aktive oder vielmehr reproduktive betrachtet. Aber man kann auch, von dieſem äußerlich erſcheinenden Lebensgebiete noch ganz abgeſehen, wie wir vorher gethan, betonen, daß die innerſte Stellung des Herzens im Glauben ihrem weſentlichen Inhalte nach, unter den allgemeinen Begriff der Liebe, als perſönlich und principiell poſitiven, wenn auch zunächſt noch rein receptiven, Verhaltens falle, und dieſe Liebe auf dieſem Gebiete des innerſten Herzenslebens nur eben in der Geſtalt des Glaubens d. h. des zuverſichtlichen Vertrauens auf ein Unſichtbares auftrete und einen dem entſprechenden Complex von Ueberzeugungen bewirke. So angeſehen iſt allerdings die Liebe die Seele und der Glaube der Leib, in dem jene lebt und wirkt, und von dieſer Stellung aus kann man dann recht wohl begreifen, daß eine chriſtliche Betrachtungsweiſe, wie die des Jakobus, bei vorwiegender Richtung auf das äußerlich Erſcheinende, und minderer ſpeculativer Schärfe und Tiefe, nach dieſer ihrer concreten Anſchauungsweiſe die „Werke“ als die Seele und den Glauben als den Leib bezeichnen kann (Jak. 2, 26.), ohne doch, ſofehr es auf den erſten Blick ſo ſcheinen muß, im innerſten Grunde, dem praktiſch religiöſen Principe nach, mit Paulus und ſeiner anders geformten Darſtellung eigentlich im Gegenſatz zu ſtehen. Die „Seele“ iſt unter allen Umſtänden die innerſte Herzensſtellung der ethiſchen Perſönlichkeit zu Gott in Chriſto, und wenn Jakobus nach ſeiner altteſtamentlich concreten Anſchauungsweiſe deren richtige Wirklichkeit nicht anders zu erkennen und zu faſſen vermag, als in ihrer erſcheinenden Wirkſamkeit, dem Gehorſam, oder den „Werken“, ſo kann ſich ihm die Sache in der Weiſe darſtellen, daß der Glaube, als ein beſtimmter Ueberzeugungscomplex in die Stellung des möglicher Weiſe auch todten „Leibes“ tritt. Die innerſte Grundeinheit des gemeinchriſtlichen pneumatiſch ethiſchen Princips iſt dadurch nicht verletzt, denn nach dieſem iſt und bleibt die perſönliche Herzensſtellung, als entweder poſitive oder negative, immer das zuletzt Entſcheidende, mögen nun die Ausdrücke ſo oder ſo gebraucht werden.

Aber es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß die jakobiſche Anſchauungsweiſe, wie berührt, die unvollkommnere iſt, minder tief und klar, und daher für das Leben mißverſtändlich, ja leicht gefährlich und für die dogmatiſche Lehrentwickelung unbrauchbar. Die darin liegende Wahrheit hat ihre klarere Pleroſis zur Genüge in dem johanneiſchen Tropus, welcher die weſentliche Bedeutung der Liebe in centraler und peripheriſcher

Beziehung so stark hervorhebt, und doch zugleich in der Fassung und Anwendung des Glaubensbegriffes so ganz mit Paulus eines ist (Joh. 14, 21. 23; 13, 34; 15, 12; 1 Joh. 2, 9; 3, 16 ff.; cf. Ev. 5, 42; 8, 42. — Ev. 6, 29; 14, 1; 1 Joh. 3, 23; 4, 15; 5, 1 ff.). Und andererseits ist es nun nichts Zufälliges, sondern von höchster praktischer Bedeutung und weise Fügung Gottes, daß durch das am meisten hervortretende Zeugniß des letztgenannten Apostels mit seiner besonderen Eigenthümlichkeit innerhalb des neuen Testamentes die tiefe Wesenseinheit des Glaubens und der Liebe doch mehr zurückgestellt wird und die Unterschiedenheit beider zunächst hervortritt. Für das tiefere Bedürfniß der christlichen Gnosis ist in Paulus selbst und zumal in Johannes nach jener Seite hin des Lichtes genug gegeben, für das nächste praktische der gemeinchristlichen Heilserkenntniß aber gerade dadurch besser gesorgt, daß Glaube und Liebe mehr auseinander treten, weil bei der unvertilglich tiefen Neigung des fleischlichen Sinnes zu irgendwelcher Einmischung des selbsteigenen Thuns und Seins in das Erneuerungswerk der Begriff der Liebe in feinerer Weise noch immer so leicht zu ähnlichen nomistischen Mißverständnissen und Verderbnissen Anlaß gibt, wie der jakobische der Werke in gröberer. Davon hat nicht nur die mittelalterliche Scholastik mit ihrem — richtig verstanden, gar nicht so verwerflichen, von ihrer Seite aber verderbten — Begriff der fides formata, des durch die Liebe erst beseelten und lebendig, also auch wirksam gemachten, Glaubens genugsam Zeugniß abgelegt [1]). Sondern auch die viel tiefere Mystik jener Zeit mit ihrer Liebestheologie, so viel Wahres und Herrliches sie hatte, dessen Wiedergewinnung auch der evangelischen Kirche in der That nur Segen bringen kann, war doch nicht ganz frei von so manchen feineren Abirrungen in derselben Richtung. Auch ihr Glaubensbegriff blieb der zu äußerliche intellektualistische, welcher diese ganze Zeit beherrschte, ja

---

[1]) Vgl. bei Möhler S. 150; während er für seine Person S. 179 ganz richtig gegen die Selbstgerechtigkeit argumentirt, und mit demselben Bilde, welches auch von gläubigen Protestanten sehr oft gebraucht wird. Auch wir haben es im folgenden Paragraphen angewandt. Vgl. die dort gegebenen Bemerkungen über den confessionellen Gegensatz in diesem Punkte. Was die Scholastiker betrifft, so ist ihr Begriff von der fides formata darum an und für sich nicht so verwerflich, als er uns Protestanten, praktisch genommen mit gutem Grunde, gewöhnlich gilt, weil der Gedanke dabei ursprünglich nicht sowohl der ist, daß der Glaube erst dadurch Bedeutung und Wirksamkeit erlange, daß er nachträglich und äußerlich durch die Werke aufgeputzt werde, sondern im aristotelischen Sinne vielmehr der, daß die Liebe als die »Form« das Lebensprincip des Glaubens sei. Es ist dies an und für sich nur jene jakobische Anschauungsweise, deren Unvollkommenheit eben darin besteht, daß sie, der antiken hierin verwandt, als Erstes, in sich noch ethisch Indifferentes, eine äußere Notiz, fides historica, setzt, zu der dann erst ein Zweites, Belebendes und ethisch Entscheidendes hinzutreten muß. Es ist auch hier die mechanische Aufeinanderfolge von memoria, — intellectus, voluntas, die so leicht auf Abwege führt und die römische Kirche nur zu sehr darauf geführt hat, aber an und für sich nicht entscheidend ist. Die eigentliche Schuld trägt nie eine solche psychische Mangelhaftigkeit der Erkenntniß, sondern erst die ethische Unlauterkeit, für welche jene nur Anlaß, aber nicht Ursache ist.

selbst bis tief in die alte Kirchenzeit hinein, bis auf die erste christliche Theologie der Alexandriner zurück seine Wurzeln verzweigt. Und die Liebe, die minnende Ergreifung der „süßen Gottesminne", vermochte in Folge davon um so weniger in ihrer übersprudelnden jugendlichen Begeisterung, wie dies Neuerweckten zu aller Zeit so schwer fällt, jedes Moment des Selbsteignen zu überwinden, sosehr sie auch von Nichts als Enteignung wissen wollte. Ihre Selbst- und Sündenerkenntniß blieb im Grunde doch noch eine mangelhafte, und die zuversichtliche Heilsgewißheit im Glauben noch mehr.

Da war es denn geschichtlich geboten und göttlich geordnet, daß die Reformatoren, im Gegensatz gegen die entsetzlich angeschwollenen Irrthümer der Scholastik und diese Mängel auch der Mystik, auf welche sich Luther sonst so gern berief, zum heilsamen Correktiv, mit aller Macht nach des Paulus vorherrschender Weise den Glauben, und den Glauben allein, vor der Hand sogar auch im Gegensatz gegen die Liebe — von der er sich in Wahrheit doch nicht trennen läßt, ohne sich selbst aufzuheben — in den Vordergrund stellten. Sie nahmen die Liebe so, wie sie sie in der herrschenden Lehre, insonderheit der Scholastik vorfanden, nur als thätige, reproduktive, in Werken sich auswirkende, und mußten sie als solche absolut ausschließen von den subjektiven Bedingungen der Neugeburt. Sie erschien ihnen eben — und in dieser Gestalt, zumal im Blick auf die göttliche Forderung einer vollständig fleckenlosen thätigen Liebesheiligkeit (Matth. 5, 48.) mit dem besten Rechte — als die unerfüllbare Heilsbedingung des Gesetzes, statt welcher die göttliche Gnade in Christo mit der erfüllbaren des Glaubens sich begnüge.

Dies war im Wesentlichen für das praktische Leben von der segensreichsten Wirkung, aber andererseits trat hier doch auch die Gefahr stets nahe, den Glauben in dieser bestimmten Loslösung, nicht Unterscheidung, sondern Scheidung von der Liebe nun wirklich als lieblosen, also leblosen, unpersönlichen und unethischen zu fassen und so — weil die Extreme sich einmal immer berühren — doch unversehens wieder zu einem solchen niederen intellektualistischen Glaubensbegriff zurückzusinken, wie ihn das Mittelalter gehabt hatte. Und dabei hatte man dann nicht, wie die katholische Kirche, das freilich mechanisch angehängte, aber praktisch doch einen Nothbehelf bildende Ergänzungsmoment der Werke, sondern gerade das zu gleicher Zeit noch immer geltend gemachte sola fide mußte für das Leben in anderer Weise zwar, aber nur desto mehr von den verderblichsten Wirkungen sein. Die Geschichte bezeugt dies, und der Pietismus sowie die Brüdergemeine haben gegen dieses anomistische Verderben ihr Zeugniß in Wort und That abgelegt. Freilich zeugt dawider auch fort und fort der tiefe und lebensvolle Glaubensbegriff, welchen die Reformatoren ihrerseits jederzeit geltend gemacht haben, und jene nachreformatorische Reaktion brauchte sich daher wahrlich nicht etwa auf einen fremden, katholisirenden Boden zu stellen, sondern hatte nur auf den ursprünglichen innerlich und ethisch lebendigen Grund-Standpunkt der evan-

gelischen Kirche nach der Schrift selbst zurückzugehen. Aber an einem gewissen thatsächlichen Anlaß für jene Veräußerlichung der späteren Zeit fehlt es allerdings in dem reformatorischen Lehrtropus nicht. Wir wollen hier ganz absehen von der später zu erörternden Frage, inwiefern die Reformatoren die Stellung und Bedeutung der reproduktiven Liebe oder der „Werke" innerhalb des Gnadenstandes oder neuen Lebens und in Bezug auf die ewige Seligkeit, erschöpfend gefaßt hatten, oder nicht — jedenfalls erhellt aus den obigen Andeutungen und ihren Thatbestätigungen in der Geschichte, in Bezug auf den nächstvorliegenden Punkt, die Neugeburt und das Wesen des sie bedingenden und tragenden Glaubens, so viel, daß die Reformation durch ihren so nothwendigen Gegensatz gegen den Romanismus allerdings in die Lage gerathen war, verschiedenartige Aussagen vom Glauben zu thun, welche der rechten Auflösung in eine principielle Einheit noch mehr oder weniger ermangelten und sie oft in einen scheinbaren Widerspruch mit sich selbst setzten. Nur zu wohl benutzt dies z. B. Möhler[1]) für seine Zwecke, indem er, an sich nicht unrichtig, zeigt, wie den Reformatoren der Glaube einmal der lebensvollste centralpersönliche Akt und Zustand des Herzens ist, der die Liebe und das ganze neue Leben eigentlich schon einschließt, eben darum aber auch mit nichten des Menschen selbsteigene That, sondern Gottes schöpferische Wirkung im Herzen des Sünders ist, das anderemal aber eine Thätigkeit des Menschen, nach deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein Gott begnadigt oder verwirft, die jedoch, als des Menschen Sache, keineswegs schon ein neues Herz, Liebe zu Gott, einschließt, sondern als bloßes sich Steifen auf das evangelische Verheißungswort jeden Anspruch auf Liebe als ungehörige, allen Trost des Gewissens untergrabende Gesetzesforderung auf das aller Bestimmteste von sich abweist. Die Lösung dieser Antinomie war an und für sich freilich schon an der Wiege der Reformation besonders durch Melanchthons Bekenntniß und Lehre gegeben, wenn er den lebendigen, heilwirkenden Glauben so wahr und tief bezeichnet als den gebeugten und gehorsamen Willen des menschlichen Herzens, zu empfangen, was Gott ihm in Christo darbeut. Damit ist Alles gesagt, worauf es hier unter dem wesentlichen praktischen Gesichtspunkte ankommt, denn dies ist die allerdings allein von Gott schöpferisch gewirkte, aber vom Menschen frei empfangene — nicht durch verstocktes Widerstreben gehinderte — neue innerste Herzensstellung, diejenige, welche Gott als der heiligen Liebe der Natur der Sache nach allein wohlgefallen kann, aber auch wirklich so wohlgefällt, daß er

[1]) Cf. a. a. O. S. 175 und dazu bei Köstlin, Luthers Lehre u. s. w., Th. II, S. 439, wo erinnert wird, wie Luther einmal den Glauben als Sache nicht der voluntas dilectionis, sondern der ratio, des intellectus, hinstellt — worin dann der Ausgangspunkt für den oft so wenig lebendigen Intellektualismus der späteren Orthodoxie gegeben ist — daneben aber auch wieder bezeugt, daß der Glaube seiner Natur nach sei „voluntas seu notitia seu exspectatio pendens in verbo Dei" — worin dann der Anknüpfungspunkt für das ethische Princip Melanchthons, weiterhin des Pietismus und der Brüdergemeine liegt.

ihr alles Heil verheißt und ertheilt, eine Herzensstellung, bei deren Geltendmachung als einziger Bedingung des Heils nicht die mindeste Forderung des Selbst-Wirkens und Gebens an den Menschen gestellt, welche vielmehr das gnadenvoll Leichteste ist, was Gott begehren kann, welche aber zugleich ihrer Natur nach ebensosehr den Menschen wirklich schon ganz für Gott gewinnt, und Alles in sich schließt, was durch die weitere göttliche Gnadenwirkung und das entsprechende weitere menschliche Empfangen ans Licht treten soll und muß, um einen Gottesmenschen herzustellen, der im Gerichte Gottes vor diesem besteht. Und nur weil diese Lösung in der That und Wahrheit innerhalb des reformatorischen Princips gegeben war, hat die evangelische Kirche in all' ihrer Knechtsgestalt sich bis daher so siegreich bewähren, bestehen und wachsen können. Aber für das dogmatische System war und blieb ihr hier, und in anderen Punkten z. B. der Eschatologie, wie später zu zeigen, ebenfalls, der historisch polemische Grund ihrer Stellung allerdings hinderlich. Das zeigt sich sehr anschaulich schon bei Melanchthon selbst, wenn er in einem Zuge mit der oben citirten tiefen Aussage über das Wesen des evangelischen Glaubens dennoch mit allem Nachdruck auf jenem Gegensatz zwischen ihm und der Liebe beharrt, und somit die hier absolut geforderte theoretische Lösung der Antinomie beharrlich verweigert. Wir müssen hier nach dem göttlichen und urprotestantischen Rechte der Schrift und des Geistes den Schritt thun, welchen wir mit dem Satz von der *Wesenseinheit des Glaubens und der Liebe* gethan haben, wollen wir anders wirklich und sicher das Ziel der christlichen Lehrentfaltung an diesem entscheidenden Punkte erreichen. Und wir können dies auch mit um so vollerer Zuversicht thun, je klarer wir uns überzeugen, daß wir dadurch eben in keiner Weise das Wesen und den göttlichen, in Schrift und Erfahrung tief gelegten Grund der evangelisch reformatorischen Lehre verleugnen, oder auch nur im mindesten verletzen.

Es kommt hier Alles an auf die schon Anfangs ausgesprochene, klare Unterscheidung innerhalb des allgemeinen Begriffes der *Liebe als principiell positiven persönlichen oder Herzensverhaltens* zwischen einem solchen in erster Linie, welches noch ein *rein receptives* und einem anderen in zweiter Linie, welches in Kraft der geschehenen Reception dann *auch ein reproduktives* ist [1]). Diese Unterscheidung aber müssen wir unsererseits absolut machen nach Allem, was wir, selbst schon abgesehen von der Sünde, noch mehr aber im Zusammenhang mit dieser über das Grundverhältniß des Menschen zu Gott festgestellt, ja

[1]) Diese Unterscheidung macht denn ein Möhler, seinem besseren christlichen Bewußtsein nach, allerdings auch, aber daß er sie nicht scharf genug macht und consequent festhält, also nicht zum leitenden *Princip* in voller Wahrheit und Kraft macht, das ist der Tribut, welchen er seinem principiellen Verharren in der Lehreinheit mit der römischen Kirche leisten muß. Dadurch wird dann seine ganze Darstellung freilich zuletzt doch immer wieder getrübt und schief. Cf. S. 176 u. 178 vergl. mit der Lehre des Tridentinums von der justificatio. Diese faßt Möhler sehr idealisirend auf! (cf. auch § 112 ff.).

nach dem, was wir schon am ersten Anfang in § 1 über das Wesen der wahren Religion — die vollendete Religion in Christo ist aber zugestandener Maßen nach der Schrift die vollendete Liebe — allem Uebrigen zu Grunde gelegt haben. Und diese Unterscheidung ist es nun auch, welche in der Schrift dadurch, dem praktischen Bedürfnisse gemäß, recht anschaulich hervorgehoben werden soll, daß sie in der Regel für die rein empfangende, vertrauende Liebe den Ausdruck πίστις, dagegen erst für die andere, vollere, auch reproduktive Liebe den eigentlichen Ausdruck ἀγάπη braucht. Liebe ist auch ihr beides so gewiß, als es kein freies und freudiges Vertrauen — und das ist allein die wahre biblische πίστις — gibt, welches nicht die werdende Liebe in sich trüge und zum Grunde hätte; so gewiß, als es nicht bloß eine Liebe der Mutter zum Kinde, zum Säugling, sondern auch eine Liebe des Kindes und Säuglings zur Mutter gibt, und das, was hier dunkler Naturzug ist, auf dem Gebiete des geistig persönlichen, ethischen Verhältnisses zwischen dem Menschen und seinem Gott etwas Geistiges, Freies und darum von ethisch persönlicher Bedeutung ist, auch wo es noch so wenig im vermittelten Selbstbewußtsein des Menschen zum formellen Ausspruch gelangt. Aber ebenso scharf und klar ist begrifflich der Unterschied zwischen der rein empfangenden Liebe oder dem Glauben des Armen im Geiste und der auch schon wiedergebenden Liebe des im Geiste Neugeborenen, welcher die göttliche Gabe empfangen hat, und dadurch in Christo reich geworden ist, oder der Liebe im engeren Sinne.

Die Liebe in ihrer Vollgestalt ist persönlich freie aber ganze Wesens- und Lebens-Einigung mit ihrem Gegenstande und kommt als solche zu dieser ihrer materialen Vollendung also erst in einem Verhältniß gegenseitiger Theilnehmung und Mittheilung (cf. Apoc. 3, 20 fin. ἐγὼ μετ' αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ.), wie im Verhältniß von Vater, Sohn und Geist innerhalb des trinitarischen Lebens urbildlich, so abbildlich im Reiche der Gnade in dem Verhältniß zwischen dem Wiedergeborenen, dem Kinde Gottes, und seinem Vater in Christo, im Reiche der Natur in der Liebesgemeinschaft zwischen Mann und Frau, Freund und Freund, Bruder und Bruder.

Bei der Begründung des Gnadenstandes nun kann und darf von einem Wiedergeben oder Geben von Seiten des Menschen nicht die Rede sein. Was derselbe da seinem Gott gibt, ist nichts als seine Sünde, sein schlechtes Ich mit seinem Selbstseinwollen, denn das ist das Einzige, was er an sich selbst, wie er außer und wider Gott im natürlichen Stande ist, besitzt, und auch daß er ihm dies hingibt ist, wie wir gesehen haben, nicht sein außergöttliches, selbsteigenes, sondern Gottes Werk in ihm. Man könnte ja und muß im Blick auf den durchgehenden organischen Karakter des gesammten Erneuerungswerkes in gewisser Hinsicht sagen, daß er auch hier schon Gott etwas wiedergebe, nämlich sein erwachtes ewiges Selbst, welches im bußfertigen Glauben seinem Ursprung und Ziele in Gott wieder zustrebt, aber auch dies ist eben weder an sich

in seinem Dasein, noch in dieser seiner Erweckung des Menschen außergöttliches Eigenthum, sondern ganz und gar Gottes, und der entscheidende Punkt, auf den dem Begriffe nach und auch dem Apostel Paulus unter seinem nächsten praktischen Gesichtspunkte Alles allein ankommt (Röm. 3, 27 ff.; 1 Cor. 1, 31.), bleibt so unter allen Umständen unangetastet, daß schon hier am ersten Anfang jede καύχησις absolut ausgeschlossen ist, weil der Mensch in Wahrheit eben nichts Wahrhaftiges oder Gutes in sich ist und hat, das er „ex sese, per semetipsum" Gott darbringen und dessen er sich vor ihm rühmen könnte. Und dasselbe gilt, wie der Zeit nach am Anfang, so auch fort und fort dem Begriffe nach. Principiell ist allezeit das reine Empfangen das Erste und Bedingende für alles Wiedergeben und Wirken. Es gibt keine heilige Reproduktion in Zeit und Ewigkeit, als aus fortgehender Reception, keine wahre gottgefällige Liebe — im engeren Sinne — als aus dem Glauben.

Und dazu kommt noch ein Zweites. Die Liebe in ihrer Vollgestalt setzt in formaler Hinsicht nothwendig voraus ein Haben, Gegenwärtighaben, ein „Schauen". Der Glaube dagegen ist seinem Wesen hienieden zufolge gerade eine gewisse Ueberzeugung und ein zuversichtliches Vertrauen in Bezug auf Etwas, was man nicht sieht, nicht unmittelbar gegenwärtig hat nach der Weise irdischer Dinge (2 Cor. 5, 7: εἶδος — πίστις). Insofern, d. h. nach seiner formalen Seite ist er daher der Hoffnung (Hebr. 11, 1.) wesensverwandt, und wir finden deshalb auch in der heiligen Schrift, besonders bei Petrus, dem Zeugen der schon geschehenen und noch bevorstehenden Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung in Christo, den Glauben ausdrücklich unter der Form der Hoffnung dargestellt (1 Petri 1, 3; 3, 15.). Aber auch Paulus spricht mitunter diese Anschauungsweise aus (Röm. 8, 24; cf. 5, 2 ff.; Gal. 5, 5.), und Johannes, obwohl er sonst gerade das Schon der Seligkeit in Christo am meisten betont und den Gläubigen schon jetzt im Besitze des ewigen Lebens sieht, kennt doch auch das davon für jetzt unzertrennliche Noch nicht (1 Joh. 3, 2. 3.). Die Seele auch der Hoffnung ist nun freilich die Liebe nicht minder, als sie es für den Glauben ist. Denn so wenig man freudig auf Etwas vertrauen kann, was man nicht liebt, sondern haßt, ebenso wenig kann man es hoffen, und wir haben hierin eine neue Bestätigung unseres Satzes. Auch ist es gerade Petrus, der Zeuge der Hoffnung, welcher in demselben Zusammenhang vermittelst seines alttestamentlich paralleliſtischen Ausdrucks auf das Allerunzweideutigste bekennt, wie ihm der Glaube wesentlich eben Liebe ist; Glaubensliebe oder Liebesglaube (1 Petri 1, 8.). Aber nichtsdestoweniger bleibt wahr, daß beide, der Glaube wie die Hoffnung, sofern sie ein nicht oder noch nicht Gegenwärtiges mit Zuversicht und im Voraus durch den Geist ergreifen, von der vollendeten Liebe als schauender formell sich unterscheiden, und in dieser ihrer Gestalt eben da aufhören, wo die letztere eintritt (1 Cor. 13, 13.). Gewiß werden sie ihrem wesentlichen Inhalte nach, der Glaube als feste Ueberzeugung und Vertrauen

in Bezug auf die absolute Wahrheit und Güte seines Gegenstandes, die Hoffnung als freudige Erwartung immer neuer, höherer Offenbarungen desselben und entsprechender unendlicher Seligkeit des gläubig Hoffenden selbst in der Einigung mit demselben nicht aufhören in Ewigkeit. Denn nach dieser ihrer inneren Seite sind sie eben unveräußerliche Lebensbethätigungen der Liebe, ihrer Seele, welche ewig währet. Im negativen Sinne aufhören können sie niemals, sondern ihre Seligkeit ist eine unvergängliche, wohl aber werden sie im positiven Sinne aufgehoben — im Doppelsinne des Wortes — in dem vollendeten Schauen und Haben der Liebe, welche der Apostel eben darum die größeste nennt, weil sie das, was jenen noch fehlt, in ihrer eigenen Selbstvollendung miterfüllend, die jetzige unvollkommene Erscheinungsgestalt des Glaubens und der Hoffnung absolut aufhebt und überdauert. Dagegen bilden nun beide, der Glaube und die Hoffnung, wiederum nothwendig die Erscheinungsgestalt der Liebe überall da, wo diese noch nicht zu ihrer formalen Vollendung gekommen ist, d. h. soweit noch irgend eine äußere Scheidewand die Liebe von ihrem Gegenstande trennt. Die Hoffnung, sofern das Objekt überhaupt erst in einer künftigen Zeitperiode sich vollständig enthüllen wird, der Glaube, sofern das Objekt zwar schon jetzt gegenwärtig und dem Menschen zu eigen geworden ist, aber als wesentlich geistiger Natur der unmittelbaren äußeren Wahrnehmung doch entzogen bleibt. Dies ist aber in Bezug auf den Gegenstand des Glaubens, den verklärten Heiland und die Kindschaftsgnade in ihm, der Fall theils überhaupt während dieses ganzen Aeons bis zur Parusie (Col. 3, 3.), theils ganz besonders am Anfang des neuen Gemeinschaftslebens des Wiedergeborenen mit Gott, wo dasselbe von Seiten des Menschen meist noch mehr ein Sehnen und Trauen als ein Haben und Schauen in dem Sinne ist, in welchem dies überhaupt vom irdischen Christenstande in seinen späteren Stadien wenigstens vergleichungsweise ausgesagt werden kann. Und entsprechend steht von göttlicher Seite in diesem Anfangsstadium noch mehr das Heilswort und das Heilsgut dem Glaubenden vor Augen, als die Person Gottes in Christo selbst in ihrer ganzen Herrlichkeit und Seligkeit (2 Cor. 4, 6.). So im alttestamentlichen Glaubensleben mehr als im neutestamentlichen, aber auch innerhalb des letzteren am Anfang mehr als späterhin. Da also am meisten, überhaupt aber während dieses ganzen Aeons der Erstlingsgnaden (Röm. 8, 23.), ist die Liebe zwar dem Wesen nach allerdings vorhanden, soll vom Keim zur Blüthe und Frucht immer mehr wachsen und reifen, und wo sie nicht ist, da ist auch kein Glaube und keine Hoffnung, kein Leben und keine Seligkeit, aber ihrer Vollgestalt entbehrt sie noch und geht einher in dem Pilgergewande der Hoffnung, dem Streiterschmucke des Glaubens, und darum redet auch die Schrift in dieser Beziehung so überwiegend vom Glauben als der Bedingung des Heils.

Dieser Glaube, der Herzens- oder Liebesglaube, τὸ πιστεύειν als menschliches Verhalten, ist es, welchen wir nach Allem, unsere Betrachtung des Begriffes von der subjektiven Seite abschließend,

als die einzige und Grund „tugend“, d. h. gottgewirkte und gottwohlgefällige Herzensstellung des persönlichen Geschöpfes, zunächst des gefallenen Menschen, bezeichnen müssen, sowohl auf alttestamentlichem, als auf neutestamentlichem Gebiet (Röm. 4, 1 ꝛc.; c. 3, 30.), sowohl am Anfang als im Fortgang des gotteskindlichen Lebens (Röm. 1, 17.). Denn in diesem Glauben gibt der Mensch Gott die Ehre (Röm. 4, 20. 21.) durch selbsthingebende Herzensanerkennung seines unsichtbaren aber wahrhaftigen Wesens, seiner Geistesherrlichkeit und Liebesheiligkeit, wie sie, in Christo vollendet offenbar, nun vom geschöpflichen Geiste in Liebe erkannt und ergriffen wird.

Dies führt uns weiter auf die nähere Erörterung des Glaubens von der objektiven Seite, nach seinem Gegenstande und Ursprung, die πίστις als ein neues Verhältniß des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen. Der Gegenstand desselben ist, wie schon Hebr. 11, 1. (cf. 2 Cor. 4, 18.) uns gezeigt hat, das Unsichtbare, Ewige, Geistige, die unsichtbare Welt, diese aber nicht an und für sich selbst, im rein philosophischen Sinne eines höheren Kosmos, sondern als die Stätte des Wohnens und Waltens, als Reich des ewigen persönlichen aber unsichtbaren Geistes, Gottes. Sein Dasein und Wesen als das höchste Gut, sein Wille als das höchste Gesetz für den Menschen, sein Walten als Schöpfer, Erhalter und Regierer der sichtbaren und unsichtbaren Welt (Hebr. 11, 3. 6.), und vor Allem sein Wort, der Träger seiner besonderen geschichtlichen Offenbarung im alten und neuen Bunde (V. 7. 8 ꝛc.; Röm. 4, 20.), ist Objekt des Glaubens im biblischen Sinne. Und weil nur dieser Glaube an die geschichtliche Heilsoffenbarung Gottes sich klar, freudig und fest seines Inhaltes bewußt ist, pflegt die Schrift, wie sie den Ausdruck νόμος in der Regel nur vom geoffenbarten israelitischen Gesetze braucht, unter πίστις nur diesen Offenbarungsglauben zu verstehen. Auch in Hebr. 11. wird das Wesen und Wirken des Glaubens nur durch Beispiele aus dem testamentischen Gebiete erläutert. Aber die am Anfang gegebene ganz allgemeine formelle Bestimmung des Glaubensbegriffes in dieser Stelle ist, ähnlich wie der Gebrauch des νόμος in Röm. 2. vom heidnischen Gewissensgesetze, für uns um so werthvoller; denn sie bestätigt unsere frühere Behauptung, daß auch Alles, was innerhalb der besseren Heidenwelt, bei einem Sokrates, Platon und Anderen von tieferer Religiosität vorhanden war, seinen Werth eben darin hat, daß es, obwohl es mehr nur ein Ahnen und Hoffen blieb, doch dem innersten ethischen Princip nach unter den Begriff der πίστις subsumirt werden kann und muß (vgl. Röm. 2, 28. 29.). Wie aber der Ausdruck νόμος im neuen Testament nur selten auch auf den evangelischen νόμος τοῦ πνεύματος oder πίστεως (Röm. 8, 2; 3, 27.) als die neue Heilsordnung, oder den νόμος Χριστοῦ (1 Cor. 9, 21.), als die neue Lebensordnung übertragen wird, sondern in der Regel die specifische Bezeichnung des alttestamentlich mosaischen Offenbarungsinstituts ist, so verengt sich andererseits der Begriff der πίστις im neuen Testamente für gewöhnlich weiter dahin, daß nur der evangelische, d. h. der er-

füllte Glaube darunter verstanden (Joh. 6, 64. 69; Röm. 1, 16 u. ö.), und das Gegentheil, nicht nur bei dem Heiden, sondern auch bei dem altgläubigen Juden als Unglaube bezeichnet wird (Acta 28, 24; 2 Cor. 4, 4 ꝛc.; Eph. 5, 6 ꝛc.). Denn der wahre alttestamentliche Glaube sollte und mußte in Christo zu seiner Plerosis gelangen als evangelischer Heilsglaube, und wo dies nicht geschah, da offenbarte sich eben die Unlauterkeit des vermeintlichen früheren Glaubens. Dieser in Christo erfüllte Glaube hat nun sein ganz neu und specifisch bestimmtes Objekt, Christum den Gottmenschen (Joh. 20, 30. 31; 1 Joh. 4, 1 ꝛc.), sein Leben, Leiden und Sterben, seine Auferstehung, Erhöhung und Wiederkunft, sein ganzes Erlösungswerk als vollgültigen und ausschließlichen Heilsgrund für alle Welt (1 Cor. 1, 30.), aber nur mit und in seiner Erlöser-Person, also Jesum Christum den Gottmenschen als Gekreuzigten und Verklärten, als Opfer und Priester, Propheten und König im vollendeten Sinne (Gal. 3, 1; 2, 20; 1 Cor. 1, 22 ff.; 2, 2.). Dieser *Χριστὸς σωτὴρ* ist das persönlich lebendige und lebendigmachende Objekt des ihm gegenüber, d. h. durch ihn, nun erst in ganzer Fülle und Lebenskraft zur Erscheinung kommenden Glaubens, des Glaubens schlechthin. Wer in Christo, kurz gefaßt, „Gottes Sohn" bekennt, d. h. in ihm Gottes vollendete Liebesoffenbarung zu unserem Heil auch für seine Person im innersten Herzen erkennt und ergreift, der glaubt wahrhaft, und hat in diesem Glauben das ewige Leben, den Genuß und die Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott und ihrer Seligkeit.

Dieser erfüllte Glaube ist seinem Wesen nach, wie in subjektiver, so im letzten Grunde auch in objektiver Beziehung kein anderer, als der vorbereitende alttestamentliche, z. B. der des Abraham, des Vaters aller Gläubigen, oder des David und Anderer, zumal auf der prophetischen Stufe (Röm. 4.), aber seiner Entfaltung nach ist er zu gleicher Zeit in beiderlei Beziehung ein um soviel vollkommenerer, als die Gottesoffenbarung in Christo der alttestamentlichen voransteht. Bei Abraham ist es mehr das *δυναὸν*, Gottes Macht und Treue, was der Glaube kühn ergreift; nach gegebenem Gesetze, z. B. bei David, ist es die *δικαιοσύνη* und das *ἔλεος*, welchem er sich in Demuth und Hoffnung unterwirft. In Christo ist es der höchste Erweis aller dieser Eigenschaften in der vollendeten Offenbarung der heiligen Liebe des *θεὸς πνεῦμα*, welchen der Glaube mit gänzlicher Hingebung alles Eigenen ebenso demüthig als freudig, klar und fest umfaßt. Wenn, wie wir gesehen haben, der Glaube nach der subjektiven Seite seinem Wesen nach Liebe ist, so liegt darin schon, daß auch der Gegenstand desselben im tiefsten Sinne wiederum nur Liebe, *ὁ θεὸς ἀγάπη* sein kann, wie er in Christo sich offenbart hat (1 Joh. 4, 1—9. 15. 16.), oder vielmehr dies Objekt selbst muß ihn am sichersten und vollständigsten zu Dem machen, was er sein soll, zum lebendig persönlichen Liebesglauben. Hier also am meisten wird der Glaube Liebe in sich schließen und wirken, hier allein kann er im Wachsthum des neuen Gemeinschaftslebens mit Gott in Christo sich mehr und mehr zur persönlichen Liebes- und Lebens-Einigung mit Ihm, des Menschenherzens

mit dem Gottesherzen, vollenden. Aber auch wo auf der vorbereitenden alttestamentlichen Stufe lebendiger Glaube da war, wie jener von Paulus als rechtfertigend bezeichnete des Abraham und David, hat derselbe jene göttliche Treue und Barmherzigkeit, die Verheißungsvorbilder der vollendeten positiven Liebesoffenbarung Gottes in Christo, zu seinem eigentlichen Gegenstande und schöpferischen Grunde.

Dies führt uns auf die Frage nach dem Ursprunge des Glaubens, und wir können dieselbe, wie eben angedeutet, nur in demselben Sinne beantworten, wie die parallele in Betreff der Buße.. Wie die wahre lebendige μετάνοια nur da und insoweit vorhanden ist, wo und inwieweit Verheißung, Evangelium im weiteren Sinne, d. h. positive gnadenreiche Selbstmittheilung Gottes an den Menschen, so auch und noch viel mehr der Glaube. Es verhalten sich ja beide nur wie Negatives und Positives zueinander, als das Aufgeben des Eigenen und das Ergreifen der Gnade Gottes, und sind darum im innersten Grunde von einander untrennbar und gleichen Ursprungs. Ein nur von dem gefürchteten göttlichen Richter abgedrungener Glaube ist kein Glaube, ist gesetzlicher Glaube, d. h. eine contradictio in adjecto nach pauliniſchem Begriffszusammenhang, und würde noch weniger zum Heil wirken, als jene gesetzliche, rein negative Buße, die als solche zum Tode führt statt zum Leben; denn er führt, wo er vorhanden ist, zu einem nur um so gefährlicheren Schein des Lebens, da man den Namen hat, daß man lebe, und ist doch todt, todt in der alten natürlichen Trennung und Herzensentfremdung von Gott. Und wie in Betreff des Offenbarungsmediums, welchem sie ihren Ursprung verdanken, beide, Buße und Glaube, sich gleichstehen, so auch in Bezug auf den persönlichen Urheber selbst in letzter Instanz. Mußten wir die Buße schon als Gottes Werk im menschlichen Herzen bezeichnen, so nicht minder, ja noch viel mehr den Glauben. Gottes Werk ist es, das von Natur auf das fleischliche Ich und die sichtbare Welt gerichtete Herz zum Trachten nach göttlichen Dingen und zum Vertrauen auf die göttliche Heilsverheißung zu bringen, wie Schrift und Erfahrung einstimmig bezeugen. Die letztere hat ihren geheiligten kirchlichen Ausdruck in dem „nicht aus eigener Vernunft und Kraft“ in Luthers Erklärung zum dritten Artikel des apostolischen Symbolums bekommen (cf. Spangenberg, Idea f. fr. § 123.), aber dies Erfahrungsbekenntniß ruht zugleich auf sicherem Schriftgrunde (1 Cor. 12, 3.). Zwar führt man mehrere einzelne Stellen, welche dies direkt aussagen würden, fälschlich oder zum Theil doch höchst unsicher dafür an [1]). Aber theils liegt der Satz indirekt in solchen Stellen, welche, ohne der menschlichen Thätigkeit irgend zu erwähnen, die gesammte Heilszueignung in allen ihren Stadien ohne Weiteres als Gottes Thätigkeit darstellen (Röm.

[1]) Joh. 6, 29. und Eph. 2, 8. entschieden mit Unrecht, Col. 2, 12. (cf. Eph. 1, 19 ff.) und Phil. 1, 29. (cf. Acta 11, 18.) wahrscheinlich ebenfalls. Dort ist πίστις ἐνεργείας wohl nicht Genitiv des Ursprungs, sondern des Objekts, hier das ἐδόθη allgemeiner, ökonomisch providentiell zu fassen — cf. das πάσχειν.

5, 17 ff.; 8, 29 ff.; 1 Cor. 1, 30. 31.; Eph. 2, 1—7. 8—10; vgl. auch 1 Cor. 12, 3.), theils folgt er aus der Grundanschauung des neuen Testamentes im Allgemeinen, von der religiösen Erstorbenheit des Menschen von Natur, und der schöpferischen Gnade Gottes in Christo (2 Cor. 5, 17.). Gerade je entscheidender die Bedeutung des Glaubensaktes (τοῦ πιστεύειν) für den Einzelnen auf Zeit und Ewigkeit ist, desto weniger kann derselbe als des Menschen eigenes und eigentliches Werk angesehen werden, wenn nicht in der That er selbst zuletzt der Gründer seiner Seligkeit werden soll [1]). Ueberhaupt aber hat uns ja unsere Betrachtung des Grundverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, schon als dem Schöpfer und dem Geschöpfe, ein für allemal darauf geführt, wie es im Begriffe des geschöpflich Guten und Gottwohlgefälligen liegt, daß dasselbe ein Werk Gottes im freien Menschenherzen sei (cf. § 1. und § 49.), und so wird am wenigsten diese einige gottwohlgefällige „Grundtugend" des Menschen im Verhältniß zur Gnadenoffenbarung sein eigenes außergöttliches Werk sein können. Sie wäre dann sofort nicht Tugend, nicht gut [2]).

Aber auf der anderen Seite ist der Glaube gut eben auch nur als Werk Gottes im freien Menschenherzen und seine ganze ethische Bedeutung und entscheidende Wichtigkeit für den Einzelnen beruht darauf, daß derselbe dies Gotteswerk allerdings bei sich verhindern kann, dies also nicht ohne die Freiheit des Menschen zum wirklichen Vollzug kommt. Darin liegt sein ethisch organischer, sein gottmenschlicher und darum ebensosehr als in der anderen Seite sein gottwohlgefälliger Karakter. In diesem Sinne muß es uns denn allerdings wichtig sein, daß die Schrift nirgends den Glauben, die Zueignung des Heils als Gottes Werk in derselben Weise bezeichnet, wie die Begründung des Heils es ist. Zwischen der objektiven Möglichkeit und der subjektiv bedingten Verwirklichung desselben ist hier ein wesentlicher nicht zu verwischender Unterschied, den die Schrift so sehr zu seinem Rechte kommen läßt, daß sie ausdrücklich an zahlreichen Stellen wie zur Buße, so zum Glauben die Menschen auffordert, als zu ihrer freien That, Glaube und Liebe nebeneinander als Gottes Gebot hinstellt und die Nichterfüllung dieser Anforderung als die einige, aber auch vollgültige Ursache der Verdammniß bezeichnet. Marc. 1, 14. 15. (16, 16.) Joh. 6, 29. 40; 20, 31; Act. 17, 31; Röm. 10, 17; 2 Cor. 5, 20; 1 Joh. 3, 23; cf. 1 Tim. 1, 5. Danach ist das Verhältniß offenbar dies, daß auch hier die causa efficiens et principalis Gottes Gnade und Geist ist, aber die causa medians sive conditio sine qua non die Einwilligung, d. h. das non repugnare des Menschen, wie Melanchthon sich so gern und so wahr aus-

[1]) Sagt doch in Bezug auf diesen Punkt selbst Möhler: »die Gnade hörte auf Gnade zu sein«. S. 113.

[2]) In Joh. 6, 29. sind dogmatisch genommen beide Fassungen, die exegetisch richtige und die homiletisch oft gehörte, gleich wahr, und geben erst zusammengenommen die ganze Wahrheit, wie sie exegetisch aus der Verbindung von V. 29. mit V. 44. 45. resultirt.

drückt. Nicht ohne die menschliche Freiheit als receptive, aber durch die göttlich schöpferische Geisteswirksamkeit als aktive kommt der lebendige, seligmachende Glaube, die neue Grundrichtung des Herzens zu Stande. Nur so ist auch für diesen Cardinalpunkt der ethischen Erneuerung des Menschen der Satz, welchen wir schon § 49 grundlegend voranstellten, treu bewahrt, daß dieselbe ein gottmenschliches Geheimniß freier Herzensüberwindung sei, bei welchem alle Kraft und Ehre Gottes in Christo allein ist, und doch der Mensch in seiner gottgesetzten Eigenschaft als freie Persönlichkeit unverletzt bleibt. Eben diese Wahrheit setzt denn aber auch unserer weiteren Analyse hier ein absolutes Ziel in Bezug auf die Frage, wie (quo modo) es nun im einzelnen Falle dazu kommt, daß aus der natürlich gottfeindlichen, selbstischen Herzensstellung heraus durch Erweckung und Beugung der freie seligmachende Glaube von Gott zu Wege gebracht wird. Dagegen gibt uns diese wesentliche Bedingtheit des Vorgangs durch die persönliche Freiheit des Menschen das volle Recht, von einer Bekehrung des Menschen im Glauben zu reden, und zwar nicht im rein passiven, sondern im Sinne menschlicher Selbstthätigkeit. Der Mensch wird nicht nur bekehrt, oder von neuem geboren, sondern er bekehrt sich auch selbst. Und dennoch ist dies auf der anderen Seite nicht eine außergöttliche Selbstbekehrung, dem Zeugniß der Schrift und Erfahrung sowohl, als unserem gottmenschlichen Grundprincip, dem Satz von der absoluten und durchgängigen ethischen Receptivität des Menschen zuwider. Von dieser Wahrheit haben wir sogleich im folgenden Paragraphen die nachdrücklichste Anwendung zu machen.

---

§ 54.

Die Verwirklichung der Neugeburt in Christo vermittelst des Glaubens.

Der bußfertige Glaube oder das „neue Herz" als gottgewirkte lebendige Potenz ist subjektiverseits die einzige Bedingung unserer Rechtfertigung vor Gott und Einpflanzung in die Lebensgemeinschaft mit ihm, während objektiverseits Christi Wert und Person allein die wirkende Ursache derselben ist. Der Glaube ergreift das in Christo Dargebotene, die Vergebung der Sünde und die Eingründung heiliger Lebenskraft, die volle Gnadenmittheilung Gottes an den Einzelnen als zugerechnete Gnade in juridischer und zugeeignete in dynamischer Beziehung in untrennbarer Einheit. Dadurch kommt das neue Herz zur lebendigen Aktualität aus Gottes schöpferischer Kraftfülle, und hierin besteht das Wesen der Wiedergeburt, mag dieselbe sonst in Bezug auf ihre äußere Erscheinungsform sich bei den Einzelnen noch so mannigfach verschieden gestalten.

Wenn der Inhalt der beiden vorigen Paragraphen die Frucht der vorbereitenden und berufenden Thätigkeit Gottes im menschlichen Herzen darzustellen die Aufgabe hatte, mußten wir zwar auch diesen bußfertigen Glauben im tiefsten Sinne eben als Gottes Wirkung im Menschen bezeichnen, aber wir mußten ebenso hervorheben, daß er eine freie Thätigkeit der menschlichen Persönlichkeit aus und in Gott sei. Insofern trat dort die menschliche Seite mehr hervor. Hier nun, wo es sich um die Verwirklichung der Neugeburt des Menschen in Christo vermittelst jenes bußfertigen Glaubens handelt, ist ebenso klar, daß in demselben Maße wiederum die göttliche Seite hervortritt, ja daß Gott hier ganz allein der Wirkende ist. Nirgends in der Schrift werden die Menschen aufgefordert, sich neuzugebären, wie zum μετανοεῖν und πιστεύειν. Der bildliche Ausdruck schon verbietet dies ebensosehr von selbst, wie der dadurch bezeichnete Gedanke. Hat Gott den nicht Widerstrebenden in den Stand persönlich freier Receptions-Willigkeit und somit Receptions-Fähigkeit gebracht, so ist es nun allein seine That, wenn er durch gnadenreiche vollendete Selbstmittheilung es zur wirklichen, faktischen Reception bringt. Dies ist sein königliches Schöpfer-Vorrecht, wie bei der ersten verborgenen Zeugung zu einem erweckten embryonischen Leben, so hier bei dessen vollendender Ausgeburt zur freien und wirksamen Selbsterfassung. Dies ist die Geburt aus Gott, die Geburt von Oben (Joh. 1, 13; 3, 6.), in den Stand der Gotteskindschaft und ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo durch den heiligen Geist.

Diesen entscheidenden Vorgang hat die protestantische Kirchenlehre vom ersten Anfang der Reformation an bei ihrem ausgeprägten paulinischen Gegensatz gegen die gesetzlichen Verderbnisse der scholastischen Lehre gerade in diesem Punkte vorwiegend, ja fast ausschließlich als einen juridischen, als actus forensis, aufgefaßt, und darin ihr einiges Palladium für die zuversichtliche Heilsgewißheit des Sünders gesehen. Selbst Melanchthon, der sonst immer mehr auf die Würdigung des ethischen Moments auch im Evangelium sich hingedrängt fühlte, hat noch bis in die letzte Zeit seines Lebens, besonders dem Osiander gegenüber, mit allem Nachdruck über dieser Anschauung festgehalten [1]). Man leugnete zwar keineswegs, daß in Folge dieser göttlichen Lossprechung vom Sündenbann neue Regungen und Kräfte dankbarer Liebe im Herzen entstehen, aber man sah darin nur den ohnehin immer sehr schwachen und lückenvollen Anfang des neuen Lebens oder der Heiligung und wollte im ersten Begründungsakte des Gnadenstandes nichts von diesem Dynamischen mit dem Juridischen irgend verbunden sehen. Empirisch und praktisch genommen ist jenes Zeugniß von der Schwachheit und Langsamkeit der werdenden ethischen Umgestaltung des Menschen nur zu wahr, aber unter dem wesentlichen und principiellen Gesichtspunkte fehlt es dabei hier — wie überhaupt in der herrschenden Anschauungsweise der damaligen Zeit — doch wohl an

[1]) Cf. Gieseler, K.-G. III, 2. S. 279 ff. Cf. loci theol. ed. 1558, p. 203—249: de evangelio, justificatione, fide, gratia.

der genugsamen Würdigung des Begriffes der Persönlichkeit, ihrer principiellen Grundrichtung als dem Grundwillen des Herzens im Verhältniß zu dem gesammten Gebiete der erscheinenden Lebensäußerungen. Wir haben zwar gesehen, daß Melanchthon das ethische Moment im Wesen des Glaubens anerkannte [1]), aber das Glauben als Bedingung der Erneuerung ist eben auch nur noch reines Wollen, Sehnsucht nach Erfüllung mit einem neuen Lebensinhalt, und es muß, wenn das neue Heiligungsleben wirklich auf organische und begreifbare Weise aus der neuen Geburt hervorgehen soll, in dieser selbst neben dem juridischen nothwendig auch ein zweites dynamisches Element gesetzt werden, diejenige reale Füllung der gläubigen Willigkeit mit einer aktuellen Kräftigkeit zum wirksamen heiligen Wollen, aus welcher dann die einzelnen Lebens- und Kraftäußerungen der werdenden, wachsenden Heiligung, mögen sie nun vollständiger oder unvollständiger sein, fortwährend entspringen. Das im bußfertigen Glauben göttlich positiv, aber doch nur noch potentiell vorhandene „neue Herz" muß in der Neugeburt wenigstens principiell aktualisirt werden, und dies zweite dynamisch ethische Moment gehört ebenso wesentlich zum vollen Begriffe derselben als das juridische. Dies geht auch schon aus dem Wesen des erneuernden Gottes selbst hervor, in welchem als der heiligen Liebe Recht und Kraft an und für sich nicht getrennt werden können und aus welchem daher in der mitgetheilten Gnade beide zugleich in das gläubige, d. h. eben für beides willig geöffnete Herz eingehen. Wenn Gott spricht, so geschiehts, sein Nennen, Erklären ist eo ipso Wirken und Schaffen, wie in der Natur allenthalben, weil sie unpersönlich ist, so in der persönlichen Creatur dann, wenn sie willig gemacht worden ist, sich umtaufen und umschaffen zu lassen. Der Geist der Kindschaft, welcher die Freiheit von der Schuld der Sünde bezeugt, ist derselbe, welcher — dem Begriffe nach in demselben Augenblick — auch die Freiheit von der Macht der Sünde principiell versiegelt. Nur so wird dem verlangenden Wollen des bußfertigen Glaubens seine volle Erfüllung, denn wie die in der Erweckung gefühlte Heillosigkeit des unerlösten Zustandes diese doppelte Knechtschaft unter der Sünde nach ihren beiden Seiten in sich schließt, so geht auch die Sehnsucht des bußfertig Glaubenden auf das doppelte, aber im Wesen eben untrennbar einige Heilsgut.

So ist es auch das Zeugniß der heiligen Schrift, gerade auch des Paulus, da wo er am vollsten die Aneignung des Heils beschreibt, wie Röm. 7. und 8. (cf. 8, 1—17.). Dahin weiset auch der ihm gebräuchliche Ausdruck der καινὴ κτίσις (2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15; Eph. 2, 10.) für den Gläubigen in Christo, denn wenn er dabei auch gewiß die Neugründung des rechtlichen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen mitdenkt, so doch nicht weniger auch die des ethischen Verhaltens in seiner principiellen Grundbestimmtheit, als neue lebenskräftige Herzensstellung. Im Uebrigen ist seine besondere antigesetzliche Aufgabe allerdings

[1]) Dies thut er a. a. O. S. 247—48 ebenfalls.

Ursach, daß er das juridische Moment häufiger und oft ausschließlich hervorhebt, und es ist keinem Zweifel unterworfen, daß die für diesen Begriffszusammenhang bei ihm technischen instrumentalen Ausdrücke, δικαιοῦν, δικαίωσις diese und nur diese forensische Bedeutung haben (cf. Röm. 3, 21—30; 5, 15—21.). So meist auch das δίκαιος und δικαιοσύνη, die zuständlichen Begriffe, aber diese doch schon nicht ausschließlich, denn er braucht diese Ausdrücke zugleich für das ethische Rechtverhalten (Röm. 6, 13. 16 ꝛc.; 1 Thess. 2, 10; Phil. 4, 8.) und in einigen Stellen scheint auch δικαιοσύνη beides in seiner fundamentalen Einheit zu umfassen (2 Cor. 5, 21.). Daran schließt sich dann Johannes an, welcher seiner Eigenthümlichkeit und Aufgabe nach gerade die andere, ethische Seite in demselben Maße mehr betont, und so den Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus vermittelt, wie wir schon im vorigen Paragraphen andeuteten. Er hat mehr als der Letztere auch den reinen paulinischen Begriff der rechtfertigenden Sühnung (1 Joh. 1, 7. — 2, 2.), aber derselbe tritt seltener hervor, und nicht in jener Terminologie. Dem paulinischen δικαιοῦν entspricht bei ihm das doch schon weitergreifende καθαρίζειν (1 Joh. 1, 7. 8.), und das δίκαιος hat bei diesem Apostel bestimmt den ethischen Sinn, so daß die juridische Gerechtigkeit ihm dabei nur unausgesprochene aber selbstverständliche Voraussetzung ist (1 Joh. 2, 29.). Darum bleibt er, seinem umfassenden Gesichtspunkte getreu, auch für den Gesammtvorgang bei dem durch den Herrn selbst zu Grunde gelegten tiefen Begriffe der neuen Geburt (Joh. 1, 13.) — entsprechend dem der neuen Schöpfung bei Paulus und in demselben Doppelsinne — und wir können ihm unsererseits hierin nur nachfolgen, denn nur so bringen wir das in der Lehre von der Sünde und vorbereitenden Gnade Gefundene zu seiner wirklichen Erfüllung und gewinnen den sicheren Boden für die folgende Lehre von dem neuen Leben der Heiligung. Der adamitische Sünder als solcher gleicht in dem Zusammenhange dieses Bildes dem zur Empfängniß befähigten Weibe (Joh. 16, 21 ff.), der Erweckte (μετανοῶν) hat die Zeugung zum neuen Leben empfangen, sein wahres Selbst als embryonisches gefunden, nun soll es durch die Neugeburt im engeren Sinne zum vollen freien Dasein ausgeboren, der inwendige Mensch zum neuen, der Erweckte zum Kinde Gottes werden, damit er dann als Mann in der Gemeinschaft und Kraft Gottes das neue gottmenschliche Leben führe und so zur Vollendung nach dem Bilde Christi heranreife. Dieser Begriffszusammenhang ist so tief und lebendig, daß wir uns selbst im Lichte stehen würden, wollten wir nicht auch hier am entscheidenden Punkte demselben principiell getreu bleiben.

Wir thun dies aber um so zuversichtlicher, je klarer wir uns bewußt werden, daß wir dadurch nicht das Mindeste verlieren von der Wahrheit des paulinischen und reformatorischen Zeugnisses von der freien Gnade im Blute Christi. Die Reformatoren glaubten, durch eine solche mit der Rechtfertigung organisch verbunden gedachte dynamische Einsenkung göttlicher Lebenskraft in das Herz des Menschen werde der Eigengerechtigkeit wieder Vorschub geleistet, die Ehre Gottes und des Werkes Christi

geschmälert und der sichere Trost des Gewissens gefährdet. Luther selbst hatte zwar besonders am Anfang, wo er noch mehr in dem mystischen Erbe wurzelte, öfters ähnliche Gedanken geäußert, wie sie Osiander in seinem System geltend machte, aber die allerdings unvorsichtige Weise [1]) und der hochfahrende Ton, in welchem dies von Osiander geschah, sowie seine eigene spätere Entwickelung führten Luther immer mehr nach der entgegengesetzten Seite hin [2]). Und Melanchthon, der ohnehin weniger eine mystische Natur war, dafür aber desto geneigter zu zagendem Kleinglauben, und später den heftig entbrannten Streit mit Osiander — den Luther immer noch aufgehalten hatte — durchfechten mußte, war um so weniger angethan, der in diesem Gegensatze liegenden Wahrheit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Es war dies überhaupt in der damaligen Zeit und bei ihrer Aufgabe kaum möglich, weil die eigentlichen römischen Gegner mit ihrer Lehre von der justitia infusa s. inhaerens — justificare = justum facere — diese Wahrheit völlig in den unheilvollen Kreis ihres verkehrten nomistischen Grundprincips hineinzogen und deshalb jeder Schritt nach dieser Seite hin Gefahr zu drohen schien für das kaum errungene Kleinod des lauteren Zeugnisses von der freien Gnade ohne alles Verdienst der Werke. Es fehlte auf dieser Seite nicht nur ebenfalls an der rechten Unterscheidung zwischen der principiellen Herzensstellung und aller erscheinenden Entfaltung und Aeußerung derselben in Werken, sondern es wurde auch in Ansehung der ersteren, ihrer Begründung und ihres Bestandes, das semipelagianische πρῶτον ψεῦδος von einer eigentlichen Theilung zwischen Gott und dem Menschen im Bewirken der Neugeburt, von einer eigentlichen und nothwendigen cooperatio des letzteren zu seiner Gerechtmachung mit der größten Zähigkeit festgehalten. Wie groß die Gefahr in dieser Hinsicht ist, zeigt zunächst auf gegnerischer Seite die im Blick auf den protestantischen Gegensatz sehr vorsichtige Ausdrucksweise des Tridentinum (Sessio VI.), welche gleichwohl bei ihrem Dringen auf die menschliche Freiheit das selbsteigne Mitwirken nie los werden kann und will, und über ihrem Betonen des Dynamischen das Juridische nicht zu seinem vollen Rechte gelangen läßt. Und Aehnliches gilt auch von den früheren und aufrichtigeren Vermittelungsversuchen eines Contarini, in Regensburg 1541, bei dem auch göttliche Anregung und menschliche Selbstbereitung, Infusion und Imputation zum mindesten in ungenauem Ausdruck und unklarer Verbindung durcheinanderliegen [3]).

[1]) Cf. Gieseler III, 2, S. 269 ff. Auch exegetisch sehr unrichtig, wenn er z. B. 1 Joh. 4, 2. von »diesem Kommen Christi in unser Fleisch« auslegt, und die Gegenlehre als antichristlich bezeichnet!

[2]) Vgl. jedoch über Luthers Lehrweise auch noch in späterer Zeit J. Köstlin, a. a. O. Th. II. S. 446 ff., wo Rechtfertigung und Wiedergeburt innig verbunden, ja mitunter identificirt, und zwei Theile der »justificatio« unterschieden werden, die Vergebung der Sünde und die Mittheilung des Geistes. Dies war eben die Wahrheit, welche Osiander im Gemüth hatte, und man begreift daher wohl, warum Luther gegen diese Abweichung von dem reformatorischen Lehrtypus nicht mit der Schärfe aufzutreten sich entschließen mochte, wie gegen andere.

[3]) Cf. Deutsche Zeitschrift 1856, 42 ff.

Aber auch auf dem evangelischen Gebiete selbst, als der Pietismus sich bestrebte, eine tiefere und vollere Fassung der Wiedergeburt durchzuführen, gelang es bei aller redlichen Absicht nicht genugsam, das reformatorisch paulinische Grundprincip so zu wahren, daß wirklich alle jene von den Reformatoren gefürchteten Gefahren vermieden worden wären. Vielmehr trat ein selbsteigenes Ringen und Mühen um die Gnadengerechtigkeit, ein Sehen auf das Sichtbare auch im eigenen Herzen bei Vielen ein, und in Folge davon eine gesetzliche Aengstlichkeit und verborgene Eigengerechtigkeit, welches Alles diesen Versuch den gegründeten Orthodoxen allerdings verdächtig machen mußte, und auch so verwandte Richtungen wie diejenige Zinzendorfs und der Brüdergemeine nach und nach zum bestimmten Widerspruch nöthigte. War es damals besonders „der sichere Trost der betrübten Gewissen", welcher vermißt werden mußte, so ist endlich bei neueren theologischen Versuchen der Art vielleicht noch mehr die semipelagianische „Schmälerung der Ehre Gottes und des Werkes Christi" der Punkt, an welchem gerade die tiefsten Christen Anstoß nehmen und so gegen jedes Bestreben in der bezeichneten Richtung verdachtvoll gestimmt werden.

Es kommt hier vor Allem auf die richtige Verhältnißbestimmung und Zusammenordnung der Momente an. Der gemeinsame Fehler aller genannten Richtungen ist zuerst wohl hauptsächlich der, daß sie, erfüllt von dem tiefen und berechtigten Gedanken, daß Gott nicht einen in sich ganz und gar ungerechten, unveränderten Menschen um fremder Gerechtigkeit willen willkürlich für gerecht erklären könne — wie schon Osiander betonte, vgl. bei Gieseler a. a. O. S. 276. — nun meinen, die dynamische principielle Gerechtmachung — auch ganz abgesehen von ihrer erscheinenden Entfaltung in gerechten Werken — müsse doch jedenfalls als das Erste, und die daraufhin erfolgende, nun erst berechtigte, wahrhafte und heilige, Gerechterklärung als das Zweite angesehen werden. Dies ist am einleuchtendsten dann, wenn man jene dynamische Gerechtmachung im Gegensatz gegen jedes Selbsteigene des Menschen nur als die objektiv organische Einpflanzung des Heilsbegierigen in die Lebensgemeinschaft Christi definirt, kraft welcher wir dann wesentlich Gerechte seien und darum auch als solche erklärt und behandelt werden könnten. Wir werden auch unsererseits die Wahrheit an dieser Anschauungsweise schon in diesem Paragraphen, bei der näheren Erörterung des Verhältnisses zwischen dem Glauben und der Rechtfertigung, und weiter im folgenden Paragraphen zur Anerkennung zu bringen suchen und damit den von Osiander gemachten Forderungen gerecht werden können. Aber im Einklang mit seiner eigenen anderweiten Behauptung [1]) und mit dem

[1]) Osiander sagt a. a. O. bei Gieseler S. 275. (29. 30.): Haec justitia (inhaerens) non confertur cuiquam, nisi prius ei remissa fuerint peccata. Diese Vergebung der Sünde ist aber nach seiner Anschauung an Christi Kreuze ein für allemal für Alle vorhanden und vollzogen. Dies ist auch in gewissem Sinne ganz richtig, gilt aber doch, was die Einzelnen als solche betrifft, nur noch potentiell (cf. § 47 fin.). Es bedarf noch der bestimmten Aktualisirung des Verdienstes Christi für einen Jeden,

Geiste des reformatorischen Bekenntnisses müssen wir doch bestimmt festhalten, daß, mag zeitlich auch Beides noch so sehr zusammenfallen, ja für das subjektive Bewußtsein das Verhältniß sich sogar, wie sehr häufig, umkehren, begrifflich doch unter allen Umständen das juridische Moment das erste und das dynamische das zweite ist. Wir wollen hier ganz absehen von der praktisch christlichen Sorge um die Gewißheit des Gnadenstandes, welche, wenn man das Verhältniß umgekehrt denkt, leicht gefährdet scheint. Der neue Lebenskeim nämlich ist, bei all' seiner objektiven Realität doch der Natur der Sache nach etwas Unsichtbares, der empirischen Wahrnehmung sich öfters momentan Entziehendes, und wenn die Zuversicht zur Gnade Gottes nun in letzter Instanz darauf basirt werden sollte, meint man, so würde in solchen Zeiten der Anfechtung, wo nur die empirische Sündigkeit dem Herzen vor Augen tritt, der Friede desselben und damit die Kraft zur Ueberwindung der Sünde und zum Beharren bei Christo verloren gehen oder doch empfindlich geschwächt werden. Dies ist wirklich oftmals der Fall, indeß tiefer betrachtet, bewahrheitet sich auch an einem solchen angefochtenen Gläubigen das Vorhandensein des neuen Lebenstriebes eben in dieser Sorge des Herzens selbst. Diese ist der unmittelbare Ausdruck des Grundwillens der Persönlichkeit, durch die Gnade in Christo selig zu werden, und da es eine andere Bedingung des Gnadenstandes für den Menschen überhaupt nicht gibt, so ist eine Zweifelsanfechtung der Art doch zuletzt nicht objektiv begründet, sondern nur Folge einer subjektiven Verdunkelung des vollen und freien Geistesblickes in die Gnade und Wahrheit Christi. Dagegen bleibt, praktisch genommen, das stehen, daß diesen Blick eben kein sündiger Mensch bekommen und behalten kann, dem nicht zuerst durch die Vergebung der Sünde die volle gotteskindliche Parrhesie zum Vater verliehen worden ist. Dies ist also doch immer das Erste. Und dogmatisch angesehen kann auch für unseren Standpunkt in der That das Verhältniß kein anderes sein, als dies, weil nach unseren früheren Resultaten (cf. § 40 fin.) das letzte und entscheidende Hemmniß der Erlösung des Menschen und seiner Wie-

---

weil dieselbe — wie gerade Osiander am wenigsten verkennen sollte — ihre unerläßliche ethisch persönliche Bedingung im bußfertigen Glauben, d. h. der Willigkeit zu diesem Gnadenempfange hat, zumal wo es sich um erwachsene Menschen und Sünder handelt. Darum muß die remissio peccatorum auch im Leben des Einzelnen immer das Erste sein. Es ist da eine lebendige organische Wechselreihe von juridischen und dynamischen Momenten. Erst die grundlegende Dynamis zum Heil der Welt, das Kommen des Erlösers ins Fleisch. Dann die große Rechtssühnung aller adamitischen Sünde an Christi Kreuz, das Fundament aller Sündenvergebung an den Einzelnen für alle Zeit. Zunächst aber in Kraft desselben Sühnaktes die vielgestaltige Gnadendynamik der erlösenden Wirksamkeit Gottes in Christo an den einzelnen Seelen, denen er allenthalben nachgeht, vorbereitend und berufend, bis die Verlorenen als ἁμαρτωλοὶ μετανοοῦντες wiedergefunden sind (Luc. 15, 1 ff.). Nun folgt dann die individuelle Sündenvergebung an sie (Luc. 7, 48.), und damit wiederum die dynamische Neubelebung zum Gottesmenschen aus dem Geiste. Kein Glied in dieser Kette — deren Grundgedanken Paulus in Röm. 3, 21—30. und Eph. 1, 19; 2, 10. ausspricht — dürfte uns fehlen, weder ein dynamisches, noch ein juridisches.

dervereinigung mit Gott eben der objektiv auf ihm als Sünder lastende Fluch und Bann vor dem Heiligen war, das erste Moment in der Begründung des Gnaden- und Friedensstandes sonach mit Nothwendigkeit eben dessen Hebung, d. h. die Freisprechung von aller Schuld der Sünde oder die Gerechterklärung sein muß. Mit — begrifflich aber nach — dieser kann erst die dynamische Einsenkung göttlicher Lebenskraft in das versöhnte Herz eintreten und sie tritt so wirklich ein, aber der Angefochtene ist darum in letzter Instanz immer an die rechtliche Neugestaltung seines objektiven Verhältnisses zu Gott durch Christum gewiesen und hat in diesem dem Glauben stets offenen Recurs den sicheren und unwandelbaren Grund seines Friedens und den unerschöpflichen Quell immer neuer Freude und Kraft.

Ein zweiter Fehler der bezeichneten Richtungen liegt sodann auch darin, daß bei der Geltendmachung der dynamisch ethischen Neuschaffung des Menschen nicht tief und klar genug festgehalten wird, daß es sich hier ebensosehr als nur irgend bei der Rechtfertigung absolut nie um etwas Selbsteigenes auf Seiten des Menschen, sondern gerade sosehr, nur in anderer Beziehung, um ein freies schöpferisches Gnadengeschenk Gottes in Christo handelt. Dies trifft besonders die katholischen Darstellungen, aber es gilt auch für den evangelischen Gläubigen in Bezug auf die lebensvolleren Zeiten seines Gnadenstandes, zumal im frischen Anfang desselben, wo er dieses gottgegründete Dasein des neuen Herzens unmittelbar und kräftig inne wird. Allein es ist, wie Möhler auch sehr richtig bemerkt, an und für sich ein gänzlich sinnloser Gedanke, und nur Folge sündlicher Selbstverwirrung, wenn Jemand auf diesen Besitz irgend ein Verdienst vor Gott gründen will, und die Reformatoren hätten nicht nöthig gehabt, aus Furcht vor dieser Gefahr die Sache selbst zu leugnen. Hier gilt in der That in seinem vollen Rechte das auch auf evangelischer Seite, besonders in der Brüdergemeine, oft gebrauchte Bild von dem Bettler, der die volle Gabe des reichen Herrn heute in die offene Hand empfängt, morgen aber von diesem ernstlich abgewiesen werden würde, wollte er nun auf den geschenkten Rock hin noch mehr Geschenke oder die Hausgemeinschaft des Wohlthäters als ein Recht beanspruchen. Dieser würde ihn einen Narren schelten, und seine Hand von ihm sofort abziehen. Dasselbe kehrt dann auch auf dem Gebiet des neuen Lebens in Bezug auf einzelne Thatäußerungen des neuen Herzens so oft wieder, und die Reformatoren machen dawider jeden Tugendanspruch mit Recht immer geltend, dergleichen bona opera seien ja nur Frucht und Folge der im Glauben ergriffenen Gnade. Aber die gleiche Instanz gilt auch dem neuen mit der Rechtfertigung geschenkten ethischen Princip um nichts weniger, nach des Paulus Wort, daß wir ja Alles — die Wurzel wie die Früchte — alles Wahrhaftige, Göttliche, Gute, was wir besitzen, empfangen haben, also dessen uns absolut nicht vor Gott können rühmen wollen (1 Cor. 4, 7; 2 Cor. 3, 5; Phil. 2, 13; cf. Joh. 15, 5.). Halten wir nur mit voller Bestimmtheit fest über dem Grundaxiom, daß Gott allein gut ist (Luc. 18, 19; cf. 1 Joh. 5, 20. 21.), und darum auch nur das,

was Er im Geschöpf gesetzt und gewirkt hat, so ist hier nicht die mindeste Gefahr. Aber es ist eben eine üble Folge der tausendjährigen Abirrung des gemeinkirchlichen Bewußtseins von diesem tiefen mystischen Grunde der Schrift und des Evangeliums in jene falschen dem Gesetz entnommenen und dem natürlichen Vorstellen so viel besser zusagenden Anschauungen, welche Gott und Mensch immer nur nach ihrem thatsächlichen Auseinander und Gegenüber, nicht aber in ihrem grundwesentlichen, ursprünglichen und in Christo endlich wieder hergestellten Ineinander betrachten, daß im heiligen Kampfe wider die verderblichen nomistischen Folgerungen, welche die Kirche im Laufe der Zeit aus jener unrichtigen Grundvorstellung gezogen hatte, auch die Reformation, gerade je schärfer sie sich polemisch ausbildete, immer weniger mehr wagte, dies tiefe gottmenschliche Princip voll und allseitig geltend zu machen, sondern vor der Hand gewissermaßen den Gegner auf seinem Boden glaubte bekämpfen zu müssen. Dadurch entging aber ihrem Bekenntnisse etwas, was ihm doch nicht fehlen darf und was so lange immer neue Angriffe auf dasselbe machen wird, bis es zu seinem Rechte gelangt und jenes dadurch zu seiner wahren Erfüllung gebracht ist [1]).

Inzwischen hat jedoch die Erfahrung vieler Gläubigen inmitten der evangelischen Kirche und nicht am wenigsten gerade auch der Brüdergemeine das Thatzeugniß gegeben, daß hier wirklich, wie wir oben sagten, keine Gefahr der Selbstüberhebung und somit auch wieder des Kleinglaubens und Zweifelns vorliegt, ja daß, sofern der Gläubige sich der Aktualität seines neuen Herzens, des Vorhandenseins eines neuen Menschen in ihm, bewußt werden darf, im Gegentheil ein Grund demüthiger aber ebenso freudiger Zuversicht mehr gerade in der Gewißheit liegt, daß Gott selbst ja im Herzen dies gute Werk angefangen, den lebenskräftigen Grund gelegt hat und jenes also, so viel an ihm ist, auch gewißlich hinausführen wird (1 Joh. 3, 9; Phil. 1, 6; 1 Cor. 1, 8.).

Sonach dürfen wir das, worauf uns der Zusammenhang des Systems nothwendig hinführt, mit sicherem biblischem Grunde und mit guter Zuversicht im Blick auf die kirchlich dogmatischen und praktischen Beziehungen festhalten und den wesentlichen Inhalt der Neugeburt oder des in derselben mitgetheilten Heilsgutes folgendermaßen bestimmen:

Dasselbe begreift in sich Alles das, was in Christi Person und Werk für uns von Gott bereitet ist, d. h. das vollzogene **Recht** Gottes wider die Sünde, nach seiner

[1]) Vgl. die getreue Darstellung der älteren orthodoxen Lehrbestimmung in dieser Hinsicht bei Schmid, § 42. S. 315 ff. Mit dem leitenden religiös praktischen Grundgedanken derselben wissen wir uns vollkommen und lebendig eines, nicht aber mit der speciellen dogmatischen Ausbildung desselben in einseitig juridischer und darum zu wenig ethisch tiefer und organisch lebendiger Weise. "Erst sub 5. erscheint da nach Allem etwas von einer renovatio, wenn auch nicht zeitlich zuletzt, so doch begrifflich. Und wie wenig befriedigend nach Schrift und Erfahrung ist die lange Ausführung besonders nach Hutter S. 352 ff. über das Verhältniß von Gnade und Freiheit, wenn auch Andeutungen der richtigen Lösung sich darin finden.

Wahrheit und Heiligkeit, und die dadurch befreite **Kraft** schöpferischer Selbstmittheilung Gottes an den Menschen nach seiner Gnade und Barmherzigkeit. Wir haben gesehen, wie in Christo beide Momente, das rechtliche oder ethisch sachliche (Verhältniß) und das dynamische oder ethisch persönliche (Verhalten) in dem Centralbegriffe der priesterlichen Selbstopferung des Gottmenschen durch den ewigen Geist, als der vollendeten Thatoffenbarung der heiligen Liebe Gottes, in ihrer ganzen Wahrheit untrennbar Eines sind. Dem entsprechend empfängt nun auch der Glaube das Heilsgut, wie er es bedarf, als ein **doppeltes: Erstlich in rechtlicher Beziehung,** negativ die **Vergebung der Sünde** (Eph. 1, 7; 2, 16; 1 Joh. 1, 7.), positiv die **Annahme zur Gotteskindschaft** (Eph. 1, 5. 13. 14; 2, 17. 18; 1 Joh. 3, 1.), und wie es derselbe Geist ist, welcher dem Glauben beides mittheilt und gewiß macht (Röm. 5, 1—11; 8, 16.), so haben wir nach der Schrift keinerlei Recht, das Eine von dem Anderen irgendwie zu trennen. Scheint beides im Leben mitunter mehr oder weniger auseinander zu treten, wonach öfters zwischen Rechtfertigung des Sünders und Versiegelung zur Gotteskindschaft unterschieden worden ist, so ist ein solches Verhältniß nur Folge des zeitlichen und oft langsamen Werdens, in welchem sich unser inneres Leben hienieden bewegt und des damit zusammenhängenden Nacheinander in der subjektiven Erkenntniß der eigenen Zustände, welches Gott auch in Christo nicht allenthalben und sofort aufhebt. Eine solche Unterscheidung kann also pastoraltheologische Bedeutung haben, nicht aber dogmatische. Dasselbe gilt nun auch in Beziehung auf das Verhältniß dieses ersten juridischen Momentes zu dem anderen, **dynamischen**, welches sich, wie oben erwähnt, auch wo jenes mit Bewußtsein im Glauben ergriffen ist, der inneren Wahrnehmung doch öfters noch oder wieder entzieht. In objektiver Hinsicht und an und für sich ist vielmehr das Heilsgut begrifflich und thatsächlich **zweitens eine dynamische** Gnadenmittheilung, negativ die **principielle Enteignung** vom sündigen Naturtriebe und dessen knechtender Macht, positiv die gleiche **Zueignung eines heiligen gottmenschlichen Lebenskeimes,** oder zusammengefaßt: **Die Neugestaltung der aktuellen Grundwillensrichtung des Herzens nach Christi Bilde** (Röm. 6, 4 ff.; 8, 5; 1 Joh. 3, 9; 5, 1. 4. 5; Eph. 3, 17. 18; Gal. 3, 26. 27. Röm. 8, 9. 14. 15.).

Das erste rechtliche Moment ist negativ die Nichtzurechnung der Sünde (Röm. 4, 8; 2 Cor. 5, 19; Col. 2, 14.), positiv eine „Zu-

rechnung des Verdienstes Christi", nach dem kirchlichen Ausdruck (imputatio meriti Christi), der sich zwar nicht unmittelbar in der heiligen Schrift findet [1]), aber nach der Analogie des ersteren immerhin gebildet werden kann. Dies ist die Wahrheit des protestantischen Lehrsatzes von der justificatio im pauliniſchen Sinne als actus forensis s. imputativus. Aber dies erste Moment kommt zu seiner Erfüllung erst durch das zweite dynamische, die Zurechnung durch die Zueignung, und beide, als einheitlich principieller Akt gedacht, geben zusammen den Begriff der Neugeburt oder Geburt aus Gott, welcher nicht aufgeht in dem jener Rechtfertigung als actus forensis, sondern sich erst vollendet durch die davon unabtrennliche principielle Gerechtmachung des Gerechterklärten vermittelst der subjektiv-organischen Einigung Christi im heiligen Geist mit der begnadigten Seele, als actus physicus s. generativus im geistlichen Sinne [2]). Der Gerechtfertigte ist somit eo ipso auch der Wiedergeborene, beides von Gottes Seite durch Gnade und Geist, von seiner Seite vermittelst des bußfertigen Glaubens.

Nach dieser Feststellung des wesentlichen Inhaltes des objektiven Heilsgutes selbst bleibt uns noch übrig, näher nachzuweisen, wie dessen Ertheilung an den Einzelnen sich verhält zu dem als die subjektive Bedingung derselben von der biblischen und evangelisch kirchlichen Lehre geltend gemachten bußfertigen Glauben. Daß beide Elemente, das subjektive bedingende und das objektive erfüllende, dem Inhalt nach in der unmittelbarsten Correspondenz stehen, haben wir bereits bemerkt. Aber gerade wenn wir mit der Schrift und der evangelischen Kirche in Beziehung auf das Zweite soeben die juridische Seite ausdrücklich als erstes Moment hingestellt haben, entsteht nun auch für uns die der reformatorischen Lehre so oft gestellte und vorher nur im Vorübergehen berührte Frage: wie doch Gott um Christi willen den Sünder für gerecht erklären könne, wenn er es doch in sich in diesem Augenblick noch in keiner Weise ist? — ob dies nicht ein rein sachliches, auf Persönlichkeiten gar nicht anwendbares Verhältniß sei, und diese Behauptung daher in der That eine unethische, dem Begriff

---

[1]) Denn in Phil. 3, 9: δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει trägt ihn Luthers Uebersetzung nur hinein; das ἐπὶ heißt über, wegen (Vgl. Acta 3, 16. ἐπὶ τῇ πίστει neben dem parallelen ἡ πίστις ἔδωκεν ꝛc. Auch Matth. 19, 9: ἐπὶ τῇ πορνείᾳ). Ἐπὶ = über ist der concrete Ausdruck für das begriffliche Verhältniß der Voraussetzung, welches zwei Dinge so miteinander verbindet, daß das eine nur da eintreten kann, wo das andere vorhanden ist.

[2]) Gegner des Osiander nannten das von ihrem rein forensischen Standpunkte aus eine »alcumistische Theologie Osiandri«, bei Gieseler a. a. O. S. 272. Osiander sagt aber ganz richtig, die Neugeburt nach ihren beiden Seiten beschreibend: justificationis sunt duae partes, remissio peccatorum et reconciliatio cum Deo, i. e. Christo uniri, ex eo renasci, illum in nobis et nos in illo esse. Nur ist es exegetisch nicht berechtigt und dogmatisch nicht richtig, wenn er dies Ganze mit dem damals gangbaren Terminus als »justificatio« bezeichnet und den Satz mit den Worten schließt: ejusdemque in nobis inhabitantis justitia justos censeri. Es hätte hier heißen müssen: per utrumque filii Dei sumus.

des heiligen und wahrhaftigen Gottes zuwiderlaufende? — Und allerdings, wenn man, wie die Reformatoren gerade in diesem Zusammenhang gewöhnlich thun [1]), den als Bedingung der Rechtfertigung gesetzten Glauben, aus Furcht vor jenen semipelagianischen Mißverständnissen der Gegner, so nachdrücklich von der Liebe trennt und ihn zu einem bloßen, inhalt- und bestimmungslosen ὄργανον λῆπτικόν macht, so bleibt jene Frage eine völlig unbeantwortete, und nur der Mangel des damaligen Standpunktes in Betreff der Würdigung des Begriffes der ethischen Persönlichkeit, welchen wir schon hervorgehoben haben, kann einigermaßen erklären, wie man sich gegen das Vorhandensein dieser tiefen Lücke in der Construktion des Lehrbegriffes so gleichgültig verhalten konnte. Aber wir haben im vorigen Paragraphen auch schon daran erinnert, daß man sich dadurch mit seinen eigenen anderweiten Aussagen über das wahre Wesen des Glaubens und mit der hohen und entscheidenden Stellung, welche demselben anerkanntermaßen in der neutestamentlichen Heilslehre zukommt, in einen nicht zu leugnenden Widerspruch setzte. Es ist ebenso in psychologischer wie in soteriologischer Hinsicht undenkbar, daß ein menschliches Verhalten einerseits das allercentralste und entscheidendste, andererseits so völlig peripherisch, rein inhaltlos für die Persönlichkeit sein soll.

Unsere Fassung des Glaubensbegriffes, als der von Gott im Menschen gewirkten reinen hingegebenen Empfangswilligkeit des Herzens, d. h. aber der innersten selbstbewußten und freien Persönlichkeit, gegenüber der erlösenden Gnade Gottes und mit Ausschluß jedes selbsteigenen Verdienstes — diese Fassung des Glaubensbegriffes gibt die Antwort auf die erhobene Frage. Wir legen in den Glauben, wenn wir in diesem Sinne sagen, daß er wesentlich schon Liebe sei, nicht um ein Haar mehr hinein, als z. B. Melanchthon, wenn er ihn als den Willen Gnade zu empfangen bezeichnet [2]), aber wir machen mit dieser Definition eben vollen Ernst und haben so in ihr Alles, was erfordert wird. Dieser von Gott selbst auf freie Weise im Menschen gewirkte Wille zum Gnadenempfang ist gerade das, was er allein zur ethischen Bedingung der Gnadenertheilung machen kann, aber auch nothwendig machen muß. In diesem Satze liegt zuerst, daß Gott nicht weniger vom Menschen fordern kann, weil es auf ethische Wiedervereinigung von Person und Person ankommt, und nur was innerste Grundrichtung, Grundwille des Herzens ist, über Wesen und Werth der Persönlichkeit entscheidet. „Gott siehet das Herz an" (1 Sam. 16, 7; 2 Chron. 16, 9; Ps. 34, 19; 51, 19; 73, 1; 139, 23.). Darum hat denn auch diese Herzensstellung des Menschen zu Gott realen ethischen Werth in dessen Urtheil, und es ist, richtig verstanden, vollkommen wahr, wenn der Glaube in

[1]) Doch vergl. die gelegentlich auf bedeutungsvolle Weise von diesem Lehrtypus abweichenden Aussagen Luthers selbst, bei J. Köstlin, Luthers Lehre, II, S. 452 ff.

[2]) Vgl. auch Köstlin, Der Glaube, S. 336: Der Glaube besteht im »Hinnehmen-Wollen« der Gnade.

diesem Sinne als die einzige gottgefällige Grundtugend des Menschen bezeichnet wird, auf welche hin demselben die Gnade im juridischen und dynamischen Sinne zuertheilt wird. Dafür steht Jesu Wort ein (Joh. 6, 29.), dafür aber selbst auch das des Paulus Röm. 4, 1 ff., wo er nicht sagt, daß Christi Gerechtigkeit dem Glaubenden zur Gerechtigkeit gerechnet werde — obwohl er es, wie erwähnt, auch hätte sagen können — sondern eben sein Glaube. Wenn Melanchthon die Gegner, welche im Glauben die Liebe mitbegriffen wissen wollten, einer unberechtigten Synecdoche (cf. Loci S. 242.) beschuldigt, so ist dies in Ansehung der Art, wie sie dies thaten, sehr gegründet, aber die protestantische Ausdrucksweise braucht bei ihrer Fassung von Röm. 4. eine ganz gleiche Synecdoche, die Joh. Gerhard durch das Bild rechtfertigt, daß der Glaube der Ring sei, in welchen Christi Gerechtigkeit als der Edelstein gefaßt werde, welcher allein jenem einen so hohen Werth verleihe. Gewiß, aber er ist eben der goldene Ring, in welchen solch' ein Edelstein allein gefaßt werden darf, und ohne dessen relativen Werth das ganze Kleinod eben auch nicht „tot coronatis valeret". Er ist die heilige Stätte, welche Gott selbst für seinen Gnadenschatz im Herzen der gefallenen Creatur sich zubereitet hat, und die ihm daher auch ihren bestimmten Werth hat. In diesem Sinne ist es durchaus gerechtfertigt, wenn man, wie z. B. auch Brenz am Anfang that, sagt, daß der Mensch propter fidem gerechtfertigt werde, und eben dies ist es, was Paulus von Abraham darum aussagt, weil er aus historischen Gründen und in diesem Zusammenhange, ohne weitläufiger zu werden, bei ihm nicht wohl von Christi Verdienst reden konnte. Aber indem er Abraham als Vater aller Gläubigen hinstellt, und noch vorher das an ihm Aufgewiesene sofort als ganz allgemeine Wahrheit hinstellt, gibt er uns Recht und Pflicht, dasselbe auch von den Gläubigen in Christo zu behaupten. Ja, er sagt es selbst in dieser allgemeinen Beziehung auf die Christen in Phil. 3, 9: ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει — eine lehrreiche Parallele zu Röm. 3, 22: δ. δὲ θεοῦ διὰ πίστεως I. X.: für den Glauben da und durch den Glauben angeeignet (vgl. die frühere Anmerkung über die Philipperstelle).

In diesem demüthigen Glauben als gottgewirkter persönlicher Herzensstellung liegt eben die „aliqua in nobis discriminis causa, cur Saul — und jeder Ungläubige, weil Widerspenstige — abjiciatur, David — und jeder demüthig Gläubige — recipiatur", von der Melanchthon sagt, daß sie der allgemeinen Gnade Gottes gegenüber nothwendig müsse gesetzt werden [1]). Denn in dieser Herzensstellung ist der Mensch schon nicht mehr in seiner Eigenheit und Sündigkeit außer und wider Gott, sondern wenigstens potentiell in ihm, ist willig gemacht, auf dem geordneten Wege die in Christo wieder eröffnete Gemeinschaft mit ihm einzugehen, und indem er des Mittlers vollendete Sühne auch seiner Sünde sich für seine Person zueignen zu lassen bereit ist, steht nichts mehr im Wege, daß dies sofort geschehe und er als in Christi Blut Mitversöhnter gerecht

[1]) Loci p. 94. de lib. arbitrio.

erklärt und gemacht werde. Dies ist die Wahrheit, welche die römische Lehre mit ihrem Begriffe von der justitia infusa und der Selbstbereitung des Erweckten auf falschem Wege und darum immer vergeblich, gleichwohl aber einem veräußerlichten protestantischen Glaubens- und Rechtfertigungsbegriffe gegenüber nicht ohne inneres Recht und darum so unermüdet sucht; dies auch die Wahrheit, welche Osiander von der einen Seite im Gemüthe hatte, während er andererseits jene dynamische Belebung des Gerechtfertigten betonte, dabei aber eben das doppelte ethische Moment, das der Rechtfertigung vorangehende und das ihr nachfolgende nicht deutlich genug unterschied. Dies ist auch die Wahrheit in der Anschauung vieler Vertreter der neueren gläubigen Theologie, daß Gott darum den Gläubigen für gerecht erkläre, weil im Glauben eben schon der Keim zu aller später entwickelten ethischen Gerechtigkeit liege, und Gott diese schon in jenem ansehe. Es wird aber auf diesem Standpunkt auch nicht genug unterschieden zwischen dem durch die Neugeburt selbst erst aktualisirten Glauben oder neuen Herzen, und dem sie bedingenden neuen Herzen als Potenz oder dem Glauben als reiner Willigkeit, wie er allein zur Rechtfertigung und Neugeburt erfordert wird. Erst in jenem liegen positiv die Keime zum neuen Heiligungsleben, weil hier mit der sündetilgenden Gnade Gottes Christi Lebenskraft eben schon wirklich in das Herz eingegangen ist; in dem vorangehenden bußfertigen Glauben als Empfangswilligkeit ist nur die objektive Möglichkeit für Gott gegeben, in dies bereitete Gefäß nun erst den Keim und dann die Früchte desselben zu legen. Er entspricht weniger dem Keim, der Wurzel, als vielmehr dem bearbeiteten und nun wohlbereiteten Boden, oder in anderem und hier näher liegendem Bilde der entfalteten weiblichen Receptivität, der Maturität der Jungfrau für die faktische Empfängniß.

Eben daraus erhellt aber auch sofort, wie bei allem hohen ethischen Werthe, welchen dieser wahre Glaube hat, doch nicht der mindeste Raum ist für irgend eine Selbstbespiegelung darin, für ein meritum ex condigno s. ex congruo, wie die Scholastiker es jener gläubig bußfertigen Selbstbereitung, welche bei ihnen der Rechtfertigung vorangehen muß, lassen zu müssen meinten, oder wie es sich an ein falsch, im römisch nomistischen Sinne verstandenes „propter fidem“ anschließen könnte [1]). Es geschieht dies auch auf evangelischer Seite in der Wirklichkeit nur zu oft, aber es gilt da ganz dasselbe, was wir beim Blick auf die dynamische Neugeburt in dieser Beziehung sagten: es ist nur Folge fleischlicher Selbstverwirrung. Denn erstlich ist ja eben auch dieser glaubenswillige Sinn, wie wir gesehen haben, in ursachlicher Beziehung ein Werk Gottes im Herzen, der Erstling der empfangenen Gnaden, und dann schließt er seinem eigenen Begriffe nach, als Heilsverlangen des Armen im Geiste, von vornherein jedes Moment selbsteigenen Thuns, Habens oder Seins aus, also auch jede Spur von Verdienst vor Gott. Wollte man den Glauben statt zur gottgewirkten, vielmehr zur selbsterworbenen und

[1]) Vgl. darüber auch Zinzendorf, Reden über die Augsb. Confession, S. 256 ff.

darum Verdienst begründenden Tugend des Menschen vor Gott machen, die dann von diesem mit der Rechtfertigung gewissermaßen belohnt würde — wie z. B. Bellarmin thut, wenn er, nach dem römischen Standpunkt mit Recht, sagt: per fidem nos placere Deo et impetrare, atque aliquo modo mereri justificationem — so wäre damit nicht nur der gerade Weg geöffnet zu dem gesammten Gefolge römisch pelagianischer Irrthümer und Verderbnisse, sondern, tiefer genommen, in dem Augenblick schon die ganze biblisch-evangelische Heilslehre umgestürzt! Vielmehr muß jenes propter eben, wenn es richtig verstanden sein soll, im Sinne des per erläutert und in den Grundbegriff desselben nur als integrirendes Moment organisch aufgenommen werden; d. h. der Glaube des Menschen, als gottgewirktes „Gotteswerk" seines Herzens, ist conditio sine qua non, aber nicht causa efficiens der Neugeburt, er ist ὄργανον ληπτικόν, medium, wie die protestantische Lehre so wahr behauptet, nur eben das wahrhaft ethische, wirklich persönliche medium, welches zur Erreichung des hier in Rede stehenden Zweckes absolut erfordert wird. Dies meinte Melanchthon, wenn er in den späteren Ausgaben seiner loci den Satz aufstellte: concurrunt tres causae bonae actionis — und zwar dem Zusammenhange nach eben auch der ersten und entscheidenden, der Bekehrung — verbum Dei, spiritus sanctus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei. Aber die gleiche Bezeichnung aller drei Momente durch causa war nicht vorsichtig genug (Loci p. 92 ff.). Wir müssen vielmehr auch hier sagen: nicht ohne, und vermittelst (ἐπὶ, διὰ) aber nicht durch den Glauben (ἐκ, ὑπὸ) wird der Mensch in Christo neugeboren. Das Wirken, Verwirklichen und Schaffen, ist allein Gottes Sache in Christo durch den heiligen Geist, und in diesem Sinne ist allein Christi Versöhnungswerk und Gnadengeist das medium salutis.

So müssen wir nach Allem bekennen, daß Gott, wenn er diesen Glauben als subjektive Bedingung des Heils fordert, in der That das Wenigste fordert, was gefordert werden kann, ohne das ethische Gebiet zu verlassen. Und er kann allerdings auch, soll anders das Heil den Menschen wirklich zu Theil werden, nicht mehr fordern, wie um ihretwillen, so auch um sein selbstwillen nicht. Ein Mehr von selbsteigenem Guten, wie das Gesetz diesem Begriffe wenigstens vorübergehend und hypothetisch Raum läßt, kann Gott auf dem evangelischen Erfüllungsstandpunkte absolut nicht fordern, denn abgesehen davon, daß dies ja die Menschen erst recht in einem zwiefachen Nomismus verfestigen und so ihren Zustand zu einem ganz unheilbaren machen würde, ist jener Begriff in sich selbst nun einmal ein vollendeter Widerspruch. Konnte und mußte Gott in der gesetzlichen Vorbereitungsökonomie, um der Schwachheit und Verkehrtheit der Menschen willen, eine solche Sprache reden (vgl. Röm. 6, 19.), so war sein Zweck dabei doch zuletzt nur der, die menschliche Verblendung durch eigene Erfahrung ad absurdum zu führen (Gal. 2, 19.), und er würde ebensosehr dies sein geschichtliches Erziehungswerk zu nichte machen, als überhaupt die ewige Wahrheit seines

heiligen Wesens und des Verhältnisses des Menschen zu Ihm verleugnen, wollte er einen ähnlichen Weg zum zweiten Male gehen. Ebenso wenig aber kann er ein Mehr an wahrhaftigem Guten, d. h. an aktuellem Besitze göttlicher Kraft von dem Heilsbegierigen fordern. Denn ein solches könnte ja dem Begriffe und der Natur der Sache nach nur er selbst dem Menschen verleihen, aber eben um dies zu können, muß er ihn zuerst vom Schuldbann lossprechen und sonach kann er dafür keine andere Bedingung setzen, als die Willigkeit, „sich versöhnen zu lassen“ (2 Cor. 5.). Für die Menschen aber würde jedes geforderte Mehr an wahrhaftigem Guten, wie es z. B. der Herr in seinen gesetzlichen Zeugnissen in der Bergpredigt nicht sowohl als wirklich zu Leistendes fordert, als vielmehr objektiv als Heiligungsziel hinstellt, gerade bei den Geförderten am meisten, bei den Armen im Geiste, nur die Pforte zum Heil auf verzweifelte Weise verschließen. Diese Vollkommenheit, wie Gott vollkommen ist (Matth. 5, 48.), oder diese vollendete Liebesheiligkeit nach Gottes Bilde (c. 22, 37.) ist allerdings auch in Christi Munde die Forderung des Gesetzes, wie Melanchthon mit vollem Rechte sagt, d. h. aber, evangelisch gefaßt, heiliges Zeugniß von der wesentlichen göttlichen Bestimmung des Menschen, und nicht eine wirklich und praktisch gestellte Forderung im eigentlichen Sinne dieses Begriffes, deren wirkliche Geltendmachung als Bedingung des Eintritts in das Gottesreich vielmehr das Evangelium in sich selbst aufheben würde. Dagegen kann dies nicht gesagt werden im Blick auf diese rein empfängliche, kindliche und sünderhafte Liebeswilligkeit des bußfertigen Glaubens, welcher, wie er selbst dadurch zu Stande gekommen ist, daß der Mensch der vorbereitenden göttlichen Wirksamkeit nur nicht absolut widerstrebte, so auch jetzt nichts schaffen und geben soll, sondern sich nur nehmen und geben lassen, was Gott in Christo durch den heiligen Geist ihm nehmen und geben will und jetzt auch nehmen und geben kann, weil der Mensch nun des Einen ebenso gern los, als des Anderen theilhaft sein will.

Die tiefe Bedeutung und einzige Angemessenheit dieser Herzensstellung als alleiniger aber genugsamer subjektiver Heilsbedingung liegt darin, daß Gott in ihr den Menschen gleichsam wieder zurückgebracht hat auf den idealen Anfangspunkt seiner ethischen Entwickelung als persönliches Geschöpf, um ihn nun auf dem heiligen Grunde der neuen Gottesschöpfung in Christo, im Reiche der Gnade, seine Bahn aufs Neue beginnen zu lassen. Er ist nun das, was er der göttlichen Idee nach werden und sein soll, Kind und Gotteskind, zunächst doch potentiell schon geworden, und darum kann er nun, was er vorher nicht konnte, es auch aktuell werden, kann diese seine Bestimmung auf ethisch organischem, göttlich geordnetem und doch menschlich freiem Wege wirklich erreichen. Der Glaube ist der potentielle gottmenschliche Anfangspunkt seiner aktuellen gottmenschlichen Erneuerung und Vollendung. Die thatsächliche Sünde und Sündigkeit des jetzigen adamitischen Menschen ändert das Verhältniß allerdings auf bestimmte

Weise ab, sein Heilsglaube ist wesentlich bußfertiger, Glaube nicht bloß des Kindes, sondern auch des „armen Sünders“, aber das innerste Wesen bleibt doch dasselbe. Dies ist die tiefe Bedeutung des Wortes Christi vom Umkehren und Kindwerden zur Seligkeit (Matth. 18, 3.), in welche auch jede nachpfingstliche und zumal paulinisch explicirteste Lehre von der Heilsordnung, wie wir früher sagten, zurückgehen muß und, wie wir nun gesehen haben, auch wirklich zurückgeht. Darin liegt die sichere Probe auf die Richtigkeit der gegebenen Entwickelung und die Gewähr, daß auch alle weitere Lebensentfaltung des Gotteskindes in Christo auf sicherem Wege zum rechten Ziele gelangen werde, so lange sie nur diesem Grundprincip immer treu bleibt. Das thut sie aber dann, wenn der Neugeborene auch im Verlauf seines neuen Lebens wie zeitlich, so auch begrifflich und praktisch fortwährend das subjektive Princip seines Gnadenstandes in nichts Anderem sucht, als in diesem seinem bußfertigen Glauben, entsprechend dem objektiven Princip desselben in Christi vollbrachtem Heilswerke, und auf beide in ihrer objektiv subjektiven gottversiegelten Verschmelzung, d. h. die im Glauben einmal empfangene Rechtfertigung und Erneuerung den steten principiellen Recurs nimmt.

Dies greift aber schon über in den folgenden Abschnitt, der vom neuen Leben handelt. Derselbe hat hier anzuknüpfen und weiter zu zeigen, wie nach vollzogener Neugeburt in juridischer und dynamischer Beziehung dann allerdings auch die freie aber treue Entfaltung und Bewährung dieser empfangenen neuen Lebenskraft des Christen Aufgabe ist, und wie, ohne den hier gelegten Grund des principiellen Glaubensstandpunktes als der absoluten kindlichen Receptivität irgend zu alteriren, die entsprechende männliche Reproduktion nicht fehlen darf, wenn das endliche Ziel des Bestehens im göttlichen Gerichte und der Erlangung der ewigen Seligkeit wirklich und vollständig erreicht werden soll — wie vielmehr eben nur durch solche Reproduktion die Wahrheit der Reception und Receptionswilligkeit sich thatsächlich bewährt.

Hier können wir vor der Hand jedenfalls mit voller Zuversicht die gewonnenen Resultate damit abschließen, daß wir uns, was die Rechtfertigung und Neubelebung oder die Neugeburt nach ihren beiden Seiten und deren subjektive Bedingung betrifft, vollständig zu dem sola fide der Reformation bekennen, unbekümmert darum, daß Luther in Röm. 3, 28. das allein allerdings dem Buchstaben nach hinzusetzt. Er thut damit nichts Anderes, als was der Herr dem Versucher gegenüber in Matth. 4, 10. (vergl. Deut. 6, 13. im Grundtext, ohne das μόνῳ der LXX.) ebenfalls thut, und Paulus selbst Röm. 10, 11. auch (vgl. Jes. 28, 16. ohne πᾶς). Nur das Eine muß uns dabei festbleiben, daß der Begriff des πιστεύειν eben in der vollen biblischen Tiefe, d. h. im ethischen Sinne auch hier bestimmt gefaßt und dogmatisch geltend gemacht werde.

Wir fordern mit der Schrift vom Menschen in keinem Zeitpunkt etwas Anderes, als das Seligwerdenwollen, beziehungsweise Glaubenwollen, aus aufrichtigem Herzen, aber dies eben darum auch so bestimmt

und unnachsichtlich, weil ohne diese freie Willigkeit seinerseits die Erlangung des Heils ethisch unmöglich ist, und weil Gott andererseits für den Menschen Alles gethan hat und an ihm Alles thut, was erforderlich ist, um auf diesem denkbar leichtesten Wege die Heilsaneignung wirklich möglich zu machen und um ihn im entscheidenden Momente selbst auf diesen Weg zu führen und fort und fort darauf zu erhalten. Die allgemeine Heilsabsicht Gottes in Christo, das in ihm vollzogene vollendete Versöhnungswerk, die vorbereitende, berufende und innerlich anfassende Thätigkeit durch Wort und Geist in Christo sind die göttlich wirksamen und allgenugsamen Voraussetzungen, denen nur das einige aber unentbehrliche Moment der menschlichen Einwilligung, das non repugnare gratiae operanti fehlt, um den Sünder zum Gotteskinde neu zu gebären und so in die ewige Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo einzuführen.

Dies ist die Lehre von der Neugeburt im Glauben an Christum, welche die Brüdergemeine im Sinne des paulinischen: „Lasset euch versöhnen mit Gott" und im Anschluß an das melanchthonisch-reformatorische Zeugniß praktisch und theoretisch vom ersten Anfang an bekannt hat und noch heute bekennt [1]). Darauf gründet Zinzendorf sein: „Er Alles und wir nichts" — aber nicht minder auch sein: „Dein Wille ist Dein Bann", jenes das Herzensbekenntniß der begnadigten Seele, dies das Richterwort über jede widerspenstige.

§ 55.

Die wiederhergestellte Gemeinschaft des Menschen mit Gott oder der Gnadenstand in Christo.

Die Wiedergeburt zur Gotteskindschaft begründet sofort wieder für den Menschen die in der Schöpfung angelegte, durch die Sünde zerstörte Gemeinschaft mit Gott, welche allein die Wurzel eines neuen, seligen und heiligen Lebens sein kann, indem Christus und in ihm der Vater durch den heiligen Geist im Herzen der Gläubigen wohnt. Diese in Christo dem Gottmenschen gegründete Gottesgemeinschaft ist auch überall da, wo der äußere Entwickelungsgang des Erneuerungswerkes eigenthümlich bestimmt wird und von dem bisher geschilderten sich formell unterscheidet, wie dies im Bereich eines lebendigen christlichen Gemeinwesens so oft geschieht, der verborgene aber sichere und lebenskräftige Grund seiner inneren Wahrheit.

Der unmittelbare Erfolg der vollzogenen Neugeburt im Glauben an Christum ist dieser, daß der Gläubige, weil er nun Kind Gottes ist,

[1]) Cf. Spangenberg Idea § 118—120.

welches an Gott, dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, nun auch seinen lieben Vater und zu ihm den Zugang hat in aller Zuversicht und Freudigkeit durch den heiligen Geist (Röm. 8, 15 ff.; Gal. 4, 4; Eph. 2, 18; 3, 14 ff.), demzufolge fortan im wiederhergestellten Stande der Gemeinschaft mit Gott steht, wie er ursprünglich für den Menschen geordnet und gestiftet war. Das normale Verhältniß zwischen beiden ist damit in juridischer und ethisch dynamischer Hinsicht principiell wieder hergestellt, und dies, wie es die nothwendige Frucht der Neugeburt ist, kann nun auch allein die Wurzel bilden für das neue Leben, welches sich von da aus in stufenmäßigem Wachsthum vollenden soll.

Diese Lehre von der Vereinigung des Menschen mit Gott in Christo hat die vorreformatorische Mystik in ihrer Weise, voll Leben und Innigkeit, eifrigst getrieben, aber freilich auch mannigfach übertrieben, indem sie diesen Begriff seiner unerläßlichen Bedingung, des bußfertigen Glaubens an Christi Person und Werk, zu sehr beraubte, oder an die Stelle dieser einheitlich principiellen Voraussetzung irrig schon eine bestimmt graduirte Reife des neuen Lebens, ohnehin meist in einseitiger negativ ascetischer Form, setzte, und dann indem sie der unveräußerlichen Beschränkungen zu sehr vergaß, welche für diese Lebensvereinigung des Menschen mit Gott aus dem metaphysischen Unterschiede des beiderseitigen Wesens mit Nothwendigkeit hervorgehen. Ihre „Vergottung" gestaltete sich vielfach zu einem Idealbegriff jugendlich schwärmender Liebesbegeisterung, welcher gegenüber den ethisch geschichtlichen Realitäten der menschlichen Sünde und des Versöhnungswerkes Christi zu Ungründlichkeit und Untreue verleitete und über die metaphysisch wesentlichen Grundverhältnisse, auf welche jede Beziehung des Menschen zu Gott gebaut ist, in einer kühnen Erhebung sich hinweghob, welche zu pantheistischen Verirrungen nur zu leicht Anlaß gab. Gleichwohl nennt, Anderer zu geschweigen, selbst ein Mann, wie Hase diesen Grundgedanken der mystischen Theologie einmal, und in der That mit vollem Rechte, „einen Gedanken von noch unergründeter Tiefe" [1]). Es hat darum auch die Reformation, namentlich die lutherische, welche in ihrem Gründer so tief und unmittelbar in jener Mystik wurzelte, sich denselben nicht rauben lassen, sondern ihm auf gesichertem biblischem Grunde und in gereinigter Gestalt, richtig bedingt und beschränkt, seinen gebührenden Platz im evangelischen Lehrsystem gewahrt durch die Lehre von der unio mystica. Allerdings hat die spätere lutherische Dogmatik diesen ihrem Geiste nicht mehr recht zugänglichen Gegenstand durch mancherlei künstliche Formelbestimmungen mehr nur sorgfältig eingehegt und conservirt, als lebendig ergründet und angewendet, aber umsomehr müssen wir nach Schrift und

[1]) Hutterus rediv. § 116. Es ist ein Wort, welches wir dem früher angeführten von Hagenbach über die Lehre von der Sünde und deren Bedeutung innerlich parallelisiren möchten. Beide gehören auf das Nächste zusammen, weil die Sünde als das abnorme Verhältniß zwischen dem Menschen und Gott nur dann richtig verstanden werden kann, wenn das normale Grundverhältniß zwischen Beiden nach seiner vollen Tiefe richtig gefaßt wird.

Erfahrung suchen, in denselben einzudringen, und es war ein böses Zeichen der Zeit, daß der vernüchterte Supernaturalismus des vorigen Jahrhunderts sich dieses Lehrschatzes lieber ganz entschlug. Insonderheit die Theologie der Brüdergemeine würde ein ihr vorzugsweise verliehenes Charisma unverantwortlich verwahrlosen, wenn sie die bezeichnete Aufgabe zur Seite liegen lassen wollte. Was Spangenberg in seiner Idea f. fr. § 127 kurz aber schön sagt, verglichen mit den parallelen Rubriken in dem Brüdergesangbuch von Christian Gregor (20—22.), gibt in schriftmäßiger und erfahrungslebendiger Weise wieder, was das Leben selbst gerade in diesen Kreisen in kräftiger und inniger Gestalt darbot und noch heute darbietet, sofern es irgend gesund ist. Auch die Stellung, welche dieser Gegenstand in den genannten Schriften hat, zwischen der neuen Geburt und dem neuen Leben, als Frucht von jener und Wurzel von diesem, ist die in der älteren lutherischen Dogmatik vorherrschende und ohne allen Zweifel richtige. Einige der altkirchlichen Dogmatiker setzen die unio mystica als Schluß und Höhepunkt an das Ende der Lehre von der Aneignung des Heils, und wir werden bei der Darstellung des neuen Lebens sehen, wie diese Gemeinschaft mit Gott in ihrer zeitlichen Vollendung allerdings das Letzte und Höchste, die unmittelbare Vorausnahme der ewigen Seligkeit im Schauen ist, aber auf der anderen Seite ist auch unleugbar, daß dieselbe, wie Luther und Melanchthon anerkennen, im Zusammenhang mit dem irdischen Wachsthum des Lebens aus Gott verschiedene Grade der Entwickelung durchläuft, vom ersten allgemeinen, principiellen Haben des Sohnes Gottes, und in ihm des Lebens, bis zu jenem Erkannthaben desselben, wie es der Apostel Johannes den Vätern in Christo zuschreibt (1 Joh. 5, 12; c. 2, 13.). Und wir würden den Gegenstand dieses Abschnittes, die Lehre von der Neugeburt im Glauben, weder in sich zum vollen Abschlusse bringen, noch mit dem des folgenden, der Lehre vom neuen Leben, richtig vermitteln, wenn wir nicht schon hier die principielle Gründung der lebendigen Gemeinschaft mit Gott in Christo durch den heiligen Geist bestimmt zu Grunde legen wollten. Dahin weiset uns auch das neue Testament ebenso deutlich als das christliche und kirchliche Erfahrungszeugniß.

Man hat nicht mit Unrecht gesagt, daß durch eine tiefere Gesammtauffassung des evangelischen Heiles im Sinne dieser Idee der Gottesgemeinschaft inmitten der evangelischen Kirche nicht nur ein hoffnungsreiches Erbe der vorreformatorischen Mystik noch oder wieder zu erwecken sei, sondern daß dadurch auch erst das biblisch johanneische Element auf die rechte Weise verbunden werde mit dem pauliniſchen, dessen Wiederbelebung das erste und hauptsächliche Charisma der Reformation gewesen sei [1]). Die Brüdergemeine, welche eben in der innigen Verbindung dieser beiden Tropen ihre besondere Gabe und Aufgabe hat, legt dafür ein Thatzeugniß ab, und wir haben schon in der Einleitung auch für unsere theologische Arbeit diesen Gesichtspunkt zum leitenden Ziel genom-

[1]) So Ullmann Studien und Kritiken. 1845, 1. S. 58 ff.

men. In der That ist im neuen Testament vorzugsweise Johannes der Gewährsmann für die Auffassung des Gnadenstandes als eines Standes der Gemeinschaft mit Gott, mit dem Vater und dem Sohne durch den heiligen Geist. Zahlreiche Stellen belegen dies und zeigen, wie die Grundidee des ewigen Lebens, welche den johanneischen Lehrtropus so entscheidend beherrscht, erst in diesem trinitarisch bestimmten gottmenschlichen Verhältniß zu ihrer Entfaltung und zu der Erfüllung kommt, welche dem diesseitigen Dasein in dieser Beziehung überhaupt zugänglich ist [1]).

Aber auch bei Paulus fehlt diese Idee realer Lebensgemeinschaft des Gläubigen, zunächst mit Christo, keineswegs und ist nur von der evangelisch kirchlichen Theologie über dem allbeherrschenden juridischen Gesichtspunkt oft zu sehr vergessen oder doch nicht tief und allseitig genug gewürdigt und angewandt worden. Das εἶναι ἐν Χριστῷ ist dem Paulus durchaus nicht ein bloßes Glauben an ihn, „da er selbst draußen bleibet", wie besonders der früheste Luther sich abwehrend ausdrückt [2]), sondern wesentlich eben das johanneische εἶναι, μένειν ἐν αὐτῷ, welches ebensosehr ein μένειν αὐτὸν ἐν ἡμῖν in sich schließt und voraussetzt. Die tiefen Bilder für das Verhältniß Christi zu den Seinen und umgekehrt, vom Haupte und Leibe, Manne und Weibe, der Begriff des Füllens und Erfülltwerdens bestätigen dies zur Genüge [3]). Und in der That begründet es sich erst auf diesem Standpunkt der Betrachtung wahrhaft, wie der Gläubige, dessen Gnadenstand von der einen Seite so sehr ein Kreuzesstand und selbst in leidensfreien Zeiten doch immer nur noch ein Hoffnungsstand der Erstlingsgnaden ist — was nicht nur Petrus, sondern auch Paulus, mehr als Johannes, hervorhebt — gleichwohl auf der anderen Seite vom ersten Augenblick der Begnadigung an unter allen Wechseln, Trübsalen und Entbehrungen seiner Pilgerschaft schon so überaus selig, befriedigt und voll Freude, zu sein vermag (μακάριος Röm. 4, 7; cf. c. 5, 1—5; 8, 28 ꝛc.; Matth. 5, 3 ff.). Aber es sind das, wie Spangenberg sehr wahr sagt, „Erfahrungssachen", wo die Dogmatik kurz sein muß, und Paulus Recht behält, wenn er von dem Frieden Gottes redet, der ebenso wie dessen Quellgrund, die Liebe Gottes und Christi, alles Begreifen übersteigt (Phil. 4, 7; Eph. 3, 19.).

---

[1]) Ev. Joh. 3, 29; 6, 51 ff.; 10, 2 ff.; 14, 20—23; cf. V. 16 ff. 26; 15, 26. 27; 16, 13 ꝛc.; 17, 23. 26; 1 Joh. 1, 3. 6; 2, 5. 6; 13. 14; 24. 25. 28; 3, 6; 5, 12. 20.

[2]) Er sagt: Christus ist Gottes Gnade, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Stärke, Trost und Seligkeit, uns von Gott gegeben ohne alles unser Verdienst. Christus, sage ich, nicht, als Etliche mit blinden Worten sagen causaliter, d. i. daß er Gerechtigkeit gebe und bleibe draußen. Denn die ist todt, ja sie ist nimmer gegeben, Christus sei denn selbst auch da, gleichwie der Glanz der Sonnen und Hitze des Feuers ist nichts, wo die Sonne und das Feuer nicht ist. Vgl. bei Diekhoff a. a. O. S. 226.

[3]) Cf. Röm. 6, 4; 7, 1—4; 8, 1. 9. 10. 16. 26. 39; 1 Cor. 6, 15. 17. (16, 22.) Gal. 2, 20; 4, 19; 2 Cor. 5, 17; Eph. 1, 13 ꝛc.; 3, 17; 5, 30; Phil. 3, 9 ꝛc.; Col. 1, 27; 2, 7; 3, 3. 4; Eph. 1, 23.

Demnach werden wir uns auch in Betreff der inneren Beziehungen dieses Gemeinschaftslebens allzu scharfer formaler Bestimmungen lieber enthalten müssen. Doch ist der wesentliche Inhalt und die allgemeine Grundbestimmtheit des Verhältnisses klar. Es ist Gemeinschaft des Gotteskindes mit Gott nach der ganzen geistigen Lebens- und Liebesfülle seines in Christo uns eröffneten dreieinigen Wesens, und dies näher so, daß der heilige Geist dabei am unmittelbarsten die wirkungskräftige aber verborgene Immanenz des göttlichen Wesens in uns vertritt, und eben deshalb für die Zeit am wenigsten als Anderer, als Du zum Ich, persönlich hervortritt; der Vater dagegen repräsentirt am meisten das Princip der Transcendenz des göttlichen Wesens über uns, indem zu ihm als dem „Vater im Himmel" und letzten selbständigen Urgrunde alles Seins und Lebens, Bitte und Dank vom Geiste getragen und erfüllt sich emporschwingt. Im Zusammenhange damit gestaltet sich das, hier übrigens auf das Bestimmteste und Lebendigste ausgestaltete, persönliche Verhältniß von Ich und Du gegen ihn am meisten als Ausdruck des bewußten und in Demuth anerkannten — metaphysischen — Unterschiedes von Schöpfer und Geschöpf, unbeschadet der vollkommenen — ethischen — kindlichen Herzenseinigung mit ihm, in welcher ja gerade das specifische Vorrecht und höchste Gut des Gnadenstandes in Christo besteht (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6; 1 Joh. 2, 13; 1 Petri 1, 17.). Der Sohn endlich, als Gottmensch und Sünderheiland, in welchem erst Vater und Geist uns offenbar und nahe geworden sind, nach seiner Eigenschaft als Menschensohn in der Niedrigkeit und Gottessohn in der Herrlichkeit zugleich, ist der fortwährende Träger und Lebensgrund dieser Gottesgemeinschaft überhaupt, der stete Vermittler aller Aeußerungen derselben hinauf- und herabwärts, zum Vater und vom Vater, der unentbehrliche advocatus beim Vater insonderheit bezüglich aller dieselbe noch störenden Sünde (1 Joh. 2, 1 ꝛc.), der erste und nächste menschlich brüderliche Vertraute und Freund unseres Herzens (Joh. 20, 17; c. 15, 14.), welcher ebensosehr in uns, als bei uns, ebenso vor uns — im Sinne des geschichtlichen Vorgängers und Vorbildes — als über und für uns da ist (Joh. 17, 23; Röm. 8, 9; Matth. 28, 20; 1 Petr. 2, 21; 1 Joh. 2, 6; Hebr. 12, 2; Röm. 8, 34.), mit dessen Gemeinschaft allein die Gottesgemeinschaft überhaupt eintreten kann (Joh. 14, 6.), am Verhältniß zu welchem sie sich in ihrem Fortgang und Wachsthum allezeit mißt und bestimmt (Matth. 11, 27; Joh. 14, 21 ꝛc.), in dem sie endlich von Stufe zu Stufe sich mehr und mehr vollendet durch immer zunehmende Eingestaltung in sein Bild (2 Cor. 3, 18; Röm. 8, 29.). Wie hier gerade für die Brüdergemeine, welcher dieser „Umgang mit dem Heilande" Alles ist, vorzugsweise und mit Recht auf diesem dritten Punkte das Hauptgewicht liegt, ist bekannt. Sie hat die Schrift dabei durchaus für sich, nach Johannes nicht nur, sondern auch nach Paulus und nach dem Zeugnisse des Herrn selbst (1 Joh. 5, 12; 2, 13. 14. 23 a u. b; Phil. 3, 8—12; Gal. 2, 20; Eph. 4, 13; 6, 24; 1 Cor. 16, 22; Joh. 14. und 17 l. citt.). Dagegen erhellt auch aus der gegebenen

Darstellung dieses gottgeeinigten Lebens nach seiner dreifaltigen Fülle, wie allerdings ein in diesem Kreise nicht seltener Mangel darin anerkannt werden muß, daß nun die Gesammtbeziehung des Herzens zu Gott sich ausschließlich an die Person des Heilandes knüpft, mit Verlust in Bezug auf das ebenso selige als erhabene und wirkungskräftige Kindesverhältniß zum Vater[1]). Dieser Mangel kann sich dann sogar zur krankhaften Mißbildung steigern, wenn auch Solche, welche noch ganz im natürlichen Zustande dahinleben, doch meinen, zur Befriedigung des allgemeinen religiösen Bedürfnisses, welches den Menschen inwohnt, der Person Christi in einer Weise sich bedienen zu können, die sich nicht wesentlich unterscheidet von jenem todten Dienste der Heiligen, eines menschlichen Schutzpatrons oder namentlich der Maria, wie er in der katholischen Kirche stattfindet. Aber nicht besser stehen freilich jene todten Glieder der evangelischen Kirche, welche glauben, sich mit einer Gottvater-Religion abfinden zu können, die in ihrer wesentlich heidnischen Natürlichkeit und Naturbeziehung eine ebenso große, ja eine noch größere Usurpation in sich schließt, als jenes unbegründete Verhältniß zum Sohne. Etwas Anderes ist es dagegen, und ebenfalls auf dieser Seite nur ein Mangel, wenn in der reformatorisch evangelischen Kirche vielfach das persönliche Verhältniß zum Sohne so sehr nur implicite vorhanden ist, daß es im wirklichen Leben ganz verdrängt wird durch dasjenige zum Vater. Dahin gehört auch die Eigenthümlichkeit mancher Kreise in der reformirten Kirche, wonach das persönlich soteriologische Verhältniß zum heiligen Geiste dasjenige zum Sohne in einem Grade ersetzt, wie es weder in der vorher aufgezeigten Grundbestimmtheit dieser Beziehung noch auch in der neutestamentlichen Lehre selbst seine Rechtfertigung findet.

Im Allgemeinen aber haben dergleichen Unterschiede auch des wesentlich gefunden, aber individuell mannigfaltig gefärbten Glaubenslebens in der Gnadengemeinschaft mit Gott wenigstens immer ein relatives Recht, und verletzen nicht die Grundeinheit des Bekenntnisses und Lebens in Christo. Im heiligen Geiste ist auch der Sohn und der Vater, im Vater der Sohn und der Geist, und zumal kann den Sohn Niemand wahrhaft haben, ohne den heiligen Geist, und wer ihn so hat, der hat auch den Vater (1 Cor. 12, 3; 1 Joh. 2, 23.); der Sohn eben ist uns der Schrift und der Natur der Sache nach für das evangelische Gesammtverhältniß zu Gott wie zeitlich, so auch fort und fort begrifflich der Erste und Nächste, der gottgesetzte Mittelpunkt, das A und O, in welchem Alles gegeben ist, und an welchem daher für uns Alles hängt.

Namentlich eröffnet sich uns von dem Standpunkte dieser principiellen und persönlichen Christusgemeinschaft aus eine im Rückblick auf den Inhalt der vorigen, besonders des letzten Paragraphen, tief bedeutungs-

---

[1]) Dagegen that ein Zeugniß schon die erste Unitäts-Synode 1764. Ebenso Spangenberg Idea, S. 275. und neuere Synoden, vgl. Synodal-Verlaß 1848, § 7, S. 41. und 1857 § 8 fin. S. 13.

volle Wahrheit in Bezug auf diejenige Gestaltung des christlichen Glaubenslebens, welche wir schon mehrfach hervorgehoben, in § 54 aber noch nicht näher berücksichtigt haben, wenn nämlich innerhalb der gepflanzten und wohlgepflegten christlichen Gemeine die Neugeburt aus dem Geiste sich von Anfang an objektiv und subjektiv ἐν Χριστῷ entwickelt und dann meist formell merklich anders, viel allmähliger vollzieht, als dies da der Fall zu sein pflegt, wo Heiden oder Juden erst in späteren Jahren zu Christo kommen. Darauf müssen wir hier zum Schluß noch näher eingehen.

Es steht, wie wir gesehen haben, nach der Lehre der Schrift und der evangelischen Kirche fest, daß der Ausgangspunkt nicht nur der objektiven Begründung des Heils, sondern auch der subjektiven Aneignung desselben nichts Anderes ist, als die Gnadenthätigkeit Gottes in Christo; ebenso, daß das allein aktiv und schöpferisch wirksame Lebensprincip in der Aneignung des Heiles, der reale Rechtfertigungsgrund und Wiedergeburtsquell für uns abermals nur Gott in Christo, Christus unsere Rechtfertigung und Heiligung, wie unsere Weisheit und Erlösung, kurz unser Ein und Alles ist, der Anfänger und Stifter, der Träger und Vollender unseres Heiles in Zeit und Ewigkeit. Daraus folgt nun mit Nothwendigkeit dies, daß unter allen Umständen, mögen sie den inneren Entwickelungsgang zum neuen Leben und in demselben formell noch so mannigfach modificiren, das Wesentliche und Entscheidende nur darin bestehen kann, daß ein Mensch nach dem Fundamentalzeugniß des Johannes (1 Joh. 5, 12.) Christum hat, oder, für die Zeiten und Zustände des im kindlichen Alter, überhaupt am Anfang, noch unentwickelten oder des krankhaft sein selbst nicht vollständig mächtigen Lebens, Christus ihn hat (Joh. 17, 6; 10, 28; cf. Luc. 22, 32.), daß er bei und in Christo ist und bleibt (Joh. 15, 1 ꝛc.; 1 Joh. 2, 28.). Mit anderen Worten: **die Gemeinschaft mit Christo** in irgend welcher Art und Grade, wenn nur wirklich und wesentlich vorhanden, ist in jedem Falle das A und O, Anfang, Mittel und Ende, ist der tiefste Lebensgrund und organische Einheitspunkt aller rechtlichen und ethischen, forensischen und dynamischen Gnadenthätigkeit Gottes am Menschen, also die entscheidende Bedingung des Heils, als Wirksamkeit, aktiv, von göttlicher, als Folgsamkeit, receptiv, von menschlicher Seite, auch wenn in jener Beziehung eine sehr stufenmäßige Offenbarung der Wahrheit und Gnade, in dieser eine entsprechend sehr allmählige Entwickelung in Glauben und Liebe stattfindet, wie dies bei den ersten Jüngern Jesu der Fall war, und in ähnlicher Weise unter den vorher angezogenen Verhältnissen inmitten der lebendigen christlichen Gemeine noch immer der Fall ist. An jenem biblisch geschichtlichen Vorgange haben wir für das letztere Gebiet die sichere Bürgschaft und deutliche Belehrung [1]).

---

[1]) Cf. Joh. 14, 25. 26; 15, 3. 26. 27; 16, 4. 12. 25. und: cap. 1, 46; 2, 11; 6, 69; Matth. 16, 21 ꝛc.; Joh. 8, 31 ꝛc.; 14, 9 ꝛc. 29; 15, 8; 16, 31; 20, 20. 28; 2 Tim. 1, 5; 3, 14 ꝛc. — Acta 1, 21. 22; 2, 32; 4, 10—12.

Die entscheidende Bestätigung, daß auch ein solcher formell modificirter Entwickelungsgang des inneren Erneuerungswerkes, bei welchem die scharfen Contraste von Sünde und Gnade nicht so nach verschiedenen zeitlichen Abschnitten markirt heraustreten, gleichwohl ein göttlich geordneter und berechtigter ist, liegt darin, daß jener Gegensatz auch hier wesentlich verstanden und durchgekämpft wird, indem auf allen Entwickelungsstufen der hier das Ganze beherrschenden Christusgemeinschaft beide Momente, Sünde und Gnade, Buße und Glaube in irgend einem Grade vorhanden sind und im Verlaufe der Gesammtentwickelung nur langsamer zu der vollen Klarheit und Energie sich durchbilden, welche sonst mehr auf einmal, im entscheidenden Bekehrungsmoment, wenigstens principiell hervortritt. Die angeführten Stellen aus den Evangelien mit den zugehörigen aus den ersten Capiteln der Apostelgeschichte beweisen, wie dies bei jenen ersten Jüngern des Herrn wirklich der Fall war, und ebenso bestätigt die unmittelbare Erfahrung des gesunden christlichen Gemeinlebens noch heute das Gleiche.

Schon das evangelisch erweckte Kind in Christo hat nach dem Maße seiner Entwickelung in physisch psychischer, wie in pneumatischer Hinsicht diejenige Armuth im Geiste (Matth. 18, 3.), welcher der Herr das Himmelreich zuspricht (§ 50 fin.), und sie wächst mit ihm, bis sie sich zu der vollen und tiefen Selbsterkenntniß entwickelt hat, welche Paulus kräftig ausdrückt, wenn er sich, nach seinem „Fleische", d. h. in sich selbst ohne Christum, als baar von allem Guten, vielmehr versklavt an die Sünde, ja als den vornehmsten der Sünder bezeichnet (Röm. 7, 14. 18; 1 Tim. 1, 15.). Und ebenso hat auch ein solches Kind in Christo den hingegebenen Herzensglauben an seinen Heiland, welchem Er Leben und Seligkeit noch unmittelbarer zusprechen kann, schon ehe derselbe sich bis zu der Klarheit und Gewißheit vollendeter Geisteszuversicht ausgestaltet, wie wir sie bei jenen älteren Aposteln nach dem Pfingsttage, bei Paulus schon nach seinem kurzen inneren Kampfe in Damaskus finden. Was dort in drei Jahren reifte, das schuf der Herr hier in dreien Tagen (cf. Acta 1, 21. 22; 9, 10. 19. 20.), aber jenes ist nicht minder sein Gottes-Werk als dieses, weil bei aller formellen Verschiedenheit im Wesen auf die gleichen entscheidenden göttlichen und menschlichen Grundlagen gebaut. Ebenso finden wir es noch heutzutage je nach den verschiedenen Verhältnissen der Einzelnen. Dabei gebricht es jetzt so wenig als damals den langsamer Geführten an jener in der göttlichen Verheißung und deren bußfertig gläubiger Herzensaneignung gegründeten frohen Gewißheit des Gnadenstandes und Hoffnung der ewigen Seligkeit, ohne welche kein Friede in Gott stattfinden könnte, und welche daher die evangelische Kirchenlehre mit Recht als das Kennzeichen des Gerechtfertigten und Wiedergeborenen ansieht. Allerdings wird sich bei Solchen auch in Beziehung

und: Luc. 5, 8; 22, 62; Joh. 21, 17. Vgl. Spangenberg Idea, § 129. vom Wachsen des Glaubens.

auf diesen Punkt jener allgemeine Karakter der Allmähligkeit, der stetigen Steigerung und Vertiefung geltend machen, welcher ihre innere Entwickelung überhaupt bestimmt. Das Leben ist das Licht und das Licht ist sein selbst Zeuge. Je höher die Sonne steigt, desto heller leuchtet sie auch, und wer im Lichte der Gnadensonne lebt und wandelt, weiß auch, daß er im Lichte ist, jemehr dies Licht ihn durchleuchtet, desto gewisser. Das ist der Sinn des nachdrucksvollen οἴδαμεν, welches wir bei Johannes öfters finden (1 Joh. 3, 14; 5, 19. 20.). So gibt schon vom ersten Anfang an die Gewißheit Christum zu haben, in seiner Hand zu sein (Joh. 10, 28. 29.), auch die getroste Hoffnung, daß er sich sein Eigenthum nicht werde entreißen lassen, und je mehr sich dann in dieser Christusangehörigkeit dem Herzen die Gotteskindschaft durch den heiligen Geist lebenskräftig erschließt, desto zuversichtlicher wird auch das Kindesvertrauen zum Vater, der uns in Christo erwählt, begnadigt, und so für den Glauben auch schon „verherrlicht hat", wie Paulus bezeugt (Röm. 8, 29. 30; cf. 1 Cor. 1, 8; 1 Thess. 5, 24; Phil. 1, 6.). Das „οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ" (Röm. 8, 1.) macht auch hier seine entscheidende Segensbedeutung geltend. Im Uebrigen kommen wir auf diesen Punkt später noch einmal zurück (cf. § 58.) und bemerken hier nur im Voraus, daß ja nach der Schrift auch bei der zeitlich ausgeprägtesten Umwandelung eines Menschen in paulinischer Bekehrungsweise diese Gewißheit der ewigen Seligkeit niemals eine mechanisch fertige, d. h. jeder ethischen Bedingtheit entnommene, vielmehr immer nur für den Glauben als solchen vorhanden ist, die objektive Möglichkeit eines Nichtbeharrens in diesem aber stets übrig bleibt (1 Cor. 10, 1 ff.; Gal. 3, 1 ff.; 5, 4; 1 Joh. 2, 28.). Ebenso wird der folgende Abschnitt in Betreff der Kräftigkeit des neuen Lebensprincips für eine solche Entwickelungsweise die näheren Bestimmungen geben, wie es denn in der eigenthümlichen Natur derselben liegt, daß die begriffliche und vom physischen Typus hergenommene Unterscheidung der neuen Geburt und des neuen Lebens sich hier gar nicht so scharf durchführen läßt, weil jene schon in die ersten Stadien des Lebens und der irdischen Entwickelung fällt, und doch da nur erst in so keimhafter Gestalt eintreten kann, daß sie sich auf der anderen Seite noch erst im Verlauf des schon begonnenen geistlichen Lebens zur rechten Vollziehung bringt.

Aber dadurch geht, wenn auch die begriffliche Analyse einer solchen Lebensentwickelung viel complicirter und schwieriger ist, der Wahrheit und Gründlichkeit des Vorganges an sich nichts ab. Ist die geistliche Geburt hier eine langsamere, so darf daran erinnert werden, daß auch auf physischem Gebiet die langsamere Geburtsarbeit, ob auch schwieriger, immer die sicherste und gesundeste ist. Ja wir müssen, abgesehen davon, daß ein solcher Gang der Natur der Sache nach nun einmal für die gesunden und lebendigen christlichen Gemeinverhältnisse der nächstliegende und normale genannt werden muß, in der That behaupten, daß der Segen jener unmittelbaren und herzlich persönlichen Christusge-

meinschaft, in der hier auf eminente Weise das gesammte Erneuerungswerk nach seinem Anfang, Mittel und Ende innig beschlossen ist, in Bezug auf die Sicherheit, Gründlichkeit und Vollständigkeit desselben sogar Vortheile gewähren muß, welche jedenfalls da nicht vorhanden sind, wo der andere, raschere Weg in dies Centrum alles Lebens aus Gott, wie es unter solchen Umständen sehr oft, ja meistens der Fall ist, nicht sogleich tief genug hineinführt. Freilich ist, wie vorher schon bemerkt, auch bei dem langsameren Wege eine solche Oberflächlichkeit und Unganzheit nicht nur möglich, sondern ebenfalls nicht selten wirklich vorhanden, aber dies ist so wenig wie im anderen Falle an und für sich Folge der betreffenden Art der inneren Seelenführung, und Alles zusammengenommen wird doch dem langsameren, aber dafür von vornherein mit allen Hülfsmitteln der Gemeinschaft mit Christo, wie der Gemeinschaft mit den Brüdern in Christo ausgestatteten Wege immer der Vorzug gegeben werden müssen. Man muß sich hier nur nicht, wie so oft geschieht, täuschen lassen durch die dem Ansehen nach vollkommenere, weil mehr drastisch lebendige und kraftvolle Erscheinungsseite der raschen und plötzlichen Bekehrung, sondern vielmehr, mit göttlichem Geistesblick auf das verborgene Wesen der Sache gerichtet, diese geistige Erneuerung des inwendigen Menschen, des Herzens, auch wahrhaft geistlich beurtheilen.

Dies allein kann dann auch, wie vor einer falschen Unterschätzung, so auch vor einer ebenso falschen Ueberschätzung dieses Weges bewahren. Das tief und klar verstandene Zeugniß des Geistes in Schrift und Erfahrung lehrt vielmehr auch hier die Wahrheit in den verschiedenen Wegen zu demselben Ziele erkennen und würdigen, auf welchen die Entwickelung des Gottesreiches in den Einzelnen sich nach der Führung des Herrn vollzieht. Nur so ist es möglich, zu einer auch wahrhaft kirchlich wirksamen, die Kirche lebendig und allseitig bauenden Theorie von der Heilsordnung zu kommen, klar und scharf genug, um alles Falsche in allen Lebenserscheinungen zu erkennen und auszuscheiden, aber auch tief und weit genug, um allem Wahren und Göttlichen, wie es auch in den verschiedenen Entwickelungsformen des Erneuerungswerkes erscheine, zu Recht und Kraft zu helfen. Was, biblisch gewürdigt, einseitige und der Erfahrung gegenüber zu beschränkte Formelbestimmungen menschlicher Kurzsichtigkeit in der einen oder anderen Weise, methodistisch oder quietistisch, verderben, das kann allein eine solche wahre biblisch allseitige und erfahrungsmäßig freie Betrachtungsweise der Zueignung des Einen, was noth ist, an die Seelen richtig fassen und heilsam handhaben lehren. Und während beschränkt gefaßte und geltend gemachte Theologumena über die Prädestination oder die Bekehrung, über das Abendmahl oder die Taufe, über die Kirche oder die letzten Dinge die Gemeine Christi schwächen und zerstören, gründet und befestigt sie, und zwar gerade an ihrem innersten Herzpunkte, eine solche Fassung dieses entscheidenden Centrums der Heilslehre, welche Einheit und Mannigfaltigkeit, Wesen und Form, in der lebensvollen Harmonie des gesunden gott-

menschlichen Princips klar zu unterscheiden und kräftig zu verbinden durch den Geist gelehrt worden ist.

In diesem Sinne betrachtet, ist es keine bloß geschichtliche Thatsache, etwa nur eine Folge aus Zinzendorfs früher Herzensentwickelung in Christo, daß die Brüdergemeine, seit sie zu ihrer selbständigen Gestaltung und Ausbildung gekommen war, nicht nur, ihrem geistlichen Unionsprincip gemäß, gegen die anderen genannten Streitpunkte innerhalb der evangelischen Kirche sich stets irenisch verhalten hat, sondern auch und ganz besonders dem Pietismus und Methodismus gegenüber in dem gesammten Gebiete ihres Lehrens, Lebens und Wirkens bis auf diesen Tag die Wahrheit festgehalten hat, daß es nicht nur Einen formell immer gleichen Weg zur Gotteskindschaft in Christo gebe, wie er kurz als der pauliniſche bezeichnet werden darf, sondern daß es hier auch eine andere Form, die wir ebenso der Kürze halber als die johanneische bezeichnen, geben könne und müsse. Dieser Standpunkt ist darum für die Brüdergemeine Sache innerer Nothwendigkeit, weil sie mehr als irgend ein anderer Theil der evangelischen Gesammtkirche das Wesen und den Begriff der Kirche, sowohl als Gemeinschaft der Gläubigen, wie als Heilsanstalt zur Erziehung von Gottesmenschen in Christo bei sich hat zur Erscheinung bringen können. Das ist ihr besonderes Charisma in Christo. Wie wenig die Führung eines Einzelnen in dieser Hinsicht entscheidend ist, das zeigt sehr deutlich der Pietismus; denn Spener war einen dem zinzendorfischen ähnlichen Gang in der Taufgnade gegangen und doch nahm die durch ihn gegründete Schule hernach ihrem praktischen und theoretischen Princip nach eine so ganz entgegengesetzte, dem Methodismus gleichartige Richtung. Dies geschah nicht nur darum, weil Franke diesen Weg geführt worden war, sondern auch und hauptsächlich darum, weil der Pietismus seiner ganzen Anlage nach kein selbständiges kirchliches Leben gewann und das vorhandene volks- und bekenntniß-kirchliche sich als so wenig genügend erwiesen hatte, daß der Beruf des Pietismus eben darin bestand, dasselbe zu erwecken und aufzurütteln. Anders die Brüdergemeine, welche nach Gottes Ordnung in die Arbeit des Pietismus eintrat. Anfangs stand sie auch noch wesentlich auf dem einseitigen halliſchen Bekehrungsmethodismus, wie denn Zinzendorf selbst von sich sagt, daß er als Jüngling ein rigider Pietist geworden sei, und sich noch als junger Mann alles Ernstes um eine „wahre Bekehrung“ nach halliſchem Zuschnitt, d. h. durch den Bußkampf, gemüht hat, bis Gott ihm zeigte, daß das weder sein Beruf, noch überhaupt eine allgemeine und nothwendige Führung sei. Nachdem nun, ungefähr von demselben Zeitpunkte an, die Brüdergemeine unter seinen Händen immer mehr zur Kirche im lebendig innerlichen Sinne des Wortes, zur „Gemeine“, zur Familie und Haushaltung Gottes in Christo geworden war, in deren Mitte eine Generation von Kindern in Christo nach der anderen heranwuchs, lehrte das Erfahrungsleben selbst immer mehr, daß man bei dem steten Erweckungszeugniß von Sünde und Gnade an Alle ohne Unterschied doch dem Geiste Gottes volle Freiheit lassen müsse und dürfe, wie er nun jeden

Einzelnen von Christo und in Christo so recht zu Christo, d. h. zur vollen persönlichen und persönlich neugebärenden Aneignung des ganzen Christus bringen werde [1]). Und ebenso hat das Erfahrungsleben die Brüdergemeine nach der anderen Seite hin auch gelehrt, wie eine rechte Kirche gar nicht bestehen kann, wenn man dies nicht thut. Denn wenn eine solche ihre Kinder zwar taufen, sie aber dann statt sie in Christo zu erziehen, bis zu den Jahren der Reife als „natürliche Menschen" bloß unter das Gesetz oder höchstens eine ganz allgemeine Verheißungsgnade — nach jüdischer oder heidnischer Art — stellen wollte [2]), und entsprechend unter den gläubigen Erwachsenen, statt sich in Demuth an der Uebung ihrer Pflicht der Zucht gegen die offenbare und des Zeugnisses gegen die verborgene Sünde genügen zu lassen, vielmehr eine äußere Scheidelinie zwischen „Bekehrten" und „Unbekehrten" durchführte, so würde sie sich in sich selbst auflösen und zersetzen. So treibt das kirchliche Erfahrungsleben selbst, wo es ein intensiveres ist, von der positiven wie von der negativen Seite mit innerer Nothwendigkeit dahin, gegenüber einem todten objektivistischen Kirchenthum sowohl, als einem überreizten und beschränkten Subjektivismus und Individualismus die Wahrheit zur Geltung zu bringen, daß nach Analogie jenes Verheißungs- und Glaubensstandes der patriarchalischen und prophetischen Zeit auf noch höhere Weise in Christo ein solches Wachsthum im Glauben und der Gnade vom Keime bis zur Blüthe und Frucht von Gott geordnet ist, wie es uns im neuen Testament etwa bei Johannes am meisten entgegentritt [3]). Daß die apostolischen Schriften uns nicht unmittelbar entsprechende Beispiele solcher Entwickelung geben, rührt einfach daher, daß ihre Abfassung in eine Zeit fiel, wo es eben noch keine zweite und dritte Generation von Christen gab. Es ist aber sehr zu beachten, daß die spätesten apostolischen Briefe, die des Johannes, wie auch die Zeugnisse des Herrn selbst in dem Evangelium desselben Apostels, einen solchen äußerlich schroffen Uebergang vom Gesetze und von der fleischlichen Natürlichkeit zum Gnadenstande nicht voraussetzen, noch weniger fordern, sondern nur mit um so durchdringenderer Schärfe auf die einmal unausweichliche wesentliche Entscheidung und Entschiedenheit für die Wahrheit Gottes in Christo dringen.

Dies geheiligte apostolische Schlußzeugniß weiset uns denn mit hoher Klarheit und Kraft darauf hin, daß, wenn der bezeichnete tief evangelische, lebendig organische Gesichtspunkt in Beziehung auf die Neugeburt aus Gott wirklich rein und richtig festgehalten werden und das Leben der Kirche, wie der Einzelnen wahrhaft gedeihen soll, mit gleicher Bestimmtheit die

---

[1]) Vgl. Zinzendorfs ausgezeichnete Erklärung in diesem Sinne auf Grunde eigener Erfahrung in den Büdingischen Sammlungen III, S. 188 ff. als Beilage B abgedruckt in »Die Gemeine Gottes« u. s. w. von H. Plitt (Gotha bei F. A. Perthes 1859.).

[2]) Es wäre dies etwas Aehnliches auf christlichem Gebiete, wie Rousseau es wollte in Bezug auf die deistische Gotteserkenntniß, und ebensosehr Unnatur, wie dieses.

[3]) Vgl. aber auch Timotheus, II, 1, 5; 3, 15.

vorher erwähnten beiden Abirrungen, die methodistische und die quietistische, müssen vermieden werden. Der Quietismus in diesem allgemeinen theologischen — nicht in dem speciell kirchengeschichtlichen — Sinne, liegt jedem, sei es nur äußerlich oder auch innerlich wohl organisirten kirchlichen Leben, somit gerade auch der Brüdergemeine, immer nahe; der Methodismus ist das entgegengesetzte Extrem, in welches alle gegen todtes Kirchenthum reagirenden Richtungen immer mehr oder weniger hineingerathen, somit eine Gefahr namentlich auch für alle unsere heutigen erweckten und freikirchlichen Kreise.

Der Quietismus ist ein Mißverstand des Evangeliums als der vollen Gnade und Wahrheit nach der Seite der Verheißung hin, als wäre es nur Gnade und zwar mechanisch oder willkürlich gespendete, unethische Güte, auf welcher die fleischliche Trägheit ausruhen könnte, ohne daß die Persönlichkeit, das Herz, in den unerläßlichen ethisch pneumatischen Kampf um die Erneuerung von Oben einzugehen und bis ans Ende darin auszuharren nöthig hätte. Mag er das eine Mal auf die objektive Institution, Kirche, Sakrament und Wort als äußeren Besitz sich glaubenslos verlassen (Luc. 13, 26; 1 Cor. 10, 1 ff.) oder das andere Mal in gleicher Weise auf einen subjektiven, aber doch auch nur äußerlichen, d. h. dem Herzen, der ethischen Persönlichkeit nur zufällig gebliebenen Besitz an Erkenntnissen, Empfindungen, Thaten (Matth. 7, 22.) — dies ist zuletzt ganz gleichgültig. Es fehlt einmal das Verständniß dafür, daß nur die Gnade die wahre ist, welcher die ethische Wahrheit immanent bleibt. Dagegen ist der Methodismus ein Mißverstand des Evangeliums als der vollen Gnade und Wahrheit nach der Seite des Gesetzes, als wäre es der *νόμος πίστεως* nicht als *νόμος τοῦ πνεύματος*, sondern im schlechten Sinne des *νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι*, der *στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς*, als gäbe es die Gnade nur unter der Bedingung, wo nicht einer selbsteigenen Leistung des Menschen, so doch einer äußerlich und mechanisch bestimmten Form der Aneignung. Er macht aus der heiligen gottmenschlich pneumatischen, ebenso festen, als freien Heilsordnung des Evangeliums ein menschlich kurzsichtig und beschränkt formulirtes Gesetz, fordert eine bestimmt gestaltete Erkenntniß der eigenen Sünde, einen bestimmt gemessenen Grad der Bußschmerzen, eine bestimmt gezeichnete Art der Gnadenertheilung, deren man sich auf Tag und Stunde speciell müsse erinnern können u. s. w. Wenn diese Forderungen nicht erfüllt sind, läßt der Methodismus auch die Bekehrung oder Wiedergeburt, den Gnadenstand, nicht gelten. Er weiß zu sehr nur von Bekehrung als menschlichem, psychisch ausgestaltetem Thun und zu wenig von den Tiefen der Wiedergeburt als göttlich pneumatischem Akt. Er macht den schmalen Weg zu schmal, wie ihn der Quietismus zum breiten macht. Beiden fehlt der Geistesblick in den ebenso tief ethischen als lebendig organischen Grundkarakter des Erneuerungswerkes. Darum können beide Richtungen die Kirche nicht wahrhaft bauen, der Quietismus als Parallele zum Sadducäismus — neutestamentisch: Laodicäismus — ganz und gar nicht, der Methodismus als

Parallele zum Pharisäismus mit seinen menschlichen Satzungen nur relativ, vorübergehend und vorbereitend, als ein für einzelne Epochen, Kreise und Individuen heilsames Erregungsmittel, welches aber, fortgesetzt und allgemein angewendet, dem gesunden Leben des Ganzen und der Einzelnen schädlich werden muß und es zuletzt ebenfalls untergräbt.

Dagegen erweiset sich eine solche im Wesentlichen unwandelbar feste, in den Formen aber ebenso freie Lehre von der Neugeburt, wie wir sie nach Schrift und Erfahrung darzustellen gesucht haben, als die Kirche wahrhaft bauend und findet zugleich im dogmatischen System ihre schließliche Gewähr dadurch, daß in ihr der Fundamentalbegriff der Gottesgemeinschaft, in seiner specifisch neutestamentischen Bestimmtheit als Christusgemeinschaft, auf sichere Weise das Ganze trägt und bedingt. Nur weil dies am vollständigsten und einheitlichsten da der Fall ist, wo das ganze Erneuerungswerk sich von Anfang an evangelisch bestimmt, kommt einem solchen normalen Verlaufe desselben im Schooße christlicher Gemeine der relative Vorzug zu, welchen wir diesem Wege zuerkannten. Ein solcher lebendig organischer Entwickelungsgang ἐν Χριστῷ εἰς Χριστόν, durch christliche Verheißung und christliches Gesetz zur vollen Gnade und Wahrheit in Christo, ist mehr noch als jener patriarchalische und prophetische Gnadenstand die Wiederherstellung des ursprünglich angelegten, im Paradiese begonnenen, aber durch den Eintritt der Sünde unterbrochenen normalen, allein ideegemäßen Verhältnisses zwischen Gott und seinem persönlichen Geschöpfe. Ein höheres Ziel für dieses, als die Vollendung dieser Gottesgemeinschaft, gibt es nicht, aber dies Ziel kann auch auf keinem anderen Wege sicherer und vollständiger erreicht werden, als wenn dieselbe Gottesgemeinschaft, welche in ihrer Vollgestalt die letzte reife Frucht sein soll, in ihrer lebensvollen Keimgestalt schon zum ersten Ausgangspunkt genommen wird und fort und fort den tragenden Grund bildet. Dies ist der im vollendetsten Sinne organische Weg, die reinste Erscheinungsform des „lebendigen" Weges, den der Gottmensch den Seinen eröffnet hat: „Wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben". Und „wer da hat, dem wird gegeben werden, daß er die Fülle habe".

Zweiter Abschnitt.

Das neue Leben.

Vorbemerkung.

Dieser Abschnitt entspricht der Lehre von der Heiligung, wie sie gewöhnlich in der evangelischen Dogmatik auf die von der Rechtfertigung folgt. Aber wie wir, von der Idee der ζωὴ αἰώνιος ausgehend, für den Inhalt des vorigen Abschnittes die tiefere und umfassendere Bezeichnung Neugeburt gewählt haben, so nun hier entsprechend und aus gleichem Anlaß, die andere: neues Leben (cf. Joh. 5, 26; Col. 3, 3.).

Dies gesammte Gebiet der thätigen Selbstbewährung des in der Neugeburt aus Gott gegründeten neuen Seins hat nun seine zwei Seiten, eine innere und eine äußere, eine principielle und centrale, und eine andere peripherische, auf die reiche Mannigfaltigkeit von Erscheinungsformen angewandte, welche die verschiedenartigen Beziehungen des individuellen und gemeinschaftlichen menschlichen Lebens mit sich bringen. Eine vollständige Lehre vom neuen Leben des Christen, d. h. eine vollständige Ethik, hat nun beide Seiten gleichmäßig zu berücksichtigen. Da aber für uns der Stoff auf diesem Wege zu groß werden würde, begnügen wir uns damit, es hier principiell ausgesprochen zu haben, daß und wie Glaubenslehre und Sittenlehre, oder nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise Dogmatik und Ethik, von unserem Standpunkte aus durchaus als zusammengehörig und in der höheren Einheit des christlichen Lehrsystems zusammengefaßt betrachtet werden müssen. Dagegen beschränken wir uns für unsere eingehendere Behandlung auf das centrale Gebiet der inneren Seite, oder der wesentlichen und allgemeinen Grundbestimmtheit des neuen Lebens, zunächst in diesem Abschnitt unter dem vorwiegend individuellen Gesichtspunkt des Heiligungsstandes, wie er jedes Einzelnen dauernde Bewährung seiner Wiedergeburt ist. Doch läßt sich schon hier, bei einer richtigen, lebendig organischen Betrachtungsweise, das Individuelle und

das Gesammttheitliche nicht absolut trennen, weil das Reich Gottes einmal grundwesentlich als Gemeinschaft und auf Gemeinschaft angelegt ist und der Einzelne zu seiner individuellen gottmenschlichen Lebensvollendung daher gar nicht kommen kann, außer als Glied dieser Gemeinschaft des Leibes Christi. Dadurch verknüpft sich dieser zweite Abschnitt der zweiten Abtheilung unmittelbar mit der folgenden dritten, welche die Lehre von derjenigen Lebensgemeinschaft gibt, in welcher das Reich Gottes sich zunächst und central zu verwirklichen strebt, die Lehre von der Kirche mit ihren Gnadenmitteln, oder von dem Reiche Gottes in seiner diesseitigen Erscheinungsform. Die letzte, vierte Abtheilung richtet dann unseren Blick auf die dereinstige Vollendung desselben in der Herrlichkeit.

---

§ 56.

Das Subjekt des neuen Lebens.

Der neuen Geburt entspringt das neue Leben, dessen Natur hienieden Kampf ist, Kampf des neuen Menschen des Geistes wider den alten des Fleisches, aber ein siegreicher, so lang nur das Grundprincip der neuen Geburt und somit auch des neuen Lebens, die Gnade und der Glaube, festgehalten wird.

Der Gläubige, d. h. der im bußfertigen Glauben an Christum durch Gottes Kraft aus dem Geiste neugeborene Mensch ist es, welcher nun als Kind Gottes mit Gott in Christo Gemeinschaft hat, und in dieser ein der göttlichen Wahrheit und Seligkeit, und darum auch immer mehr schon der göttlichen Heiligkeit und Herrlichkeit theilhaftes, das *ewige Leben* führt (Phil. 3, 20.). Aber dieses Subjekt des neuen Lebens ist während des irdischen Zubereitungsstandes auf die jenseitig ewige Vollendung seiner empirischen Wirklichkeit nach nicht ein schlechthin einfaches, sondern so beschaffen, daß für die Zeit noch in der Einheit des persönlichen Bewußtseins und Lebens *zwei entgegengesetzte Principien* vorhanden sind, deren fortwährender Gegensatz den Gläubigen zum Kampfe und Siege in Kraft des göttlichen Geistes auffordert, damit er das, was er einerseits, principiell und central, dem innersten Wesen und ersten Anfange nach, schon *ist*, andererseits, faktisch und peripherisch, in ganzer Durchbildung und Vollendung, noch erst *werde*. Mit anderen Worten das neue Leben des Menschen aus Gott ist hienieden, wie alles irdisch menschliche Leben, sowohl ethisch als metaphysisch im vollen Sinne *Entwickelung*, und zwar bis zum endlichen Siege fortschreitende *kampfvolle* Entwickelung.

Dies ist das unzweideutige und übereinstimmende Zeugniß des neuen Testamentes. So vor Allem und grundlegend in dem Gebet des Herrn (Matth. 6, 12—15.), durch dessen drei letzte Bitten derselbe den Gläubigen ausdrücklich als einen solchen Kämpfer mit Sünde und Tod in ihm und außer ihm bezeichnet. So bezeugt es auch Jakobus, Petrus und bei all' seiner sonstigen Idealität doch klar und nachdrücklich selbst Johannes (Jak. 1, 12 ff.; 1 Petri 1, 13 ff.; 2, 11 ff.; 1 Joh. 1, 8; 2, 1 ꝛc.; 3, 3; 5, 18.). Vornehmlich aber ist es Paulus, bei welchem wir im Zusammenhang mit dem ihm überhaupt eigenthümlichen praktisch allseitigen und doch principiell bestimmten Eingehen in die mannigfaltige Wirklichkeit des Christenlebens mit seinem Werden und seinen Wechseln diese Doppelheit entgegengesetzter Principien deutlich hervorgehoben und nach allen Seiten durchgeführt finden. Er bezeichnet sie bald sachlich, abstrakt, als Geist und Fleisch (Gal. 5, 17; Röm. 8, 12—14.), bald concret persönlich, als den neuen und den alten Menschen (Eph. 4, 24; Col. 3, 9. 10.), durch beides als solche Principien, welche ihrer Natur nach im persönlichen Leben gewurzelt, dasselbe nach entgegengesetzten Seiten hin zu ziehen suchen und von da aus wo möglich das gesammte Wesen und Leben, den ganzen Menschen, unter ihre Herrschaft bringen wollen. Die psychologische Lebendigkeit und organische Tiefe der paulinischen Betrachtungsweise zeigt sich gerade auch darin, daß er einerseits schon vor der vollzogenen Neugeburt im Glauben an Christum einen „inwendigen Menschen" (Röm. 7, 14 ff.; 2, 14 ff., 26 ff.), ein höheres Bewußtsein und Leben des Herzens, erkennt, welches aber dort entweder todt, d. h. als noch völlig ruhende Potenz, oder doch ohnmächtig dem herrschenden fleischlichen, sinnlich-selbstischen Lebensprincip gegenübersteht, und andererseits nun nicht behauptet, daß durch die Neugeburt der Mensch auf magische Weise total umgewandelt werde, sondern vielmehr umgekehrt auch im neuen Leben noch ein stetes Gegen- und Nachwirken jenes fleischlich sündlichen Princips anerkennt, welches nur im allmähligen Fortschritt von dem nun herrschenden neuen des Geistes überwunden werden kann. Es handelt sich also nicht nur um einen Kampf nach Außen, wider die Sünde in der Welt und den Satan (Eph. 6, 12 ff.), sondern ebensosehr auch nach Innen, und da nicht nur wider die Schwachheit der menschlichen Natur (2 Cor. 12, 9 ff.; 1, 3 ff.) — wie Beides auch bei dem sündlosen Gottmenschen der Fall war — sondern auch wider die Sünde, die im eigenen Herzen noch ihre Wurzeln hat (1 Cor. 9, 26. 27; 10, 1—12; 1 Tim. 6, 6—12. u. ö.). Daher kommt es, daß Gerechtigkeit und Friede, einerseits und wesentlich schon im Besitze, im Haben (Röm. 5, 1—5; Gal. 5, 6; 6, 15.), andererseits doch auch noch in der Hoffnung stehen (Gal. 5, 5; Röm. 8, 23; Eph. 1, 14.) und die Sehnsucht nach der (vollen) ἀπολύτρωσις mitten im Besitze derselben (nach den Erstlingsgnaden, cf. Röm. 3, 24; Eph. 1, 7.) das Herz immer mehr nach jenem Leben auszuschauen treibt, wo der Kampf vollendet und der Sieg erlangt sein wird (2 Tim. 4, 7.). Dem widerspricht es auch nicht, wenn der Apostel die

Christen öfters schlechtweg als ἅγιοι bezeichnet (cf. 1 Cor. 1, 2; 6, 11 u. ö.), sondern dies hat, wie der Zusammenhang zeigt, seine Beziehung auf ihre göttliche Erwählung und Begnadigung, als Rechtfertigung und Wiedergeburt, und seine Berechtigung eben darin, daß aus dieser, in der das Herz ein neues geworden ist, ein Leben der Heiligung allerdings erwachsen kann und soll, aber einen Zustand vollständiger Heiligkeit schreibt er den Seinen damit wahrlich nicht zu, wie alle seine Briefe mit ihren Rügen und Ermahnungen deutlich zeigen. Sehr selten finden wir die Ausdrücke ἁγιότης und ἁγιωσύνη, welche Heiligkeit bezeichnen (Hebr. 12, 10; 2 Cor. 7, 1; 1 Thess. 3, 13.), und immer so, daß dieselbe zwar im Herzen keimlich gegründet, doch für den Wandel als Ziel und Aufgabe stehen bleibt. Sonst braucht der Apostel den Ausdruck ἁγιασμός, Heiligung, in welchem eben dies direkt ausgesprochen ist (Röm. 6, 19. 22; 1 Thess. 4, 3. 4. 7; Hebr. 12, 14.), und die evangelische Kirchenlehre stellt daher mit vollem Rechte an den Schluß der Heilsaneignungslehre nicht die von der Heiligkeit — diese gehört der ewigen Vollendung — sondern die von der Heiligung. Allerdings soll die letztere nun ein fortschreitendes Werden, ein stetiges Wachsthum sein, welches durch seine Stufenfolge endlich jenem Ziele zuführt, aber nichtsdestoweniger gibt Paulus, wenn er im Blick auf den jetzigen Aeon von τελείοις — Erwachsenen, Gereiften im Unterschied von den νηπίοις, den Anfängern, cf. § 57. — redet, als das wesentliche Kennzeichen ihrer Gesinnung gerade auch dies an, daß sie sich nicht für τετελειωμένοι halten (Phil. 3, 12—15.), d. h. nicht für schlechthin vollkommen, sondern vielmehr im tiefen Gefühl ihrer Sündigkeit und ihres Nichts in sich selbst (2 Cor. 12, 11; Gal. 6, 3; cf. Luc. 11, 13.) nur immer ganzer Christi theilhaft zu werden suchen (Phil. 3, 8—11.), welcher ihnen allein wie zur Gerechtigkeit, so auch zur Heiligung, d. h. zum schöpferischen Grunde der ihrigen von Gott gemacht ist.

Dies Zeugniß des neuen Testamentes findet denn auch in der Erfahrung der Gläubigen aller Zeiten, und immer der Gegründetsten und Gerechtesten am meisten, eine so laute und allseitige Bestätigung, daß in der That nur schwärmerischer Enthusiasmus, der mit dem Rausche oberflächlicher Empfindungen, oder äußerlicher Nomismus, der mit bloßem Thun, oder endlich auch mechanischer Intellektualismus, der mit leerem Wissen sich begnügt, einen Widerspruch dagegen zu erheben im Stande ist. Ganz insonderheit ist es die deutsche Reformation, Luther selbst an der Spitze, welche, eben weil sie so tief auf das Innerste, das Herz, zurückführte, diese Schriftwahrheit tief erfahrungsmäßig sich angeeignet und mit allem Nachdruck bekannt hat. Die alte griechische Kirche hatte im Allgemeinen, wie in Betreff der Sünde überhaupt, hier nicht so tief und klar gesehen, die mittelalterliche das Erfahrungszeugniß Augustins nur zu sehr vergessen oder doch unter dem Schutt ihrer äußerlichen Heiligungsmittel den wahren Sinn und Werth desselben völlig verloren, und auch die alten böhmischen Brüder, obwohl sie ihre dritte Classe der perfecti vielfach und angelegentlichst nur als Solche bezeichnen, welche der

Vollkommenheit nachjagen, hatten wenigstens ursprünglich, in dem ersten Menschenalter ihrer Verbindung, nicht so sichere und tiefe Erkenntnisse von der bleibenden Sünderschaft der Gläubigen als Luther. Sein Tadel über einen gewissen nomistischen Zug in der Heiligungs-Lehre und Praxis der Brüder war wohl auch zu dieser späteren Zeit nicht ganz ungegründet. Aber auf der anderen Seite gilt dasselbe von dem Tadel der Brüder über einen anomistischen Zug in Luthers Weise und Umgebung. Wenn er in kühner Paradoxie sagte: „Gott verleihe uns Gnade, daß wir fromme Sünder werden. Denn der Christ ist nicht im Wordensein, sondern im Werden. Darum wer ein Christ ist, der ist kein Christ“ — so ist dies tief wahr, aber es ist auch, namentlich in der nachreformatorischen Zeit, im Zusammenhange mit jener veräußerlichten Rechtfertigungstheorie sehr mißverstanden und zum Ruhekissen des sicheren, trägen Herzens gemacht worden. So sehr hatte man sich gewöhnt Röm. 7., nach dem allerdings schon unrichtigen Vorgang der reformatorischen Auslegung, auf den Gnadenstand in Christo als solchen zu beziehen, daß man sich immer mehr dabei beruhigte, auch der Gläubige könne — oder solle gar, „weil ja gute Werke zur Seligkeit schädlich seien“ — es nur zu einem Wollen des Guten, aber nicht zum wirklichen Thun desselben bringen, und jeden ernsteren Kampf um die Heiligung als gesetzlichen Abweg mit Argwohn ansah. Da trat der pietistische Gegensatz gegen die anomistische Orthodoxie auf, aber er verfiel in das entgegengesetzte Extrem; der eigentliche deutsche Pietismus noch mehr innerlich, indem er die Gnade und den Frieden Gottes erst erkämpfen zu müssen meinte, der verwandte englische Methodismus äußerlicher, indem er es für möglich und nothwendig erklärte, daß der Wiedergeborene durch fortgesetzten ernstesten Kampf wider die Sünde nach und nach zum Stande der „Vollkommenheit“ sich emporringe, um schon hienieden des ganzen Sieges in Christo froh zu werden. Bezog sich jene Abirrung mehr noch auf das grundlegende Princip, die Neugeburt, so diese mehr auf die thätige Auswirkung desselben, das neue Leben, beides dem verschiedenen Nationalkarakter ganz entsprechend. Diesem doppelten Irrthum trat Zinzendorf mit der Brüdergemeine entgegen, namentlich der erstere allerdings oft nicht ohne Schroffheit und Ueberspannung wiederum nach der Seite Luthers hin, und es mag wohl auch das bleibende gemeinsame Bekenntnißwort der Brüdergemeine, das Wort von der „Armensünderschaft“, das Betonen des „Elendes“ auch unter der Gnade, wenn man bloß den Ausdruck ansieht, paradox gefunden und jenen Aeußerungen Luthers parallel gestellt werden. Es ist auch wirklich nicht zu leugnen, daß im Kreise der erneuerten Brüderkirche und ihrer Wirksamkeit vielfach dieselben praktischen Mißverständnisse nicht ausgeblieben sind, welche in der Reformationszeit dem Tadel der alten Brüderkirche unterlagen. Jene steht auch in dieser Beziehung weniger auf dem Boden der letzteren, als auf dem deutsch-lutherischen. Aber nicht nur hat Spangenberg sammt seinen Mitarbeitern es persönlich nicht an den erforderlichen Gegenzeugnissen fehlen lassen, sondern es ist auch die Lehre und Praxis der Brüderge-

meine im Wesen und Grunde doch die reine und gesunde geblieben, welche die Reformatoren nach der Schrift und auf Grunde eigener tiefer Erfahrung bekannt haben. Ja sie hat gerade bei ihrer tiefer gründenden und bauenden Arbeit innerhalb und außerhalb ihres engeren Kreises wohl durch keine ihrer Gnadenerkenntnisse mehr nachhaltigen Segen gestiftet, und stiftet ihn noch, als durch diese, daß die Gläubigen in sich selbst — *χωρὶς Χριστοῦ* oder *αὐτὸς ἐγώ* Röm. 7, 25; cf. V. 18; 2 Cor. 3, 5; Joh. 15, 5. — immerdar nichts Gutes sind, haben und vermögen, sondern so lange dies irdische Leben im Fleische währt, der täglichen reichlichen Vergebung ihres vielfältigen Fehlens und Zurückbleibens bedürfen und dieselbe nur im Glauben des armen Sünders an die freie Gnade im Blute Christi finden können, wie alle Kraft zum Guten nur durch ein gleiches tägliches Nehmen von Gnade um Gnade aus des Herren unerschöpflicher Quelle ihnen zu Theil wird. Für den etwa paradoxen Ausdruck mag dabei übrigens nicht nur ein Luther einstehen, sondern auch Paulus selbst, welcher in ähnlicher Weise den genaueren Unterschied des *ζῆν ἐν σαρκὶ* (Gal. 2, 20.) und des *κατὰ σάρκα εἶναι, περιπατεῖν* (Röm. 8, 4. 5.), mitunter auch durch ein im Sinne des letzteren gebrauchtes *ἐν σαρκὶ εἶναι* verwischt (ibid. V. 7. 8.), und somit diesem Ausdruck einen zweideutigen Ton gibt.

Endlich darf auch nicht verkannt werden, daß nicht nur die Brüdergemeine überhaupt, oder die Spangenbergische Schule, sondern gerade auch Zinzendorf selbst zu gleicher Zeit mit jenen gelegentlichen Paradoxieen nach der anomistischen Seite hin, in Geisteseinheit mit Spener und dem edleren Pietismus, dem wirklichen Mißbrauch jener Wahrheit von der Sünderschaft mit aller Kraft entgegentritt und nach seiner Weise in dieser Richtung mitunter fast ebensosehr über das genaue Maß hinausgeht, indem er mit johanneisch kühnem Idealismus Forderungen stellt, welche im wirklichen Leben kaum je ihre Erfüllung finden. Jedenfalls aber hat er, im Zusammenhange mit jener tiefen Auffassung des Gnadenstandes als der Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo, als steten Umgangs mit dem Heiland, welche allein den sicheren Grund und die volle Kraft für ein wahres Heiligungsleben in Christo geben kann, die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines solchen zur Genüge in Licht und Recht gesetzt, und wer das Werk seines Lebens und Lehrens im umfassenden und durchdringenden Gesammtblicke zu würdigen weiß, wird finden, daß das Ausgezeichnete in ihm auch hier eben die energische Verbindung beider Seiten der Wahrheit ist; wie in der Lehre vom Gottmenschen so hier in der vom gottmenschlichen Leben der Gotteskinder. Je ärmer desto heiliger, aber auch je heiliger, desto seliger — das ist sein tiefes Doppelzeugniß, welches die ganze Wahrheit rein ausdrückt.

Im Sinne des letzteren Wortes haben auch wir nun der anderen Seite die gehörige Anerkennung zu geben, daß das gotteskindliche Leben hienieden, obwohl Kampf und niemals vollständiger Sieg, doch ebenso gewiß, wenn es recht steht, wesentlich siegreicher, dem vollen endlichen Siege immer näher rückender Kampf ist. In

dem persönlichen Leben des Gläubigen nach seiner empirischen Wirklichkeit ist der alte Mensch, das Fleisch, noch vorhanden und wirksam, aber der Gläubige *als solcher*, nach der idealen Wahrheit seines gottgeborenen Wesens, d. h. aber real betrachtet, in seinem durch den Glauben in Christo geänderten *Herzen* als innerstem Quell und Sitz seines freien, geistig persönlichen Denkens und Wollens, ist nicht in dem alten Menschen und dessen Lebensgebiete zu Hause, sondern im neuen und dessen Bereiche, ist wesentlich nicht fleischlich, sondern geistlich (Röm. 7, 14: *ἐγὼ σαρκινός* — opp. *ὑμεῖς οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι*, c. 8, 8. 9. 14; cf. V. 5–7.). War im natürlichen Zustande die gegebene Grundrichtung, bewußt oder unbewußt, ein für allemal die außergöttliche, sinnlich selbstische, so ist sie jetzt, wenn anders die Wiedergeburt Realität hat, umgekehrt eine wesentlich göttliche und geistige. Um die entscheidende Grundrichtung handelt es sich beidemal, um das *herrschende* Princip im Denken und Handeln.

Dies ist es, was Johannes in tiefer, rein ideeller Betrachtung des Verhältnisses mit so scharfem Ausdruck bezeugt, wenn er einfach die Kinder Gottes den Kindern des Teufels entgegensetzt, und von jenen sagt, sie könnten nicht sündigen (1 Joh. 3, 9 ff.). Da er aber vorher ebenso bestimmt gesagt hat, daß sich Keiner vom Sündigen freisprechen könne und dürfe (c. 1, 7. 8. 9.), so erhellt daraus, daß er hier, wenngleich nicht im bestimmten Ausdruck, wie c. 5, 16. 17, so doch im Gedanken peripherisches und centrales, relativ naturhaftes und im vollen freien Sinne persönliches Sündigen unterscheidet. Und eben dahin kommt, nur von der anderen Seite ausgehend, doch auch Paulus. Denn bei aller steten Aufforderung zum Ablegen der Sünde, zum Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen ist doch auch für ihn das eigentlich lebende und handelnde, in Christi Gemeinschaft und Kraft herrschende Ich eben das *neue*, nicht das sinnlich selbstische, sondern das göttlich geistige, die *neue Creatur* (Gal. 2, 19. 20; c. 6, 15.), und gerade in diesem Leben und Siegen, in der Herrschaft des neuen Princips besteht ihm das Wesen des Gnadenstandes in Christo, gegenüber allem *ἀδυναὸν* des Gesetzes (Röm. 8, 3. 4; 6, 14; opp. cap. 7.). Darum nennt auch er den Gläubigen schlechthin eine neue Schöpfung, denn er ist dies auch ihm im *wesentlichen*, entscheidenden Sinne (2 Cor. 5, 17.).

Sonach ist das neue Leben nicht ein in seinem Wesen dualistisch gespaltenes, und der Gläubige nicht in einer qualvollen Schwebe, wie in jenem unseligen Zustande unter dem Gesetze, sondern das neue Herz in der durch die Wiedergeburt erfüllten Gestalt, der Geist aus Gott, welcher in den empfänglichen Schooß des erweckten inwendigen Menschen wirksam hineingeboren ist (*τὸ πνεῦμα τοῦ νοὸς* Eph. 4, 24.), bleibt die lebenskräftige Wurzel eines Zustandes voll Frieden und Kraft, welchen die zugleich immer noch zu bekämpfende Sünde im Fleische oder der Natur wohl stören, aber so lange nicht zerstören kann, als jenes neue Lebensprincip selbst nur nicht aufgegeben wird. Es ist ein Verhältniß, welches dem physischen wesentlich entspricht, wo auch hienieden kein Mensch ganz

gesund ist, und doch der relativ und der Hauptsache nach Gesunde, selbst wenn er vorübergehend schwere Krankheiten zu bestehen hat, immer ein Anderer ist, als der im innersten Grunde schon Kranke, und tödtlich Kranke, mögen auch einzelne scheinbar bessere Perioden bei ihm noch eintreten. Diese organische Betrachtungsweise gibt auch hier allein das rechte Licht. In diesem Sinne sagt z. B. Zinzendorf sehr treffend öfters, der alte Mensch, die sündige Natur der Kinder Gottes, sei wie eine alte Wunde, ein alter verdorbener Zahn, die oft und heftig noch schmerzen, aber doch die wesentliche Gesundheit nicht aufheben. Vielmehr sei eben dieser Schmerz selbst das Zeichen, daß der wesentliche Zustand nicht Tod, sondern Leben, nur eben immer noch krankheitsfähiges und eben jetzt faktisch krankes, vielleicht heftig krankes Leben sei. Der Todte ist nicht krank, fühlt keinen Schmerz. Ein andermal sagt er, man merke in gewissen Zeiten vom neuen Menschen nicht viel mehr als des Kindleins Weinen. Der Todte weint nicht. Oder: Es gibt Schwindelstunden, wo der Gläubige gleichsam seinen geistigen Halt verliert, und momentan wie in einem partiellen Wahnsinn handelt, weil er nicht „bei sich" d. h. nicht „bei seinem Herzen", beim Herrn, ist. Und ebenso kann man sagen: es gibt Zeiten der Entkräftung, der Ohnmacht, ja einer Art von Starrkrampf, wo das Bewußtsein von der Gefahr, von der Verwerflichkeit eines Gedankenganges, einer Handlung, nicht fehlt, aber alle Kraft zum Widerstande für den Augenblick versagen will, und doch ist der neue Mensch noch nicht gestorben. Allerdings gleicht, empirisch genommen, ein solcher Krankheitszustand des Gläubigen dann demjenigen sehr, ja oft ganz, welchen der Apostel Röm. 7. als den elenden Stand dessen schildert, welcher noch unter dem Gesetze steht. Daher erklärt es sich, daß Paulus Gal. 5, 17. von den Galatern, denen er bestimmt das Zeugniß der empfangenen Gnade und Wiedergeburt gibt, mit fast denselben Worten Dasselbe aussagt, was er dort aus seiner eigenen früheren Erfahrung bezeugt. Darin liegt denn das tiefe praktische Recht der in der Reformationszeit herrschenden, besonders von Luther mit allem Nachdruck geltend gemachten Beziehung jener Schilderung in Röm. 7. auf den Gläubigen unter der Gnade. Und doch ist sie, abgesehen von den praktischen Mißverständnissen, welche sich so leicht an sie anschließen und erfahrungsgemäß angeschlossen haben, nicht nur exegetisch für eine unbefangene Betrachtung unrichtig, sondern auch dogmatisch ist wirklich zwischen beiden Zuständen der wesentliche Unterschied, daß das, was vor der Neugeburt das Einzige und Eigentliche, oder doch das Herrschende war, nach derselben eben nur theils eine vorübergehende abnorme Erscheinung ist, nach welcher der Gläubige oft nur um so mehr, mit neuer tieferer Klarheit und Kraft zu dem siegreichen Bewußtsein und Leben seiner Gnadengemeinschaft mit Gott gelangt, theils nur eine partielle Lähmung in gewissen, namentlich mehr innerlichen Beziehungen, neben welcher er zu gleicher Zeit und im innersten Glaubensgrunde des Herzens nichtsdestoweniger das von sich aussagen kann und darf, was Paulus im achten Kapitel des Römerbriefes als die eigentliche und we-

sentliche Stellung des Wiedergeborenen bezeichnet. Es sind dies Verhältnisse der unsichtbaen Welt des Geistes, in welcher der Wiedergeborene mit Christo lebt, Geheimnisse des Glaubens, bei welchen auf das, was vor Augen ist, nicht gesehen werden darf, Dinge, worüber daher auch anderen Menschen, am wenigsten unerleuchteten und unerfahrenen, nie ein Urtheil zukommt, sondern jede Seele mit ihrem Gott und Heiland allein steht.

Man kann daher auch nicht äußerlich bestimmen, welche Classen von Sünden in solchen Krankheitszuständen bei einem Gläubigen vorkommen können, und welche nicht. Die biblischen Beispiele, vom Ehebruch und Morde eines David unter der immerhin nur vorbereitenden Gnade des alten Bundes noch ganz abgesehen, gehen darin schon weit. Man denke an des Petrus Verleugnung und die verwandte nachpfingstliche in Antiochia (Galat. 2, 11 ff.), Markus Kreuzesflucht und des Barabas Nepotismus (Act. 15, 37 ff.), an die Eigensucht der Gehülfen des Paulus (Phil. 2, 21.) — wohl auch dessen eigene Empfindlichkeit (2 Cor. 11, 7; 12, 13.) — an der Corinther Sünden im Leben wie im Gottesdienst (1 Cor. 5, 1 ff.; 6, 1 ff.; 2 Cor. 12, 20. 21; 1 Cor. 11, 17 ff.; c. 14.) und der Galater Rückfall ins Gesetz mit seinem üblen Gefolge (Gal. 5, 15 ff.). Und die Erfahrungsgeschichte der christlichen Kirche zeigt Aehnliches zur Genüge ebenfalls. Warnt doch die Schrift überhaupt allenthalben auch vor den gröbsten Sünden (Eph. 4, 25 ff.; 5, 3 ff.; 1 Petri 4, 15 ff.), und diese sind eben keineswegs immer die schlimmsten. Die tiefste und gefährlichste Krankheit des neuen Lebens, die an seiner Wurzel frißt, ist vielmehr ein Rückfall in vielleicht äußerlich ganz legale Eigengerechtigkeit und Selbstkraft. Jene Unterscheidung der schon veräußerlichten Kirche zwischen den peccatis mortalibus et venialibus im äußeren Sinne erweiset sich der tieferen Betrachtung als ganz unhaltbar. Wir können nur im Allgemeinen und principiell feststellen, daß der wesentliche Karakter alles solchen Sündigens des Gläubigen der der Schwachheit, im Gegensatze gegen die bewußte und freie Bosheit, der relativen Unfreiwilligkeit und beziehungsweise Unwissenheit ist. Es gilt hier dasselbe von dem Erlösten, was wir früher in Beziehung auf den natürlichen Menschen als noch erlösungsfähigen behaupten mußten, nur hier, wo die innerste Grundrichtung des Herzens die neue ist, in viel vollerem und tieferem Sinne und so, daß dort die Unwissenheit das Ueberwiegende in dem allgemeinen „Schwachheits"-Karakter ist (Acta 17, 30.), hier dagegen, wie ähnlich schon unter dem Gesetze, die Unfreiwilligkeit bei oft selbst formell klarem Wissen in Folge der Zucht des Geistes (Gal. 5, 17: ἃ ἂν θέλητε. 1 Cor. 6, 2. 3: οὐκ οἴδατε;). Und so ist denn auch für den Gläubigen nach und bei solchen Rückfällen Buße und Bekenntniß im Glauben der einige Weg zum Siege, und hier um so sicherer, weil eben dieser Standpunkt in der Bekehrung ein für allemal principiell schon betreten worden ist. Der Gläubige versteht so aus oft gemachter Erfahrung auch in dieser ethischen Beziehung, was Paulus 2 Cor. 12, 7 ff. zunächst in physisch-psychischer Hinsicht

bezeugt, daß mitten in seiner eigenen Schwachheit die Kraft des Herrn und seine Gnade doch mächtig ist und siegreich bleibt, so lange sie nur im bußfertigen Glaubenssinne kindlich in Anspruch genommen wird. Das Zeugniß des Geistes in der Schrift wie im Herzen erlaubt zwar dem evangelisch gegründeten Gläubigen nicht, diesen sündigen Naturgrund seines empirischen Lebens und dessen mehr oder weniger unwillkürliche Aeußerungen in der fleischlichen concupiscentia aller Art auf die Weise, wie nach Andeutungen schon des Augustin, die römische Kirchenlehre es thut, für sittlich indifferent, nicht schuldbegründend zu erklären[1]), so wenig als er sich für mehr schon persönlich gewordene Versündigungen an irgendwelcher äußerlichen rituellen und ascetischen Büßung genügen lassen kann. Aber wie er für diese so zahllosen, negativen und positiven, leichteren oder schwereren Vergehen in der entsprechenden persönlichen Neuaneignung der Versöhnungsgnade Christi durch den bußfertigen Glauben das vollgenugsame Heilmittel findet, und jede neue erhaltene Vergebung ihm auch neue Kraft zur Heiligung darbietet, so weiß er jenen bleibenden bösen Grund sammt allen seinen unwillkürlichen, rein naturhaften Aeußerungen „in die allgemeine Vergebung eingeschlossen", wie Luther sich einmal ausdrückt, d. h. durch die im Glauben, als ebenso währender Grundrichtung der innersten Persönlichkeit, ein für allemal angeeignete und göttlich versiegelte Versöhnungsgnade bedeckt, in seiner objektiv schuldbegründenden, das κατάκριμα der ὀργή verhängenden Eigenschaft unwirksam gemacht. Daher bleibt der Friede des Gläubigen mit Gott bei all' diesem Elend seiner noch fortdauernden Sünderschaft ein ungetrübter und sicherer. Und das um so mehr, je mehr mit dem allmähligen Erstarken des neuen Menschen des Geistes dies Sünde-Haben dem innersten Bewußtsein des Herzens eben zum Leiden, zur Last wird, die der Geist in ähnlicher Weise wie die reine Schwachheit der sinnlichen und leidensfähigen Natur zwar in demüthigem Gehorsam, aber doch mit immer wachsender Sehnsucht nach der endlichen vollen Befreiung vom Leibe des Fleisches im doppelten, ethischen und physischen Sinne trägt.

So tritt im Fortschritt der Heiligung dieser Unterschied immer mehr zurück und der Kampf des Gotteskindes hienieden wird in gewissem Sinne, d. h. wenigstens nach der subjektiven und principiellen Seite, demjenigen immer ähnlicher, welchen der göttlich sündlose aber menschlich schwache Gottmensch hienieden auch durchzukämpfen hatte mit der Leidentlichkeit seiner menschlichen Natur als solcher gegenüber den Angriffen der Welt und den schweren Forderungen, welche der gottgeordnete Kreuzesweg zur Herrlichkeit ihm für uns gestellt hat, und uns nun wie ihm fort und fort stellt. Für diesen Standpunkt der Betrachtung, wie ihn das immer mehr geheiligte, d. h. mit Christo immer völliger geeinigte und ihm ganz hingegebene innerste Herz einnehmen kann und darf, stellt sich dann dieser gesammte schmerzensreiche Kampf, nach beiden Seiten hin, immer mehr in das Licht einer bei aller Bitterkeit doch gesegneten und gottgeordneten

[1]) Vgl. Möhler, Symbolik § 13 (S. 132 ff.)

Prüfung und Läuterung. So wenig das äußere physische und psychische Leiden an und für sich heiligt — denn dem ungebrochenen und glaubenslosen Sinne, dem Trotze, wie der Verzagtheit, geht jede solche Prüfung vielmehr zum Fluche aus (2 Cor. 7, 10.) — ebenso gewiß vollendet sich das neue Leben des Geistes durch das im Glaubensgehorsam demüthig getragene Leiden dieser Art, und alle Christen müssen durch viel Trübsale zum Reiche Gottes eingehen (2 Cor. 12, 7 ꝛc.; 1 Cor. 10, 13; Hebr. 12, 6 ꝛc.; Jac. 1, 2 ꝛc.; 1 Petri 4, 12; Röm. 5, 3; Act. 14, 22.). Aber auch die beugenden Erfahrungen der εὐπερίστατος ἁμαρτία (Hebr. 12, 1.) haben nach göttlicher Absicht den gleichen Zweck und erfahrungsgemäß die gleiche Frucht, wenn sie in eben demselben Sinne genommen und getragen werden. Es mag dies immer paradox erscheinen, und wird von jedem noch ungegründeten, mit pelagianischen Elementen versetzten christlichen Bewußtsein nie verstanden, aber es ist gleichwohl tiefe Wahrheit [1]). Einmal hängt ja innerhalb des adamitisch naturhaften Lebensgebietes dieses habituell natursündliche Wesen so eng mit jener reinen physischen und psychischen Schwachheit und Leidentlichkeit zusammen, daß seine Aeußerungen als Reizung und Trieb, Art und Unart, thatsächlich mit jener gegeben sind und somit auch in ähnlicher Weise unter den gegebenen Verhältnissen als göttliches Verhängniß erkannt werden müssen. Das tiefere christliche Erfahrungsbewußtsein führt hier zu ganz ähnlichen Resultaten, wie die tiefere physiologische und psychologische Forschung, und das ist eben der Triumph des Evangeliums als der vollendeten Geistes-wahrheit, daß es sich gegen diese unleugbaren Resultate der empirischen Beobachtung nicht zu verschließen braucht, und doch die naturalistischen, alle Ethik und Religiosität untergrabenden Folgerungen, welche eine ungläubige Tagesweisheit daraus ziehen zu dürfen und zu müssen glaubt, mit vollem Bewußtsein und aus gutem Grunde seinerseits nicht zieht. Nicht am wenigsten hierin erweiset sich das Christenthum, wenn es sich nur selbst versteht, als die Religion für alle Zeiten und Zustände, als die absolute Religion, die Religion des Geistes oder des Herzens, d. h. der principiellen ethischen Persönlichkeit. Denn in dieser Eigenschaft weiß es auch dies mit Sicherheit, daß alle solche äußerliche Kundgebungen der Sünde, sie mögen so sittlich verwerflich sein als sie wollen — und sie sind es nach dem Zeugniß Gottes in Schrift und Gewissen, wie nach der auf diesem Boden fest gegründeten evangelischen Kirchenlehre objektiv betrachtet alle gleichermaßen — zu gleicher Zeit doch immer nur die Aeußerungen eines Inneren, Tieferen und Verwerflichsten sind, des objektiven Grundprincips der Sünde als des Selbstseinwollens, welches, subjektiv-principiell ja freilich von der wiedergeborenen Persönlichkeit gründlich verworfen, dennoch hinter jener gegebenen Natursündigkeit in all' ihrer relativen Leidentlichkeit als die eigentlich feindselige Macht dem neuen Menschen anlagert, und die verborgene und letzte

[1]) Vgl. Harleß, Ethik § 28.

objektive Ursache ist, aus welcher die einzelnen, ob auch subjektiv und empirisch noch so unwillkürlichen sündigen Regungen hervorgehen. Daß der Wiedergeborene mit diesem Grundbösen, wie er es in der Bekehrung einmal grundlegend, principiell, gethan hat, nun auch thatsächlich und ausführend immer vollständiger, intensiv und extensiv, breche, das ist das innerste Wesen seiner neuen Lebensaufgabe. Damit diese aber erreicht werden könne, muß ihm im zeitlichen Verlaufe des neuen Lebens dies anfangs noch nicht in dem ganzen Umfang seiner Tiefe und Weite erkannte Princip eben an seinen mannigfaltigen Aeußerungen erst vollständig zur Erkenntniß und zum Bewußtsein kommen, und darum weiß der Christ diese nicht nur als etwas unter den gegebenen (erbsündlichen) Umständen Unvermeidliches und in diesem Sinne von Gott „Verhängtes", sondern ebenso auch als etwas, in Folge dieser Umstände, auch direkt im ethisch pädagogischen Interesse von ihm Geordnetes. Diese doppelte Geisteserkenntniß in Betreff dieses für ein treues Herz schwersten Verhältnisses im Gnadenstande gibt dann dem erfahrenen Christen Licht und Trost genug, um sich nie in ungläubiges Verzagen oder trotziges Murren zu verlieren, während er vor Gleichgültigkeit und Leichtsinn dadurch genugsam bewahrt wird, daß er wohl weiß, wie er so zur Sünde stehen kann allein kraft der Versöhnungsgnade Christi (1 Joh. 2, 1. 2.) und vermittelst einer wachsamen Selbstbewahrung im Glauben (1 Joh. 5, 18.), welche vor jeder Wiederverflechtung des Herzens, des persönlichen Wollens, mit dem feindlichen Princip sich auf das Sorgfältigste hütet (2 Cor. 7, 1.).

So bleibt denn in der That bis in das äußerste Ende der irdischen Entwickelung des neuen Lebens, ob auch in ganz veränderter Form und Bedeutung, doch jenes Grundgesetz der göttlichen Seelenerziehung in Geltung, welches schon in dem außergesetzlichen sowohl (Röm. 1, 21 ꝛc.), als dem gesetzlichen Stadium derselben (c. 7, 14 ꝛc.) in Kraft trat: daß die Gnade ihre Triumphe feiert, wo und weil die Sünde mächtig geworden ist (c. 5, 20.), und daß deshalb Gott in verschiedener Maße und Weise Alle unter die Sünde beschlossen hat, auf daß er sich ihrer Aller, immer vollendeter, erbarme (c. 11, 32; cf. Gal. 3, 22.).

Der zwiefache Grund der allgemeinen Geltung dieses wunderbaren Gesetzes göttlicher Pädagogik liegt theils eben, wie vorher schon angedeutet, darin, daß das erbsündliche Grundverderben auf jedem Stadium der irdischen Entwickelung immer noch irgendwie für den Menschen in Wirksamkeit ist und darin für das absolute Princip der Sünde der gefährliche Anknüpfungspunkt gegeben bleibt, anderntheils darin, daß der Gegensatz dieser Stadien, des natürlichen, des gesetzlichen und des Gnadenstandes, zumal der des letzteren und der vorhergehenden, zwar im Wesen ein principieller und realer ist, in der Erscheinung aber nie als ein absoluter und totaler auftritt, sondern der organisch genetischen Grundbestimmtheit aller irdisch menschlichen Entwickelung zufolge, sich in einer geschichtlich mannigfaltigen Verschlingung und nur allmählig sich lösenden der constitutiven Momente vollzieht.

Hier stoßen wir denn wieder auf die zwei Wege, deren Einheit und Unterschied wie im Gebiet der neuen Geburt und ihrer Vorbereitungen, so auch in dem des neuen Lebens sich vielfach geltend machen. Wir gehen darauf im folgenden Paragraphen näher ein. Vor der Hand genüge es, daß wir erkannt haben, wie das Subjekt des neuen Lebens im eigentlichen Sinne eben auch nur das neue Geschöpf, d. h. der Gläubige als solcher ist, sofern er in der Aehnlichkeit des Sohnes Gottes und Gottmenschen zur Gotteskindschaft und Gottesbildlichkeit, wie sie dem Menschen ursprünglich gegeben und aufgegeben war, dem innersten Kerne seiner wiedergeborenen Persönlichkeit nach nun wieder hergestellt ist. Diese in Christo dem Gläubigen schon jetzt zu Theil gewordene Herrlichkeit in principiell ethischer Beziehung ist eine noch der Entwickelung bedürftige und vielfach durch die Sünde getrübte und so auch in dieser Beziehung nur noch eine inwendige, verborgene, bei allem Fortschritt doch immer glaubensmäßige, aber sie bewährt sich bei alledem als eine reale und wesentliche durch die Herrschaft des neuen Geistes, des Geistes Gottes und der Wahrheit, und diese erweiset sich auch da, wo jene Trübungen und Hemmungen am fühlbarsten werden, doch immer in dem steten vollen und gebeugten Bekenntniß dieses Nochnichtseins und in der innersten Herzenssehnsucht, Christo ähnlicher zu werden, kurz in der neuen Grundrichtung des Herzens, als freier Willigkeit zu allem Gotteswerke. Dies war das subjektive Grundprincip der neuen Geburt und dies ist nun, in Folge und Kraft derselben vermittelst der Gnadengemeinschaft mit Gott in Christo zur wesentlich wirksamen Kräftigkeit, aus der Potenzialität zur Aktualität gebracht, ebenso das subjektive Grundprincip des neuen Lebens, aus welchem der Fortschritt des letzteren durch fortwährendes Gnade Nehmen um Gnade aus der Fülle Christi sich vollzieht.

§ 57.

Wachsthum und Stufen des neuen Lebens.

Das neue Leben hat seine unterscheidbaren Stadien, im organischen Wachsthum vom Kinde zum Manne oder vom Jüngling zum Vater in Christo. Doch bleiben diese Unterschiede im wirklichen Leben immer fließende und sind besonders da nach Beschaffenheit und Inhalt im Einzelnen schwer bestimmbar, wo das ganze Leben von Anfang an auf Grunde der Kindertaufe und rechter evangelischer Jugenderziehung in Christo seinen Verlauf hat.

Ist das neue Leben, obwohl seinem Wesen nach als Gemeinschaftsleben mit Gott in Christo ewiges, doch für jetzt und der Erscheinung nach zugleich Zeit-Leben, so ist es mit Nothwendigkeit Entwickelung, Wachsthum, und hat diesem seinem organisch genetischen Karakter gemäß auch seine verschiedenen Stufen und Stadien. Wir haben uns dies im Zusammenhang mit der schriftmäßigen Analogie der leiblichen und der geistlichen Geburt auch in Beziehung auf das aus der letzteren hervorgehende neue Leben im Allgemeinen bereits grundlegend ausgesprochen. Die Schrift bezeugt es aber auch im Einzelnen und direkt vielfach und bestimmt, sowohl was das Wachsthum überhaupt betrifft (cf. Eph. 3, 16; 4, 15. 16; Col. 1, 11; 2, 19; 1 Petri 2, 2; 2 Petri 3, 18.), als auch insonderheit diese unterscheidbaren Stufen des Alters oder der Reife des geistlichen Lebens. Diese besonders haben wir nun näher zu erörtern. Fortwährend unterscheidet Paulus die νήπιοι und τέλειοι (Col. 1, 28; Phil. 3, 15; 1 Cor. 2, 6; 14, 20; Eph. 4, 14; cf. Hebr. 5, 13. 14. [Jac. 3, 2.]), die ἀδύνατοι und δυνατοί (Röm. 14, 1—15, 1; 1 Cor. 8, 7—13.), so daß der erstere Gegensatz mehr den geordneten Unterschied aufeinanderfolgender Entwickelungsstufen ausdrückt, der zweite mehr das Nebeneinander verschiedener Art und Begabung, bei beiden aber in den meisten Stellen zugleich, und vielfach sehr bestimmt und überwiegend, auch auf die Störungen und Hemmnisse Bezug genommen wird, welchen die gesunde Entwickelung und Ausgestaltung des neuen Lebens bei vielen Gläubigen in Folge der Sünde noch unterliegt (cf. 1 Cor. 3, 1 ꝛc.; 8, 1 ꝛc.). Es ist karakteristisch für den Standpunkt des Johannes mit seiner tiefen und scharfen ideellen Sonderung der ethischen Gegensätze, daß er diese relativen Mangelhaftigkeiten des neuen Lebens in Folge der Sünde weniger erkennt und in ihrer Unvermeidlichkeit stehen läßt, doch fehlt auch ihm diese Seite nicht ganz (1 Joh. 1, 7; 2, 1.). Und das Andere, den reinen Stufenunterschied, hat er desto bestimmter, auch im concreten Lehrausdruck, wenn er innerhalb des Begriffs der τεκνία s. παιδία (c. 2, 28. 18; 3, 1.), der Gotteskinder im Allgemeinen, Jünglinge und Väter in Christo unterscheidet (c. 2, 12—14.), eine Unterscheidung, welche ohne Zweifel zunächst in Correspondenz mit den natürlichen Altersstufen gedacht ist, aber der Natur der geistlichen Entwickelung in ihrer wesentlichen Freiheit zufolge, zumal gerade bei diesem Apostel mit seiner Innerlichkeit, keinesfalls auf dies Aeußere zu beschränken ist. Beachten wir dabei, daß beide Apostel hier doch der Hauptsache nach Solche vor sich haben, welche als Erwachsene zum Glauben gekommen sind, oder doch als solche den Geist des Pfingstfestes oder die Taufe empfangen haben, so stellen sich uns schon für dieses Gebiet mannigfaltige Stadien der inneren Lebensentfaltung vor Augen.

Gehen wir von den νηπίοις des Paulus aus, so werden wir unter Voraussetzung des eben Bemerkten das, was sie haben, getrost in Dem finden dürfen, was Johannes den Kindern, d. h. den Christen insgesammt als Gotteskindern im Glauben zuschreibt: die „Kenntniß des Va-

ters", d. h. Gottes als der Liebe (cf. Röm. 8, 15. 16; Gal. 4, 4. und 1 Joh. 4, 8. 16.), vermittelst der Predigt von Christo und der persönlichen Aneignung dieser Wahrheit zur Seligkeit in der „Vergebung der Sünde durch den Namen Christi" (cf. Röm. 3, 28; Eph. 1, 7.), also den seligmachenden Glauben an die Versöhnung mit Gott in Christo, wie ihn auch Paulus bei jedem Christen als solchen allenthalben voraussetzt. In diesem Glauben hat nun ein Jeder principiell auch die geöffnete Quelle zu der lebendigen und siegreichen Kraft, welche Johannes seinen Jünglingen zuschreibt, und sofern er seiner Eigenthümlichkeit sowohl, als der Tendenz dieses Briefes gemäß eine niedere Stufe als diese nicht nennt, müßten wir auch dieses kräftige Heiligungsleben Allen zuschreiben. Aber Paulus unterscheidet nach seinem mehr auf das Werden gerichteten praktischen Blick hier genauer, und was er von seinen νηπίοις aussagt, ist gerade ein Mangel in Bezug auf diese ethische Bewährung ihres Gnadenstandes durch die Heiligung, in welcher zu wachsen er solche Anfänger im Christenthum eben darum so nachdrücklich und wiederholt auffordert. So bekommen wir, wenn wir den Johannes durch Paulus bereichern, hier doch einen im Erfahrungsleben der Christenheit aller Zeiten vielfach bestätigten Unterschied zwischen der noch schwachen Kindheit, dem geistlichen Säuglingsalter (cf. 1 Petri 2, 1—3.) und dem erstarkten Jünglingsalter. Wir werden nicht irren, wenn wir in dieser Beziehung sagen: Kinder in Christo, Anfänger im Glauben haben den Frieden und die Freude im Glauben an die Gnade Gottes in Christo, und die kindliche Gemeinschaft mit ihm, dagegen fehlt es ihnen meist noch mehr oder weniger an der siegreichen Kraft und an der tieferen Erkenntniß des Geistes. Die τέλειοι des Paulus haben auch dies Beides, aber hier ist es wieder Johannes, welcher uns zur weiteren Unterscheidung verhilft zwischen Jünglingen und Vätern unter den Erwachsenen im weiteren Sinne und die Erfahrung bestätigt dies nicht minder. Die Jünglinge sind als solche immerhin Erwachsene, und dem Manne verwandter als dem Kinde, aber das Mannesalter ist doch bei ihnen erst im Werden. Sie haben mit dem Frieden und der Freude auch die wirksame und siegreiche Heiligungs-Kraft der Liebe im muntern Streitergehorsam gegen Gottes Wort und Willen (cf. Eph. 3, 16; 6, 12 ff.), dagegen fehlt ihnen noch mehr oder weniger die Ganzheit und Tiefe gereifter Erkenntniß (Phil. 1, 9; Col. 1, 9.). Bei ihnen ist das Nichtsichselbstleben, sondern Christo, welches Paulus an sich von allen Christen aussagen muß (2 Cor. 5, 15; Röm. 14, 7 ꝛc.), aber doch vorzugsweise von den Erwachsenen fordert (Phil. 3, 15.), zur entschiedenen Wahrheit und Kraft geworden, und erweiset sich in der immer wiederholten und wachsenden thatsächlichen Selbsthingebung an Gott und Ergreifung Christi, durch welche die immer innigere und lebendigere Gemeinschaft mit ihm bedingt ist (Eph. 3, 17. 18; Gal. 2, 20.). Allerdings ist nun diese relative praktische Vollendung nicht ohne eine entsprechende Erkenntnißreife möglich und diese besteht eben darin, daß dem Gläubigen das „Ich Nichts und Er Alles", welches im Princip schon das Anfangsbekenntniß der

Wiedergeburt im Glauben war, nun in entfalteter Klarheit und voller Tiefe und Kraft zur innersten Grundüberzeugung und zum durchgehenden praktischen Grundsatz wird. In dieser Beziehung ist dann nichts wesentlich Neues mehr zu erkennen übrig, und auch der Vater in Christo kann nur noch vollständiger und ausschließlicher, extensiv und intensiv, auf diesem Grunde stehen, leben und sterben. Aber es handelt sich eben doch auch hier um eine Entwickelung, ein Wachsthum zu der vollen Erkenntniß dieser Wahrheit, des „Alles und in Allem Christus", welche andererseits wiederum erst aus jener treuen und siegreichen Kraftübung im Heiligungsleben erwächst, und der τέλειος als Jüngling, indem er diese Uebung treulich vollzieht, trachtet erst nach solcher Lebens- und Wesens-Erkenntniß Christi in ganzer Fülle und Tiefe, während der τέλειος als Vater auch sie schon hat. Das Leben ist das Licht, und so gewiß dies lebendige Licht wiederum zur weiteren Entfaltung des Lebens führt, ebenso gewiß ist ein solches in der Heiligung des Jünglings- und Mannesstreites erstarktes Leben die organische Voraussetzung des vollendeten Lichtes, der schließlich wirklich ausgereiften Erkenntniß.

Dies war es, was die mittelalterliche Mystik, wenn auch nicht immer rein, doch tief und lebendig erkannt und zum Princip ihres Strebens gemacht hat. Dagegen liegt hier ein Hauptmangel des auf dem Boden der Reformation nicht getreu und gründlich genug entwickelten Lebens und Denkens der evangelischen, besonders der lutherischen Kirche und ihres Orthodoxismus. Hätten ihre Streittheologen diese tiefe ethische Bedingtheit der wahren christlichen Erkenntniß besser beherzigt, so hätte ihr Lehr- und Bekenntniß-Wesen nicht die Gestalt annehmen können, welche der Kirche so viel Nachtheil gebracht hat (cf. 1 Cor. 8, 1 ꝛc.). In diesem Punkte war die Opposition des Pietismus mehr im Rechte, als in dem der Neugeburt und arbeitete auf dem guten Grunde fort, welchen die evangelische Mystik Joh. Arnds und Anderer schon gelegt hatte. Dies ist auch der Punkt, in welchem die Böhmischen Brüder mit ihren perfectis, s. perfectionem petentibus wenigstens dem innersten Princip nach am meisten für sich anführen konnten, und hier hat ebenso Zinzendorf zu seiner Zeit auf noch klarerem evangelisch reformatorischem Grunde durch Wort und That nachdrücklich und segensreich gewirkt. Die Brüdergemeine im Allgemeinen hat in späterer Zeit vielfach in diesem doch ebenso pauliniſchen als johanneiſchen, jugendlich friſchen Streiterringen um Kraft und Sieg nachgelaſſen, und dadurch ihrem Leben und Wirken geſchadet. Zinzendorfs karakteriſtiſcher Begriff in dieſer Hinſicht iſt der des „Ganzwerdens", im Sinne des pauliniſchen τέλειος, wie ihn auch Wesley ſo ernſtlich hervorhob. Aber wenn Zinzendorf ſich mit dem Letzteren gleichwohl gerade an dieſem Punkte gar nicht verſtand, ſondern ihm gegenüber ſogar mit übertreibender Paradoxie auf die von Wesley hart getadelte Stellung zurückging, welche Luther in ſeiner Erklärung des Galaterbriefes eingenommen hatte, ſo lag der gute Grund davon eben darin, daß Zinzendorf tiefer als der Pietismus und Methodismus erkannt hatte, wie dieſe τελειότης als Heiligungsgrad, wenn ſie wirklich die wahre und

lautere sein soll, nichts anderes zur fortwährenden und wirksamen Ursache, zum treibenden Grunde haben dürfe, als die immer tiefere, ebenfalls „ganze" Erkenntniß und Ergreifung der Grundthatsache des Heils, der Versöhnung durch die freie Gnade Gottes in Christo [1]). Daß mit männlicher Klarheit und Kraft die ganze Größe dieser Kreuzesgnade für den Sünder erkannt und ergriffen und nur in Folge davon auf gleiche Weise die ganze Selbsthingabe zum Kreuzespfade der Heiligung vollzogen werde, das ist das lautere biblische und paulinische Zeugniß von der τελειότης, und das wesentliche Merkmal auch des johanneischen νεανίσκος. Von da aus ergibt sich dann im organischen Fortschritte des Lebens der gesunde Uebergang auch zur letzten und höchsten Entwickelungsstufe des Vaterthums in Christo.

Wenn Johannes von diesem zweimal mit denselben Worten aussagt, daß es Den erkannt habe, der von Anfang ist, so deutet er damit klar an, daß diese Erkenntniß eine wesentlich abschließende, das Erkennen selbst sowohl, als das Leben überhaupt krönende und nach dem Maße des diesseitigen Zustandes eine wesentlich vollendende ist. Eben dahin führt auch Paulus, obgleich er eine solche Entwickelungsstufe des ausgereiften Alters nicht namentlich unterscheidet. Auf Grunde des Wohnens Christi durch den heiligen Geist im neugeborenen Herzen, wie es schon der Anfänger im Glauben hat, und der zunehmenden Verinnigung und Vertiefung dieser heiligen Lebensgemeinschaft der Glieder mit ihrem Haupte, wie sie dem treuen und ganzen Streitersinne des Fortgeschrittenen, des Jünglings und Mannes, zum Gnadenlohn wird (Eph. 3, 16. 17; cf. Joh. 15, 1 ꝛc.; c. 14, 21. 23.), „offenbart" sich der Gottmensch, in welchem die Fülle der göttlichen Herrlichkeit wohnt und alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen liegen, dem erfahrenen Geistesblick der Liebe im Glauben immer voller und tiefer (Eph. 3, 18. 19; 4, 13; Col. 1, 19; 2, 9. 3.), und der Vater in Christo sieht nun Alles in Christo, und Christum in Allem (Col. 3, 11.). Er, der ewige Gott und Mensch zugleich, ist ihm das A und das O, als der Anfangs-, Mittel- und Zielpunkt alles ursprünglich gottgeschaffenen, nun in ihm neugeborenen und zur gottmenschlichen Verklärung nach seinem Bilde berufenen Lebens im Einzelnen und im Ganzen, mikrokosmisch und

[1]) Dagegen hätte Zinzendorf besser gethan, wenn er nicht mitunter beides zusammengenommen als eine »wahre Wiedergeburt« bezeichnet hätte, die etwas sehr Seltenes sei, meist erst auf dem Todtenbette zu Stande komme, zu der es aber bei Jedem doch irgend einmal kommen müsse. Es ist ja, abgesehen davon, daß eben beide Momente, das receptive und das reproduktive, wirklich von ein und demselben Grundprincip der Gnade und des Liebesglaubens getragen sind, vollkommen wahr, daß sie auch im Leben, zumal inmitten christlicher Gemeine, meist erst spät zusammen recht zur Ausgeburt kommen, aber auf der anderen Seite bleibt eine solche Bezeichnung immer mißverständlich und unberechtigt. Nicht nur im begrifflichen, sondern, sofern dann von der Wiedergeburt nach Joh. 3. doch der Gnadenstand abhängig wird, auch im praktischen Interesse muß durchaus die Zeugung und Geburt ins neue Leben von einem jeden Grade seiner Entwickelung, der relativen Vollendung oder Ganzheit desselben, klar unterschieden bleiben.

makrokosmisch (Col. 1, 15 ff.). Diese Vollerkenntniß Christi als wesentlicher Gesammtbesitz der Gemeine ist das Ziel ihrer gottmenschlichen Entwickelung, denn wie solche Erkenntniß auf treuer selbstverleugnender Liebesheiligung ruht, so hat sie deren immer vollendetere Reife zur Lebensähnlichkeit mit dem gottmenschlichen Haupte wiederum in ihrem Gefolge. Sie ist ihrem innersten Wesen nach nicht bloße Einsicht, sondern lebendige Erkenntniß des Herzens, des ganzen Menschen, Erleuchtung und Durchleuchtung mit dem göttlichen Licht (1 Cor. 8, 2; Gal. 4, 9.), welche immer verklärt indem sie kräftigt, und kräftigt indem sie verklärt, eine Lebens- und Wesenserkenntniß, welche die Lebensgemeinschaft und Wesensverwandtschaft, ohne welche sie nicht sein kann, zugleich selbst wiederum vollendet. So ist in diesem γινώσκειν des Johannes wesentlich schon eingeschlossen das „Erfülltwerden – mit der Lebensherrlichkeit und Heiligkeit des Hauptes — bis zur ganzen Fülle Gottes“ (Eph. 3, 19 fin.), d. h. bis zu deren Inwohnung und Ausgestaltung in den Gliedern, den Einzelnen und zumal der Gesammtheit, soweit eben das Maß des menschlichen Wesens überhaupt und vor der Hand des irdischmenschlichen Zustandes dies erlaubt.

Eben diese Schranke des diesseitigen Zustandes darf nun aber auch nicht in schwärmerischer Ueberhebung vergessen werden. Auch für den Vater in Christo im höchsten Sinne bleibt hienieden diese Vollendung des Erkennens wie des Lebens allezeit nur eine relative, und die Vollkommenheit das Ziel, welches droben erreicht werden soll (1 Cor. 13, 8 ff.; Phil. 3, 12 ff.). Auch der τέλειος als Vater muß mit dem Apostel allezeit sich bekennen als noch nicht τετελειωμένος (l. c. Phil. 3.), und gerade das ist die Krone, das Gottessiegel dieser bei aller göttlich reichen Mannigfaltigkeit nicht minder auch göttlich einheitlichen, somit wahrhaftigen Entwickelung des neuen Lebens vom ersten Anfang an bis zum letzten Ende, daß sie dies ihr Grundprincip nie verläßt, sondern nur immer tiefer entfaltet und verklärt: die heilige νηπιότης des Gotteskindes, die Armuth des Geistes in sich selbst, das Nichtsein und seinwollen in sich und das Alles-Haben und Finden in Christo. Dies ist die Grundstellung des Herzens, welche nicht nur dem versöhnten Sünder als solchem allein geziemt, sondern, wie wir uns wiederholt aussprechen mußten, ihrem innersten Wesen und Gehalte nach auch schon in dem ursprünglich geschöpflichen Karakter und Verhältniß zu Gott begründet ist, wie es noch abgesehen von der Sünde für den Menschen besteht. Dies allein hat darum Gottes Wohlgefallen und Verheißung für sich, nicht nur am Ausgangspunkt, sondern ebenso auch am Ziele der gesammten gottmenschlichen Lebensentwickelung in Christo. Dies heilige Paradoxon, daß der vollendetste Mann und gereifteste Vater in Christo dies eben nur so und insofern ist, daß er zugleich am meisten und tiefsten Kind gegen Gott, und kindlich vor den Menschen, weil am meisten Nichts in sich selbst und Alles nur in Christo ist, — dies vermag kein irgendwie gesetzlich verbildetes oder verkümmertes Christenthum recht zu verstehen,

und es liegt in dem vorher ausgesprochenen Tadel des Pietismus und Methodismus schon von selbst, daß wir den gleichen hier wiederholen müssen. Dagegen tritt hier recht eigentlich der tiefste Karakterzug des zinzendorfischen Standpunktes mit seiner evangelischen Fülle und Reinheit zu Tage. Selbst seine Abirrungen in der sogenannten Sichtungszeit führt er, und gewiß nicht mit Unrecht, auf dies nur eine Zeitlang mißverstandene Princip zurück. Und in dieser Hinsicht hat auch die Brüdergemeine das Erbe ihres Stifters mit Treue und Lebenskraft bewahrt, so daß man vielleicht nicht irrt, wenn man behauptet, daß ihr am meisten hervortretendes und wirksames Charisma noch heute darin besteht, daß sie dies Sünder- und Kinderthum auch inmitten der in der Gemeinschaft mit Christo gegründetsten und gereiftesten gottmenschlichen Lebensentfaltung zur vollständigsten Geltung zu bringen weiß. Dagegen hat die Brüdergemeine die Erkenntnißreife des Vaterthums in Christo vorwiegend nur nach der praktischen Seite ausgebildet, und weniger nach der theoretischen Seite als gläubige Gnosis, welche doch mit zu dem vollen Begriffe der Erkenntniß gehört. Sie ist hier die Vertreterin einer ächt evangelischen praktischen Mystik geworden, während die im reinen Sinne theosophische Gnosis von Anderen, besonders den Schwaben mehr gepflegt wird. Beide aber haben noch abgesehen von dem letzten biblischen und apostolischen Grunde — bei Paulus und bei Johannes — ihren näheren geschichtlichen Boden gleichermaßen in Luthers ebenso durch kindliche Einfalt, als durch tiefe Intuition ausgezeichnetem Glaubensgeist. Es bleibt eine hohe Aufgabe auch für die gegründete und gereifte evangelische Theologie, von diesem Boden aus nach beiden Seiten hin dem Ziele des Vaterthums in Christo nachzujagen und so der vollen „Salbung“ theilhaft zu werden, mit welcher „der Geistliche Alles richtet“, und darum befähigt und berufen ist, in der rechten Weise die Gemeine zu lehren und zu bauen. Die ältere Orthodoxie hat hier in theoretischer Hinsicht noch ebenso wenig das Rechte getroffen, wie der Pietismus in praktischer und aus demselben Grunde, weil sie auch ihrerseits, so anomistisch sie im Leben oft war, doch des gesetzlichen Princips für ihr Gebiet sich noch so wenig entschlagen konnte. Brachte der Pietismus es nur zu einem dem galatischen ähnlichen Christenthum, voll selbstgefälligen Eigenwirkens, so glich das ihrige oft nur zu sehr dem corinthischen mit seinem blähenden Wissen und Streit um Autoritäten und Lehrweisen.

§ 58.

Die allgemeine ethische Aufgabe und fortwährende ethische Bedingtheit des neuen Lebens.

Der ethische Grundkarakter des neuen Lebens ist der kindliche Gehorsam des Geistes in männlicher Ueberwindung des Fleisches nach seiner Schwachheit und seiner Sündigkeit, in der nüchternen Wachsamkeit und zarten Gewissenhaftigkeit wahrer Streitertreue und heiliger Einfalt. Die ganze Entschiedenheit und Ausdauer in dieser Uebung ist darum von der höchsten Bedeutung, weil im entgegengesetzten Falle, durch innere Untreue, nicht nur eine Verkümmerung des neuen Lebens veranlaßt wird, sondern auch der vollständige Verlust des Gnadenstandes herbeigeführt werden kann, der Fall in die absolute Sünde, welcher auch die absolute Verdammniß mit Nothwendigkeit in seinem Gefolge hat.

—

Nach der im alttestamentlichen Gesetze gestellten Forderung des Gehorsams gegen die göttliche Willensoffenbarung und unter Voraussetzung der evangelischen Erlösungsgnade und neuen Lebenskraft, durch welche jene Forderung erst zu einer wirklich erfüllbaren wird, müssen wir die allgemeine ethische Aufgabe des neuen Lebens in Christo einfach dahin bestimmen, daß nun die Forderung erfüllt, das Gebot gehalten werde in einem, wenn nicht vollkommenen — dies ist, wie wir gesehen haben, vor der Hand noch nicht möglich — so doch *wesentlichen* Gehorsam. Dies ist die klare Lehre des neuen Testaments. Nicht nur bezeichnet der Herr selbst seine Jünger stets als solche wahre Erfüller des Willens Gottes und seiner eigenen darauf gegründeten Gebote, und macht davon die Wahrheit ihrer Jüngerschaft für die Erkenntniß Anderer geradezu abhängig (Matth. 5, 16. 48; 6, 1 ff.; Luc. 6, 47; Joh. 8, 31; 14, 15. 21; 15, 10. 14; Luc. 6, 44.), sondern dasselbe thun auch die Apostel, bei welchen die volle evangelische Wahrheit noch mehr zur Entfaltung kommen konnte und durfte als in den Worten Christi selbst, die erst den Uebergang vom Alten zum Neuen vermitteln. So nicht nur Jacobus (Jac. 1, 25.), von dem vielfach noch dasselbe gilt, sondern auch Petrus (1 Petri 1, 14 ꝛc.) und Johannes (1 Joh. 2, 3. 4; 3, 24.), ja gerade auch Paulus, der stärkste Zeuge von der freien Gnade in Christo, nicht am wenigsten (Röm. 6, 14; 8, 2—4; 2 Cor. 2, 9; 1 Tim. 6, 14.). Eben *weil* die Christen nicht unter dem Gesetze stehen, sondern unter der Gnade, *können*, um so gewisser aber *sollen* und *müssen* sie auch solchen Gehorsam beweisen. Es ist dies nur die unmittelbare Folgerung aus dem Grundbegriffe des ganzen neuen Testamentes, dem der *Kindschaft* Gottes.

Aus diesem Begriffe folgt aber ebenso nun auch dies, daß der Gehorsam der Christen nicht mehr ein knechtlich unfreier ist, wie unter dem Gesetze, sondern ein kindlich, oder freundesmäßig freier (Gal. 4, 1—4; Joh. 15, 14 ff.), und wo der Apostel Paulus den Ausdrücken nach jenes auszusagen scheint, bezeichnet er dies nur als Condescendenz zum Anfängerverständniß seiner Leser (Röm. 6, 16. 19.). Das Gesetz der Kinder Gottes ist ein Gesetz der Freiheit (Gal. 4, 31; 5, 13; Joh. 8, 31—36; 1 Petri 2, 16; Jac. 1, 25; 2, 12.), welches seinem innersten Wesen nach, wie selbst das alttestamentliche in seinem Schattenriß auch schon, nichts fordert als Liebe (Matth. 22, 37; Joh. 13, 34; Röm. 13, 9. 10; Gal. 5, 14; 1 Petri 1, 22; Jac. 2, 13.), eben darum aber auch in keiner anderen Weise wirklich erfüllt werden kann, als durch freie Liebe. Im Evangelium erst ist es durch die That klar und gewiß geworden, daß, wie Gottes Wesen nach der ethischen Seite in dem Begriffe der heiligen Liebe aufgeht und darum auch des Gottessohnes vollendete Heiligkeit in nichts Anderem bestand, als in dem unbedingten und doch freien Gehorsam der Liebe, so noch vielmehr des Geschöpfes als Gotteskindes ganze und einige Aufgabe diese ist, die heilige ethische Nothwendigkeit des göttlichen Willens und Gebotes in freiem Liebesgehorsam freudig zu ergreifen und durch denselben des ewigen Lebens der Gottesgemeinschaft immer vollkommener theilhaft zu werden (Joh. 12, 50; 1 Joh. 2, 17.). Dies ist die Wahrheit der ethischen Stellung und Bestimmung des Gotteskindes und diese Bestimmung, die objektive Wahrheit, mit subjektiver Wahrheit, d. h. mit Aufrichtigkeit, zu erkennen und zu ergreifen, in diesem Vollsinne nach johanneischem Ausdruck (Joh. 3, 21; 1 Joh. 1, 6; 2 Joh. 4; 3 Joh. 4; cf. 1 Cor. 5, 8.) die „Wahrheit zu thun", das ist die Art und das Kennzeichen des ächten Gotteskindes.

Nun hat dasselbe aber, wie wir gesehen haben, den auswendigen Menschen der Schwachheit und den alten Menschen der Sünde noch immer an sich und nicht nach dieser Seite des Fleisches, sondern nur nach der des Geistes oder des inwendigen und neuen Menschen ist ihm dieser heilige Wahrheitswandel des Liebesgehorsams im Glauben wirklich Sache der Freiheit. Derselbe bekommt daher in der Wirklichkeit allerdings durchgehend jenen Karakter des allerintensivsten Kampfes, nicht nur gegen Satan und Welt, sondern auch gegen die eigene Schwachheit und Sünde, welchen wir oben geschildert haben. Es ist jederzeit mit sinnlichem Schmerzgefühl verbunden, wenn die heilige Liebe gegenüber der feindseligen Welt mit ihrem Haß und ihrer Verfolgung (Matth. 10, 22; Röm. 8, 35. 36.), wie im Blick auf das Bedürfniß der Mitmenschen, der Fremden und der Brüder (Matth. 5, 44 ff.), ihrem Wesen nach immer Selbstentäußerung, Lebenshingabe bis in den Tod fordert (1 Cor. 13, 5; 1 Joh. 3, 16. 17.), je nachdem Gottes Fügung im einzelnen Falle dieselbe in höherem oder minderem Grade, in äußerer oder innerer Gestalt gebietet. Und auch abgesehen von der direkten Beziehung auf andere Menschen ist die heilige Bethätigung des Liebesgehorsams gegen Gott nach jeder Seite hin ein dem

alten und eigenen Leben Sterben, ein fortwährendes Tödten desselben (Röm. 8, 13.). In diesem Sinne ist denn die ethische Aufgabe des neuen Lebens — negativ bestimmt — jenes fortgehende Verlieren, Hassen, des eigenen sinnlich vergänglichen und sinnlich selbstischen Lebens, um das wahre, ewige zu gewinnen, von welchem der Herr so oft und so nachdrücklich redet (Matth. 10, 38. 39; Luc. 14, 26; Joh. 12, 25; vgl. besonders Luc. c. 9, 23. — καθ' ἡμέραν.). Allerdings ist diese Tödtung oder Kreuzigung des alten Menschen mit Christo bei der Ergreifung desselben im Glauben ein für allemal principiell vollzogen (Röm. 6, 1 ꝛc.; Gal. 2, 19; 5, 24; 6, 14.), aber soll sie in lebendiger Kraft und Geltung bleiben, so muß sie durch stete Wiederholung bewahrt und bewährt werden in einem Wandel, dessen Grundkarakter der diametrale Gegensatz des natürlichen ist: ein nicht sich selbst Leben, sondern Gotte in Christo (2 Cor. 5, 15; Röm. 14, 7. 8.), und hierin Christo selbst ähnlich zu werden, ist des Gläubigen höchstes Streben, die Bedingung seines Erbtheils an der ewigen Seligkeit und Herrlichkeit (Phil. 3, 10 ff.; 2 Tim. 2, 11 ff.; Röm. 8, 17. V. 13.). Ein Jeder hat da, abgesehen von den besonderen Aufgaben, welche die göttliche Führung ihm zu den verschiedenen Zeiten je nach den Umständen stellt, theils überhaupt während seines ganzen irdischen Lebens, theils doch in den verschiedenen Perioden desselben auf eigenthümliche Weise den Hauptkampf zu führen gegen seine individuelle „Schooßsünde" oder mehrere solche, welche ihm nach seiner besonderen Individualität am meisten anhangen. So kann es geschehen, daß, während ein Christ nach der einen Seite hin schon verhältnißmäßig Sieger geworden ist im Kampfe wider die Sünde überhaupt, er nach einer anderen Seite hin noch recht eigentlich „bis auf das Blut" (Hebr. 12, 4.) zu ringen hat und auch öftere Niederlagen erleidet, nur „im Erliegen siegt". Ziehen sich auch solche Erfahrungen im Fortschritt der Lebensentwickelung immer mehr auf das innere Gebiet zurück, so daß andere Menschen davon oft wenig oder nichts wahrnehmen, so sind sie dem Streiter selbst doch um nichts weniger empfindlich, und von diesem Punkte aus erklärt es sich am meisten, wie gerade die gegründetsten und gereiftesten Christen, welche Anderen als Heilige gelten, ihrerseits vielmehr nur von ihrem Elend zu reden wissen und in tiefster Demuth sich nur immer aufs Neue die göttliche Gnade in Christo zueignen müssen und wollen. Sie haben theils durch die immer zunehmende Erleuchtung und Zucht des Geistes erst das recht geöffnete Auge bekommen auch für den feinsten Hauch des sündigen Eigenlebens, von welchem der reine Spiegel des gotteskindlichen Herzens getrübt und im seligen Anschauen Gottes gehindert wird, theils haben sie durch die lange Uebung des Kampfes erst recht verstehen gelernt, was es heißt, sich in keinem, auch nicht dem kleinsten, Punkte zu schonen, sondern „Auge und Hand", die liebste Neigung, das liebste Verhältniß, so scheinbar unentbehrlich, so unschuldig an und für sich es auch sein mag, hinzugeben, wenn der Herr es fordert, weil es die Gemeinschaft mit ihm stört (Matth. 5, 29 ff.; 18, 8 ff.). Was das Kind in Christo der

Willigkeit nach längst eingegangen ist, worin der Jüngling schon den wesentlichen Sieg erkämpft hat, daran hat doch der Mann und Vater im Herrn noch immer, bis zum letzten Ausgang dieses Lebens im Todeskampfe, viel und oft schmerzlich zu lernen. Denn wenn dieser heilige Streit auch dem neuen Menschen des Geistes grundwesentlich Freiheit und Seligkeit ist, und stufenweise immer mehr wird, je länger und siegreicher er geführt wird, so ist und bleibt er auf der anderen Seite doch unveränderlich Schmerz und Tod für das Fleisch. So ist der Christ, selbst wenn er äußerlich in verhältnißmäßig ungestörter Ruhe sein Leben verbringen und endigen darf, wie etwa Johannes im Unterschiede von Paulus, doch immer wesentlich Kreuzträger und Streiter (Röm. 8, 13. 17.) und es ist falsch, zu behaupten, es gehöre ein bestimmtes Maß äußerer Trübsale dazu, um einen Gläubigen für den Eingang in das ewige Reich zuzubereiten. Ist doch schon die subjektive Empfindung des gleichen äußeren Leidens für die Einzelnen eine sehr verschiedene und auf sie kommt in Betreff der Wirkung an dem Herzen zuletzt Alles an. Ja selbst Art und Grad des inneren Kampfes mit der Sünde kann und darf nicht mechanisch und allgemein bestimmt werden, vielmehr findet auch hier eine große individuelle Mannigfaltigkeit der Erfahrung und Führung statt. Wie in Betreff der Wege zur Neugeburt, so auch in Ansehung der Wege im neuen Leben, muß die göttliche Erzieherweisheit allein ihr königliches Bestimmungsrecht behalten, und menschliche Kurzsichtigkeit oder Eigenwilligkeit darf die Seelen durch keinen Methodismus irgend welcher Art knechten. Dagegen muß hier wie dort das entscheidende objektive und subjektive Grundprincip, der wesentliche Grundkarakter innerhalb aller freien Mannigfaltigkeit der Form allerdings unverletzt bleiben, wenn das neue Leben wirklich das Gottessiegel des Geistes für seine innere Wahrheit an sich tragen soll, d. h. es muß wesentlich immer in positiver Beziehung treuer Liebesgehorsam im Glauben, in negativer treuer Kampf des Geistes wider das Fleisch sein und bleiben, also der Christ selbst treuer Jünger und treuer Streiter in der Gemeinschaft, Kraft und Aehnlichkeit Christi, des Meisters und Kreuzesfürsten.

Daher sind es auch im Allgemeinen dieselben Jünger- und Streiter-Tugenden, welche die Christen alle zu üben haben, vor Allem die ganze und treue Entschiedenheit in der Selbstverleugnung und Hingebung an den Herrn, welche sich die göttliche Forderung nie verkleinert und das eigene Leben nicht lieb hat bis in den Tod (l. c. Matth. 10, 39 und Parall. cf. Apoc. 12, 11.) d. h. in keiner Weise nach dem eigenen Sinn, der eigenen Lust, dem eigenen Willen fragt, sondern nur nach Dem, was der Herr durch Wort, Umstände und Geist jedesmal von dem Gläubigen fordert.

Die inneren Grundlagen dieser Entschiedenheit der Willensrichtung sind die Nüchternheit, Gewissenhaftigkeit und Wachsamkeit des Sinnes, ohne welche jene ihr Ziel nicht erreichen kann. Die Nüchternheit des Denkens (1 Thess. 5, 6 ꝛc.) in der Beurtheilung der umgebenden Verhältnisse und vorliegenden Aufgaben, wie des eigenen Zustandes und

Wesens steht im Gegensatz gegen jene Trunkenheit und Traumhaftigkeit des natürlichen, fleischlich weltlichen Denkens mit seinen oberflächlichen oder unlauteren Selbsttäuschungen (1 Cor. 8, 2; 10, 12; Gal. 6, 3.), und ist die Geistesfrucht im Gebiete des Erkennens, durch welche das aufrichtige Herz, wie schon auf den vorbereitenden Stadien des inwendigen Lebens, so nun erst recht im Gnadenstande sich kenntlich macht. Daran schließt sich unmittelbar an die Gewissenhaftigkeit, als die aufrichtige Treue im Urtheil, durch welche jene allgemeine Ernüchterung des geistlichen Erkennens im einzelnen Falle sich zu bewähren hat (cf. *συνείδησις*: Acta 24, 16; Röm. 9, 1; 14, 1; 2 Cor. 1, 12; 1 Tim. 3, 9; 1, 5. 19; *εἰλικρινεία* 1 Cor. 5, 8; 2 Cor. 1, 12.). Sie ist die evangelische Plerosis jener entscheidenden und eigentlich einzigen Glaubenstugend vor der Neugeburt im engeren Sinne (Röm. 2, 15; Acta 10, 35.), welche aus der beginnenden inneren Zeugung zum Leben erwächst und die ethische Bedingung dafür bildet, daß es von dieser zur wirklichen Neugeburt in Christo kommt. Durch dieselbe tritt sie nun, kraft des *πνεῦμα τοῦ νοός*, selbst in neugeborener Klarheit und Kräftigkeit hervor und treibt den Gläubigen zu jenem angelegentlichen *δοκιμάζειν* (Röm. 12, 2; Phil. 1, 9 ff.; Col. 1, 9 ff.) in Betreff des zu erkennenden Gotteswillens im Einzelnen und zur sorgfaltigen Beobachtung desselben, soweit er erkannt worden ist. An dem Maße dieses Lichtes, je nachdem der Geist es dem Einzelnen in den bestimmten Beziehungen für seine Person und für die Zeit verleiht, hat ein Jeder dann sein besonderes Gewissensgesetz im Glauben, an dessen Normen er sich für die Zeit und für seine Person pünktlich zu halten hat. In diesem Verhältniß beruht der für das innere Christenleben sehr bedeutungsvolle Begriff der individuellen „Erlaubniß" in Beziehung auf bestimmte Punkte des Handelns (cf. *πίστις* Röm. 14, 2. 22.). Die gehorsame Demuth auf diesem gewissenhaften Glaubenswege ist auch hier das sicherste Pfand für einen Jeden, daß Gott ihm im Fortschritte der Lebensentwickelung die erforderliche weitere Offenbarung seines Willens geben und so seine Liebe durch immer klarere und zuversichtlichere Erkenntniß des Geistes vollenden werde. Neben dieser positiven Bethätigung der inneren Nüchternheit des Sinnes in der treuen Gewissenhaftigkeit steht sodann die negative durch treue Wachsamkeit, d. h. der unverwandte und klare Blick auf die stete Imminenz (Matth. 24, 42 ꝛc.; cap. 25.) der allgemeinen und individuellen Verantwortung vor dem Herrn als Richter, sowie auf die fortwährende Immanenz der Schwachheit und Sünde in der eigenen fleischlichen Natur sowohl (Matth. 26, 41; 1 Cor. 10, 12.), als der Sünden- und Satansmacht in dem gegenwärtigen irdischen Weltleben, wie es den Gläubigen mit seinen tausendfachen Verführungen durch Lust und Furcht allenthalben umgibt (1 Petri 5, 8. 9; Acta 2, 40.).

Beide Streitertugenden aber, die Gewissenhaftigkeit im Blick auf Willen und Wink des Herrn und das leise Regen seines Geistes im Herzen, wie die Wachsamkeit im Blick auf die von innen und außen drohenden Gefahren, verbinden sich in der Krone des gotteskindlichen Sinnes, der

Einfalt des Glaubens und der Liebe, in welcher nicht nur jene Nüchternheit als positiv und lebendig erfüllte erscheint, sondern auch alle männliche Entschiedenheit und Heldenkraft des siegreichen Streiters wieder zurückgeführt wird in die demüthig kindliche Grundbestimmtheit der gottmenschlichen Herzensstellung eben als gotteskindlicher. Diese Einfalt des Herzens ist Schmuck des Anfangs (Psalm 116, 6; Matth. 6, 22; cf. Röm. 16, 19.), aber in erfüllter Gestalt wiederum die Krone der Vollendung des neuen Lebens und Sinnes, die Gesinnung [1]), welche mit gänzlicher Hingegebenheit nur das Eine große Ziel ins Auge faßt, Gott in Christo durch den heiligen Geist, und das ewige Leben in der Gemeinschaft mit ihm, für alles Andere Sinn und Lust immer mehr verliert, Alles danach mißt und schätzt, davon nach dem Maße des zeitlichen Glaubensstandes ganz erfüllt ist und doch nur um so sehnsüchtiger verlangt nach der ganzen Erfüllung mit dem Vollkommenen im Schauen und Haben der Ewigkeit. In die Einheit dieser Einfalt geht alle Mannigfaltigkeit männlicher Streitertugenden der Jünglinge, wie aller Reichthum der Weisheit und Erkenntniß der Väter zurück und sie wird so zum empfänglichen Schooße für die höchste Vollendungsgabe der zukünftigen Verklärung. Diese Einfalt ist das karakteristische Kennzeichen jener erfüllten Kindlichkeit der Väter in Christo, mit welcher wir das Bild der Stufen christlichen Lebens im vorigen Paragraphen abschließen mußten, das besondere Eigenthum der ächten Mystik des innerlichen und gereiften Glaubens- und Liebeslebens, wie wir sie auf vorreformatorischem und nachreformatorischem Gebiete finden. Männer, wie Tersteegen und Spangenberg [2]) zeigen, wie sonst sehr verschiedene Begabungen und Richtungen des christlichen Lebens auf diesem Punkte zuletzt innig zusammengehen (Luc. 10, 41. 42.). Maria von Bethanien und Johannes, besonders in seinen Briefen [3]), sind die biblischen Vorbilder dieser demüthig entschiedenen, heiligen Einfalt, im höchsten Sinne aber ist es Der, welcher gerade diese Personen seiner besonderen Liebe würdigte, der vollendete Gottesmensch, Christus der Gottmensch selbst, dessen absolute geistige Liebesthätigkeit doch so tief und ganz begründet und wieder zusammengeschlossen ist in der durchgehenden kindlich einfältigsten Hingegebenheit an den Vater.

So vollendet sich nach dem Bilde des Gottessohnes das gotteskindliche Leben vermittelst treuer Erfüllung der gottgesetzten wesentlichen Aufgabe desselben, als des selbstverleugnenden Liebesgehorsams, wie er im

---

[1]) Im biblischen Ausdruck: ἀκέραιος und ἁπλότης, Matth. 10, 16; Acta 2, 47; 2 Cor. 1, 12; 11, 3; 9, 11; 8, 2; Eph. 6, 5; Col. 3, 22.

[2]) Ein schönes tiefes Zeugniß von diesem Geiste liegt auch in Löhe's kleiner Schrift: Von der weiblichen Einfalt.

[3]) Ohne daß er übrigens den Ausdruck hat, aber der Geist dieser Einfalt durchdringt Alles, was er sagt. Am meisten drücken den Begriff aus die bei ihm häufigen und mannigfachen Wendungen des Begriffes der ἀλήθεια — Ev. 18, 37; 1 Ep. 3, 19; 1, 6; cf. Ev. 3, 21; 2 Joh. 4; 3 Joh. 4. — vergl. das μένειν ἐν αὐτῷ — 1 Joh. 2, 28 u. ö. (Ev. 15, 1—10.).

Glauben bei der Neugeburt bereits grundlegend und principiell eingegangen worden ist. Die Vollendung des neuen Lebens ist also, wie dies auch gar nicht anders sein kann, eine durchaus ethisch bedingte, schon für das Diesseits und entsprechend auch für das Jenseits. Dies ist aber ein bei all' seiner Einfachheit und Selbstverständlichkeit sehr folgenschwerer und bekanntlich gerade in der evangelischen Kirche über dem protestantischen Gegensatz gegen die römische Werkheiligkeit keineswegs immer klar und fest durchgeführter Satz. Es bedarf daher für uns einer näheren Rechtfertigung und Bestimmung desselben.

Das Bedürfniß des ursprünglichen reformatorischen Glaubensbewußtseins, das sola fide in voller Kraft zu erhalten und damit dem Herzen eine unerschütterliche Zuversicht auf die ewige Seligkeit zu geben, war so groß, daß man vor dem Satze Major's: bona opera necessaria ad salutem zurückschreckte [1]), umsomehr, da man meinte, es würde dadurch dem menschlichen Eigenwirken wieder die Thür eröffnet, und der Ehre Gottes als alleiniger Ursache unseres Heils etwas entzogen. Aber wie Melanchthon bei der Lehre von der Neugeburt den ethischen Faktor, die voluntas humana non repugnans, nicht auf die Dauer auszuschließen vermochte, so auch in der Lehre vom neuen Leben nicht die nova obedientia, die freie Bewährung der empfangenen Gnade durch den Gehorsam der Heiligung. Damit war der richtige Unterschied [2]) gemacht zwischen der ersten zeitlichen Rechtfertigung, in welcher der Mensch sich wesentlich nur receptiv zu verhalten hat, und der endlichen Freisprechung im Gericht, oder Einführung in die jenseitige Seligkeit, wofür ein auf Grunde und in Kraft jener Reception nun auch reproduktives Verhalten des Gläubigen nothwendige Bedingung ist. Von einem Eigenwirken des Gläubigen ist da in keiner Weise die Rede und kann es nicht sein, denn selbsteigene Werke des Menschen sind, wie wir wissen, eo ipso nicht gute und gottgefällige, sondern das gerade Gegentheil davon, die guten Werke dagegen, welche Gott im Gerichte für die Seligsprechung voraussetzt und fordert, sind eben die, zu welchen er uns in Christo geschaffen (Eph. 2, 10; Röm. 8, 4. 14.), welche er durch den heiligen Geist uns vorgeschrieben und in uns gewirkt hat, und welche wir nur in freier Folge nach dem Vermögen der uns mitgetheilten neuen Lebenskraft vollziehen (Phil. 2, 13. 12.). Ein Verdienst vor Gott findet da auch nicht statt, denn dies ist eben das Correlat des Gesetzes und seiner mechanischen Ethik nach den ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα — τοῦ κοσμοῦ (Gal. 4, 9; Col. 2, 8.). Der Gnadenstand des Kindes Gottes dagegen besteht gerade darin, daß es aus diesem falschen sündlichen und gesetzlichen Trennungsverhältniß heraus und in die ethisch organische, heilig lebendige Gemeinschaft mit Gott hinein versetzt

---

[1]) Cf. Gieseler III, 2. S. 199 und 213 ꝛc.

[2]) Vgl. Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. IV. 3: Kalchreuter, die Lehre des Apostels Paulus über das Verhältniß von Wiedergeburt und Heiligung und guten Werken zur Seligkeit einerseits und zur Rechtfertigung andererseits.

ist (Joh. 15, 1 ff.; 1. c. Gal. 4, 9: *γνόντες θεὸν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ*.). Das Grundverhältniß einmaliger und stetig fortgesetzter Reception hebt auch hier jeden Ruhm auf, und nicht wir selbst, sondern Christus ist und bleibt unsere Heiligung und Erlösung (1 Cor. 1, 30. 31; 4, 7.). Aber ebenso gewiß ist, daß, wer seiner Wirksamkeit nachträglich zu widerstehen wieder anfängt, und das empfangene Pfund in verzagtem Trotze (Matth. 25, 24 ꝛc.) wegwirft, dadurch zunächst das Wachsthum seines neuen Lebens hemmt, dessen Vollendung hindert, und also möglicher Weise, wenn er bei diesem Widerstande verharrt und sich principiell darin festsetzt, dasselbe überhaupt wieder verliert, so daß er zum zweitenmale und nun unrettbar, dem — „anderen", ewigen — Tode anheimfällt.

Dies ist ebensosehr für den einfältigen und unbefangenen Blick in der Sache selbst gegeben, als unzweifelhafte klare Lehre des neuen Testamentes. Nicht nur die des Herrn selbst, wie bei den Synoptikern, so bei Johannes (Matth. 7, 13—27; 25, 21. 23; Joh. 5, 28; 8, 31; 15, 10.), sondern ebenso die der Apostel, und hier nicht nur des Jacobus (Jac. 2, 14 ff.; 5, 1 ff.), sondern auch des Petrus (1 Petri 1, 14—17.) und Johannes (1 Joh. 3, 3 ff. 18 ff. 24; 2, 28. 29; 5, 16—18.), ja selbst des Paulus (Röm. 2, 6 ff.; 6, 23; 8, 13; 1 Cor. 10, 1 ff.; 11, 32; Gal. 5, 6. 15; 6, 7 ff.; Eph. 6, 8. 9; 1 Tim. 6, 11 ꝛc. V. 18. 19; 2 Tim. 2, 10. 11.). Sie Alle warnen vor einem endlichen Verlorengehen, zu Schandenwerden im Gerichte auch die Gläubigen, und der letztgenannte Apostel, nach seiner reichen Individualisirung der Lehre, spricht auch von einem mittleren Falle zwar nicht absoluter, aber doch relativer Untreue, welche dann auch nur ein Seligwerden mit genauer Noth, also wohl auch in geringerem Grade, zur Folge hat (1 Cor. 3, 11; cf. Matth. 5, 19.). Dies zeigt aufs Anschaulichste, wie genau auch er sich die endliche Seligkeit durch die treue reproduktive Thätigkeit des Gläubigen bedingt und danach bemessen denkt.

Was solche relative Untreue anlangt, so werden wir die jenseitigen Folgen derselben später, in der Eschatologie, näher zu besprechen haben. Die diesseitigen, als Verkümmerung und Hinderung gesunder Entwickelung des neuen Lebens, Mangel an Zuversicht und Freudigkeit zu Gott und auf den endlichen Sieg, stellt theils die tägliche Erfahrung des Christenlebens genugsam vor Augen, theils gibt die Schrift uns davon ein bestätigendes Zeugniß, und wir können uns hier kurz fassen, indem wir auf den Begriff nach Art und Grad verschiedener „Krankheitserscheinungen und -zustände" im neuen Leben zurückverweisen, welchen wir oben erörtert haben. Damit ist der andere einer entsprechenden Schwachheit und Getrübtheit desselben in Beziehung auf Zuversicht und Freudigkeit von selbst gegeben, und die Erfahrungen der Art sind dem treuen Jünger ein wirksamer Sporn zu neuer besserer Bewährung der empfangenen Gnade. „Je heiliger — gehorsamer, treuer — desto seliger" und herrlicher, hier und dort (Vgl. später § 77.).

Dagegen müssen wir etwas näher verweilen bei der von uns behaupteten Möglichkeit auch einer absoluten Untreue, welcher dann der absolute Verlust des neuen Lebens und der Gnade überhaupt, die endliche Verwerfung im Gerichte folgt. In dieser Beziehung hat in der evangelischen Kirche wenigstens die lutherische Dogmatik jedenfalls dem warnenden Ernste des Schriftzeugnisses unbefangen die Ehre gegeben, indem sie nicht nur überhaupt die Möglichkeit statuirt, daß der im Glauben Gerechtfertigte doch nachher wieder abfallen könne (Hebr. 6, 4; 10, 26.), sondern sogar behauptet, nur Solche könnten die absolute Sünde, oder die Sünde wider den heiligen Geist begehen, weil diese eine schon gemachte Erfahrung von dem Wesen und der Seligkeit der Gnade voraussetze. Diese Beschränkung nun können wir nicht zugeben, und haben daher schon bei der Lehre von der Sünde einen höchsten Grad der Verstockung gesetzt (cf. § 34. cit. Matth. 12, 32.), welcher auch da eintreten könne, wo es nie zu einer Bekehrung gekommen war. Allerdings kann er nur im Verhältniß zur Gnade, zuhöchst und vollständig zur evangelischen Gnade eintreten, aber dies kann ohne Zweifel doch auch so geschehen, daß ein Mensch sich fortwährend den Erleuchtungen und Zügen der Gnade und des Geistes so widersetzt, daß er nach und nach in jenen Zustand des — äußeren und formalen — „Alles-Wissens aber Nichts-Wollens“ hineingeräth, aus dem keine Hülfe Gottes ihn erretten kann, weil die heilige Liebe diejenige Person, welche sich vollständig persönlich, d. h. bewußt und frei an das widergöttliche Princip endgültig hingegeben hat, ohne ihr innerstes Wesen zu verleugnen, nicht in ihre Gemeinschaft aufnehmen kann. Indeß haben wir es hier mit diesem Fall nicht weiter zu thun, sondern nur dies zu erweisen, daß auch ein wirklich im Glauben an Christum Wiedergeborener nicht nur Schaden leiden könne an Leben und Seligkeit hier und dort, sondern sogar des Heils ganz verlustig gehen.

Dies ist es, was die reformirte Kirche nicht glaubt zugeben zu können [1]), und sie behauptet daher in Betreff der Sünde wider den heiligen Geist, daß gerade nur nicht — oder doch nicht wahrhaft — Wiedergeborene sie begehen könnten. Die zunächst bestimmende Grundanschauung ist dabei die prädestinatianische, im letzten Grunde die dem reformirten Standpunkte überhaupt anhaftende Neigung zu mechanischer Auseinanderreißung des Göttlichen und Menschlichen, welche nicht erlaubt, daß der von Gott ohne jede Concurrenz der menschlichen Freiheit einmal zur Seligkeit Bestimmte derselben je verlustig gehe. Und es ist wahr, daß gewisse Schriftstellen, besonders bei Johannes, der bekanntlich mehr auf das Sein als auf das Werden blickt, dafür angeführt werden können (Matth. 7, 22 ff. [Luc. 13, 27.] 1 Joh. 2, 19; 3, 9.). Wer nicht bis ans Ende beharrt, so schließt man von der Wirkung auf das Wesen zurück, war überhaupt nicht wahrhaft zum Glauben gekommen, wahrhaft wiedergeboren. Was nun das eigentlich prädestinatianische, überhaupt das einseitig theologische Moment dabei betrifft, so ist dies, wie wir

[1]) Vgl. Ebrard, II, S. 534. (§ 513.).

wissen, jedenfalls ebensowenig synoptisch als johanneisch, sondern dieser Zug gehört, sofern er überhaupt in der heiligen Schrift einen relativen Ausdruck findet, der paulinischen Soteriologie an. Gerade Paulus aber macht jene Anwendung davon *nicht*, sondern warnt nicht nur die Gläubigen vor dem Verlust der Gnade, sondern er setzt auch bestimmt solche Fälle, wo derselbe eingetreten ist (1 Tim. 1, 19. 20.). Wir haben uns bei der Lehre von der Gnadenwahl bereits darüber verständigt, daß diese eben nicht als mechanisch transcendente, sondern im organischen Zusammenhange mit der geschöpflichen Freiheit zu fassen ist, und berufen uns darauf auch hier. Was die Synoptiker betrifft, so werden die wenigen prädestinatianisch lautenden Stellen gerade für diesen Zusammenhang reichlich aufgewogen durch die zahlreichen und ernsten Mahnungen zum *Wachen* und Warnungen vor der eigenen *Untreue*, und sind im Uebrigen nach demselben Kanon zu erklären wie die verwandten paulinischen.

Bei Johannes aber ist es viel mehr der hier allerdings näher liegende Begriff einer *realen Wiedergeburt aus Gott auf Grunde der freien Glaubenshingebung an Christum* (Joh. 1, 12. 13.), was den Apostel zu der Anschauung zu führen scheint, daß wer schließlich untreu werde, eben noch nicht auf diese entscheidende Weise Gottes Werk und Eigenthum geworden sein könne. Es scheint, wenn dies geschehen, nicht mehr möglich, daß der absolute Abfall eintrete, weil dann eben *Gottes Werk im Menschen* vernichtet werde, und zwar ein solches, welches eben schon unter entscheidender Concurrenz der *menschlichen an Christo frei gewordenen Persönlichkeit* vollzogen worden ist. Dies letztere anthropologisch ethische Moment ist es nun freilich nicht, wodurch die reformirte Anschauung bestimmt wird, denn dasselbe ist von der reformatorischen und orthodoxen Soteriologie beider Theile ursprünglich, wie wir wissen, überhaupt nicht in seiner vollen Bedeutung erkannt worden, und von der reformirten am allerwenigsten. Desto mehr aber könnte es scheinen, als müßten wir unsererseits von diesem Punkte aus gerade zu dem Resultat geführt werden, zu welchem die reformirte Dogmatik von anderer Seite her gelangt, und das um so mehr, wenn wir beim Gottmenschen selbst die innere Unmöglichkeit des Sündigens kraft seiner grundwesentlichen Gottheit und Gottesgemeinschaft behauptet haben. Die Analogie des gottmenschlich wiedergeborenen neuen Lebens bei den Kindern Gottes scheint da die gleiche Bestimmung auch für sie zu fordern.

Aber was zuerst die dafür angeführten johanneischen Stellen betrifft, so dürfen wir nicht übersehen, daß auch dieser Apostel die Seinigen zu gleicher Zeit auf das Nachdrücklichste vor dem endlichen zu Schandenwerden im Gerichte warnt und zur treuen Selbstbewahrung vor dem principiellen Abfall ermahnt (1 Joh. 2, 28; 4, 20; 5, 18. 21.), was ihm doch gewiß keine leere Formel gewesen sein kann. Wir werden ihm also nicht eine solche einseitig und mechanisch, d. h. naturhaft theologische Anschauung unterschieben dürfen, wie auch die sein würde, welche aus dem einmal vollzogenen Gotteswerke der Wiedergeburt folgerte, daß dessen Fortbestehen

nun jeder ethischen Bedingtheit ledig wäre. Ein solcher immanenter Theopantismus ist nicht besser begründet als jener transcendente; apostteriorisch oder aprioristisch — das bleibt sich zuletzt gleich. Vielmehr werden wir in den berührten Stellen des Johannes nur den Ausdruck der diesem Apostel eigenthümlichen intensiv idealen Betrachtungsweise sehen müssen, welche in der Weise des abschließenden Gottesgerichtes aus jedem ethisch menschlichen Lebensganzen eben gleich die letzte Summa als Endresultat zieht, und danach urtheilt. Und noch viel weniger dürfen wir vermuthen, daß Johannes der einmal erfolgten persönlichen Entscheidung des Menschen als solcher eine Bedeutung zuschreibe, welche jede spätere Aenderung ausschließe.

Wir unsererseits aber können uns bei unserer wissenschaftlich vermittelten Betrachtung durch jene ideal finale Anschauungsweise ebenso wenig die Freiheit zur vollen Würdigung der einzelnen ethischen Lebensmomente und Zustände beschränken lassen, als wir auf der anderen Seite einem solchen inneren Selbstentscheidungsakte eine solche mechanische Bedeutung zuzumessen vermögen. Vielmehr liegt es im Wesen der irdisch menschlichen Lebensentwickelung als solcher, also auch da, wo sie durch die Neugeburt im Glauben zur gottmenschlichen geworden ist, daß die ethische Persönlichkeit ebenso wie das gesammte menschliche Wesen hienieden, in dieser Welt der Zeit und des Werdens, eben auch im Werden ist und bleibt. Damit ist aber gegeben, daß auch das gottgesetzte Gewordene, statt weiter zu werden was es ist und sein soll, wieder einem Entwerden, einer Selbstverkehrung, verfallen kann. Wie alles Gotteswirken im Menschen hienieden kein naturhaft mechanisches oder magisches, sondern eben als gottmenschliches ethisch organisch bestimmt ist, so ist auch und noch mehr das Menschliche als solches unter allen Umständen in dies Gesetz organisch ethischer, also ethisch bedingter Entwickelung gebunden, bis dereinst in der Ewigkeit die abschließende Vollendung das Werden in das reine Sein aufhebt. Und darin kann uns die Vergleichung der Gotteskinder mit dem Gottmenschen gerade nur bestärken. Denn bei aller wesentlichen Gleichartigkeit des beiderseitigen gottmenschlichen Ethos bleibt hier doch der ebenso wesentliche Unterschied zwischen beiden Theilen unwandelbar stehen, daß der Gottmensch von Natur Gott ist, die Gottesmenschen aber von Natur Menschen, Geschöpfe [1]), welchen ihre ethische Aufgabe nicht wie jenem eine grundwesentlich und ursprünglich zugleich selbstgesetzte ist, sondern immer eine vom Schöpfer gesetzte, also Gehorsam fordernde bleibt. Und so gut wir daraus bei dem Satan und seinen Engeln die Möglichkeit des absoluten Abfalls uns erklären mußten, müssen wir dieselbe auch hier bei den aus Gott geborenen, aber als Kinder Gottes doch stets in Abhängigkeit und Gehorsam gegen den Herrn gestellten Menschen stehen lassen. Nicht

[1]) Auch sie müssen, unbeschadet der vom Herrn Matth. 11, 11. aufgestellten Verhältnißbestimmung, an ihrem Theile den Unterschied zwischen sich und dem Gottessohn im Fleische gelten lassen, welchen der Täufer Joh. 3, 31. ausspricht: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος (— ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐ. —) und ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς.

daß nun auch im Vollendungszustande für den Menschen noch keine Sicherheit vor einem solchen teuflischen Falle wäre, denn auch für die treu gebliebenen Engel wird jetzt eine solche Gefahr nicht mehr sein, und die Abgefallenen konnten wahrscheinlich diesen entsetzlichen Schritt auch nur thun, weil sie eben noch nicht in den Vollendungszustand ihrerseits eingetreten waren, welcher für die Menschen mit der jenseitigen Verklärung beginnt. Vielmehr werden wir unbedenklich zugeben dürfen, daß auch für die Wiedergeborenen hienieden schon die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit eines solchen Abfalls eine immer geringere wird, je weiter und länger sie in treuer Lebensentfaltung aus dem gottgegebenen Gnadengrunde schon fortgeschritten sind. Dazu nöthigt uns sogar der lebendige, von allem Atomismus ebenso weit als von jedem Mechanismus entfernte Begriff einer persönlichen, ethisch organischen Entwickelung in demselben Maße, als zur Leugnung der Unmöglichkeit des Abfalls überhaupt. Ebenso versteht sich von selbst, weil es sich eben um eine im tiefsten Sinne persönliche That handelt, daß ein solcher Fall niemals den Gläubigen in ähnlicher Weise halb unfreiwillig und unbewußt überkommen kann, wie dies bei anderen, ob auch schweren, Versündigungen nicht nur vor, sondern auch nach der Wiedergeburt öfters geschieht. Diese sind eben darum wesentlich doch peripherischer — „zufälliger" — Natur (vgl. § 56 fin.) und heben daher auch den Gnadenstand nicht auf, anders aber ist es mit der Sünde wider den heiligen Geist, welche ihn aufhebt, weil sie ihrem Begriffe nach im vollsten centralen Sinne That und Zustand der Person als solcher ist. Mag der innere Krankheitszustand, welcher einem solchen geistlichen Todesfalle mit Nothwendigkeit immer vorangeht, einmal mehr chronisch, das anderemal mehr akut verlaufen, jedenfalls tritt der Tod nie als ein leidentlicher Zufall ein, wie der physische, sondern grundwesentlich als aktivster Selbstmord (cf. § 34.).

Hierin liegt denn auch die völlige Sicherheit gegen jene im Gebiet der Seelsorge oft so schwer zu behandelnden Anfechtungen, wenn Gläubige ängstlich bekümmert sind, ob sie nicht die Sünde wider den heiligen Geist begangen haben? — Dies ist reiner Krankheitszustand, denn es liegt im Begriffe dieser Sünde, daß sie nur frei begangen werden kann und frei festgehalten werden muß, während der wahre Herzenswunsch, sie nicht begangen zu haben, eo ipso zeigt, daß es nicht geschehen ist, oder wenn ein Anfang dazu dagewesen sein sollte, dieser nicht zur vollendeten Thatsache geworden, sondern vielmehr im bußfertigen Glauben kraft der für jeden aufrichtig Heilsverlangenden unerschöpflichen Gnade Gottes in Christo wieder ausgelöscht ist. Solche Anfänge können allerdings vorkommen, weil der begrifflich absolute Gegensatz von vollständig persönlich principieller und noch irgendwie naturhaft leidentlicher Sünde in der Wirklichkeit nicht so rein heraustritt, sondern vielfach in Relativität erscheint. Das Grundgesetz des irdischen Werdens bleibt auch hier in seinem Recht. Ja man muß sagen, daß jeder Gläubige, wenn er zur rechten Entscheidungsreife in Christo gelangen soll, in irgend einem Momente seiner inneren Entwickelung einmal in diesen finsteren Abgrund eines auch für

ihn möglichen absoluten Abfalls wird hineinschauen müssen, und da kann denn leicht wenigstens vorübergehend der Schwindelgedanke sich seiner bemeistern, er habe den Fall schon gethan. Aber die gründliche und einfältige Zurechtweisung des Geistes aus dem Worte und die Selbstprüfung vor dem Herzenskündiger nach der Wahrheit wird solchen Anfechtungen in der Regel bald und leicht ihr Ziel setzen können. Das Gegentheil ist und bleibt, wie gesagt, Krankheitszustand, der oft bekanntlich sogar nur physische oder physisch-psychische Ursachen hat.

Dagegen ist in Ansehung Anderer die Frage, ob die absolute Sünde vorliegt, oder nicht, allerdings für Menschen dann nicht sicher entscheidbar, wenn die Betreffenden ihrerseits jene reumüthige Sorge nicht haben, sondern entweder trotzig mit harter Gleichgültigkeit in ihrer Sünde verharren, oder verzagt eine doch nur unlautere Traurigkeit der Welt dabei zeigen (vgl. § 75.). Hier kann nur der Herzenskündiger entscheiden, und Johannes, wo er diesen Gegenstand im Blick auf die Fürbitte berührt, sagt nur, es gebe eine absolute Sünde und in Beziehung auf diese könne er nicht zur Fürbitte auffordern. Damit gibt er für den einzelnen Fall im Leben, wo nicht etwa eine direkte göttliche Erleuchtung eintritt — wie z. B. Acta 5. bei Petrus, was immer Ausnahme bleibt (cf. 1. c. 1 Tim. 1, 19. 20.) — kein bindendes Gesetz, sondern läßt den Einzelnen je nach seiner Freudigkeit oder Nicht-Freudigkeit zur Fürbitte handeln. Deshalb kann auch in social und kirchlich praktischer Hinsicht kein Mensch über den anderen ein anderes Verwerfungsurtheil aussprechen als ein bedingtes und dies ist von hoher ethischer Bedeutung sowohl im Allgemeinen, als insonderheit für die Handhabung der christlichen Kirchenzucht. Auch den ausgeschlossenen Blutschänder von Corinth gibt Paulus noch nicht als unrettbar Verlorenen absolut auf, ja derselbe erscheint in der Folge als wiedergewonnen (2 Cor. 2.).

Was nun aber den einzelnen Gläubigen für seine eigene Person und die praktisch und confessionell so wichtige Frage nach der Gewißheit der Seligkeit betrifft, so kann es nach unseren bisherigen Resultaten scheinen, als wenn auch in dieser Hinsicht eine rechte freudige Zuversicht nicht möglich wäre, und doch ist dies ein Punkt, wo gerade das evangelische Glaubensbewußtsein in Lehre und Leben einen so ernstlichen Protest eingelegt hat und fort und fort einlegt gegen die Lehre der römischen Kirche, welche die „demüthige Ungewißheit" rücksichtlich der endlichen Begnadigung vor Gottes Richterstuhl gerade zu den Tugenden des wahren Gläubigen rechnet [1]). Dasselbe ist hier auch gewiß im Wesentlichen vollkommen im Rechte, und diese römische Lehre muß schon durch den üblen Erfolg, die Verknechtung der Gewissen an eine menschliche Autorität der Kirche und ihres Dieners, den gerechtesten Verdacht gegen sich erwecken. Aber ebenso unleugbar ist doch, daß sie Elemente der Wahrheit in sich trägt, welche auf protestantischer Seite, und namentlich

[1]) Concil. Trid. Sessio VI, cap. 9. 12.

wieder im Gebiet der reformirten Prädestinationslehre, wenigstens nicht immer genug gewürdigt worden sind.

Zuerst ist hier im Anschluß an die oben geforderte bestimmtere Unterscheidung zwischen der zeitlichen Wiedergeburt und der ewigen Seligkeit auch die Frage nach der Gewißheit über die erstere, über die Gotteskindschaft oder den Gnadenstand in der Gegenwart, deutlich zu sondern von derjenigen nach der Gewißheit über die zweite, das Beharren in demselben bis ans Ende und die Erlangung des himmlischen Erbes (Röm. 5, 11; Gal. 5, 5.). Beide haben aber wiederum das gemein, daß sie nicht beantwortet werden können vermittelst irgendwelcher Folgerungen aus äußerlich empirischen Thatsachen und Wahrnehmungen, sondern immer nur im Glauben, welcher seine Gewißheit auf unsichtbare Thatsachen und Zeugnisse des Geistes baut. Denn der Gegenstand der Frage liegt beidemal ganz und gar auf dem Gebiete des unsichtbaren Reiches Gottes. Das Sehen auf das Sichtbare, nämlich den empirischen Zustand des Gläubigen in Herz und Leben oder den empirischen Besitz der kirchlichen Gnadengüter und Gnadenrechte könnte nie eine Heilsgewißheit geben, weder für die Gegenwart noch für die Zukunft. Denn wer gründlich prüft, was bei ihm an ethischem Besitz vor Augen ist, wird auch das beste Werk, den besten Moment nicht rein finden und daneben sehr schlechte Werke und Augenblicke, jene kirchlichen Gnadengüter aber weiß der evangelische Christ laut der Schrift (1 Cor. 10, 1 ff.) nicht als magisch mechanisch wirksame, sondern unter die Bedingung des lebendigen Glaubens gestellt. Eben darin liegt nun freilich auch, daß er, so wenig das bloße Bewußtsein getauft zu sein oder ein momentan seliges Gefühl, ein gutes Werk oder viele solche, außer dem Glauben angesehen ihm helfen, ebensowenig auch die Zeugnisse des Geistes im Worte Gottes, die Heilsverheißungen für den Sünder, sich als Buchstaben, mechanisch, d. h. außer dem Glauben aneignen kann und darf. Aber auf der anderen Seite ist ebenso gewiß, daß alle jene Instanzen, im Glauben, d. h. als Unsichtbares, Geistliches, geistlich gerichtet und ergriffen, die Grundlagen sind, auf welche er seine Freudigkeit und Zuversicht mit Sicherheit gründen kann und soll, für die Gegenwart und für die Zukunft. In diesem Lichte gesehen sind es eben nicht empirische Thatsachen als solche, sondern Gottes Thaten und Gaben, Zusicherungen und Verheißungen, im Worte und im Leben, und zwar von der ethischen Persönlichkeit in ihrem Centrum, dem Herzen, innerlich und frei ergriffen, also subjektiv principiell angeeignete Gottesthaten und Zeugnisse, welche der Glaube ins Auge faßt, und in dieser doppelten Eigenschaft, als lebendig gottmenschliche Realitäten, sind dies feste und zuverlässige Grundlagen der Wahrheit und Dauerkraft des fraglichen Gnadenstandes, der Gotteskindschaft in Gegenwart und Zukunft.

Was den gegenwärtigen Gnadenstand betrifft, verweisen wir zurück auf das in § 54 und 55 fin. Gesagte. Die göttlichen Gnadenzusagen in Wort und Sakrament (Röm. 1, 16. 17; 3, 28 u. ö.; Matth. 11, 25 ꝛc.;

Joh. 6, 37 ꝛc.), das unmittelbare Zeugniß des heiligen Geistes an das innerste Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes (Röm. 8, 16.), die göttlichen Geistesschöpfungen im eigenen Herzen und Leben (Gal. 5, 6; 6, 15; 1 Joh. 3, 14. 19. 24; 4, 13.), d. h. der neue Sinn und neue Wandel, soweit sie aller empirischen Sündigkeit ungeachtet dem offenen Geistesauge sich doch als Thatsachen manifestiren — dies Objektive, in seinem organischen Zusammenhange und harmonischen Zusammenklange von dem innersten Subjektiven, dem selbstbewußten und freien Vertrauen und Verlangen, dem Grundwillen der ethischen Persönlichkeit erfaßt und angeeignet, gibt Ein Ganzes von Gotteszeugniß für den Glauben, welches dem einfältigen Sinne keinen Zweifel mehr übrig läßt, daß der eigene Gnadenstand göttliche Wahrheit und kein Gebilde grundloser menschlicher Einbildung sei. Es gilt hier für das Gotteswerk in dem Einzelnen ganz dasselbe, was wir früher in Bezug auf die Erkenntniß des Daseins Gottes und der Wahrheit seiner Offenbarung sagen mußten. Es ist unrichtig und vergeblich, diese geistigen Realitäten aller Art von einem einzelnen Punkte der empirischen Wahrnehmung oder einem einzelnen Begriffe aus als wirklich vorhanden erweisen zu wollen. Nur der Complex aller dafür vorhandenen Argumente in ihrer lebendig organischen Zusammengehörigkeit vermag dem geöffneten Geistesauge des Glaubens die gewünschte Gewißheit zu geben.

Mit dieser möglichen und wirklichen Gewißheit über den gegenwärtigen Gnadenstand in der Zeit ist aber auch in Betreff des endlichen Sieges und Eingehens zur ewigen Seligkeit diejenige Glaubensgewißheit gegeben, deren es bedarf, und welche allein gegeben werden kann und darf. Das im Glauben als solchem seiner innersten persönlichen Willigkeit und Hingegebenheit an die Gnade sich vor Gott bewußte Herz (Joh. 21, 17.) weiß, daß unter dieser Voraussetzung Gottes Treue und Allmacht den Sieg behalten muß und es inmitten aller der Schwachheit etwa drohenden Anfechtungen nicht fehlen lassen wird an der erforderlichen Pflege und Bewahrung bis zum endlichen Siege (Joh. 10, 29. cf. V. 26 und 27; Röm. 8, 29. 30. cf. V. 13; 1 Cor. 1, 8. 9; 10, 13. cf. V. 12; 2 Tim. 1, 12. cf. V. 14.). Und weil der Gläubige weiß, daß schon jetzt der Heilsbesitz seine schöpferische Ursache doch nicht in dieser menschlichen Willigkeit hat, sondern diese nur die Bedingung war für das Werk Gottes am Menschen, weiß er auch, daß dieser sein begonnenes Werk, so viel an ihm ist, nicht liegen lassen wird (Phil. 1, 6.). Endlich, weil der Gläubige weiß, daß auch diese ethisch bedingende eigene Willigkeit doch nicht selbsteigene That des Menschen, sondern in letzter Instanz ebenfalls freie Frucht göttlicher Wirksamkeit an demselben ist, weiß er nicht minder, daß Gott so viel an ihm ist, auch diese bis ans Ende in Kraft erhalten wird (Luc. 22, 31.). In diesem Sinne ist ihm daher die endliche Errettung Sache fester und triumphirender Gewißheit im Glauben (Röm. 8, 31 ff. c. 5, 1—11.), die auch durch die gewisse Aussicht nicht untergraben wird, in Bezug auf die thätige Reproduktion in der Heiligung dereinst vor Christi Richterstuhl viele Schulden

bekennen zu müssen, denn da tritt die Versöhnungsgnade Christi, vom Herzensglauben in Anspruch genommen, vollständig bedeckend und erfüllend ein (1 Petri 1, 13; 1 Joh. 2, 1. 2.).

Auf der anderen Seite weiß das Gotteskind aber ebenso, daß die entscheidende und letzte subjektiv ethische Bedingung alles Heils in Zeit und Ewigkeit, die principielle Glaubens-Willigkeit, eben als ethische, immer Sache der Freiheit bleibt, und durch die göttliche Gnade auf irresistible Weise weder gewirkt worden ist, noch erhalten werden wird (Joh. 15, 6; Röm. 11, 22; 1 Tim. 6, 10; 2 Tim. 2, 5; 1 Cor. 9, 23—27.). In dem Blick auf die eigene Sündigkeit und den in Folge davon allerdings stets objektiv möglichen Abfall vom Glauben findet es den starken Sporn zur Demuth und Wachsamkeit, und somit die Bewahrung vor jedem fleischlich sorglosen Ausruhen auf jener Heilsaussicht, welches der gewisseste Anfang des Heilsverlustes sein würde. In diesem Sinne ist ihm denn die endliche Heilserlangung wiederum nur Sache der gebeugten und demüthigen Hoffnung (Gal. 5, 5.), deren es sich durch treuen Gebrauch aller Gnadenmittel und pünktlichen Gehorsam gegen den Gotteswillen täglich aufs Neue im Geiste gewiß machen muß.

Diese Verbindung von Muth und Demuth, von Erhebung und Beugung, im Blick auf Gott und auf sich selbst, ist das karakteristische Kennzeichen des ächten Gotteskindes in allen Stadien seiner inneren Lebensentwickelung und gerade des Gereiften, des Vaters in Christo, am intensivsten und harmonischsten. Wir dürfen wohl sagen, daß besonders auch in dieser Beziehung die tiefgegründete Erfahrungserkenntniß der Brüdergemeine auf glückliche Weise mit der reformatorischen Kühnheit — die namentlich auf prädestinatianischem Grunde doch oft eine falsche geworden ist — jene kindliche und sünderhafte Blödigkeit zu verbinden weiß, welche die Wahrheit in der katholischen Lehre von der „nothwendigen Ungewißheit über den endlichen Sieg" ausmacht. Jedenfalls ist es abermals das klar durchgeführte gottmenschliche Princip, welches uns auch hier zu dem Resultat führt, dem Schrift und Erfahrung seine vollständige Bestätigung verleihen. Der Tadel, welchen z. B. Möhler [1]) gegen die Sätze Melanchthons und Calvins ausspricht, ist hier wirklich insoweit nicht ganz unbegründet, als bei ihnen Rechtfertigung — beziehungsweise Prädestination — und endliche Seligkeit zu wenig auseinander gehalten werden und die ethische Bedingtheit der letzteren, welche wir nach der Schrift und im Geiste des reformatorischen Grundprincips behaupten müssen, gerade in diesem Zusammenhang zu sehr zurücktritt. Dagegen ist der Grund, welchen er für seine Meinung anführt, freilich ganz falsch, daß der Mensch ja noch nicht alle natürlich gute Kraft durch den Sündenfall verloren habe, und man daher auch im Gnadenstande die Wirkungen dieser von der Gnade nie sicher zu unterscheiden vermöge. Dies ist eben das falsch gefaßte gottmenschliche, d. h. pelagianische Princip der römischen Kirche.

[1]) Vgl. seine Symbolik S. 191 ff. und Ebrard II. S. 550 in Bezug auf beide Confessionen der evangelischen Kirche.

Die Wahrheit aber ist die von Paulus nicht minder, als von Johannes und von diesem mit besonderem Nachdruck vertretene heilige Nothwendigkeit, daß die in der Wiedergeburt hergestellte Freiheit des Gotteskindes die Wirklichkeit der Reception der Gnade ethisch erweisen müsse durch wirksame Reproduktion in Gottes Kraft und auf Grunde des frei ausharrend festgehaltenen Grundprincips der Gnade und des Glaubens. Nur so bleibt dem neuen Leben bis an's Ende sein entscheidender ethischer Karakter, und dessen Bewährung wird in einer solchen Weise zur Bedingung des endlichen Sieges, daß die Lehre vom Endegerichte sich auf organische Weise anschließt an diejenige von der neuen Geburt und dem neuen Leben.

---

§ 59.

Die Normen des neuen Lebens.

Diese sind das Wort Gottes in der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes so, daß jenes von diesem verklärt und erfüllt, in dasselbe aufgehoben, auftritt, und das Beispiel Christi; bedingter Weise auch das der Apostel und weiterhin die christlich kirchliche Sitte. Beides aber, Wort und That, unterliegt allenthalben der näheren Auslegung und speciellen Anwendung durch den heiligen Geist, welcher die Gläubigen innerlich leitet und dem Einzelnen sein individuelles Gewissensgesetz im Glauben vorschreibt, ohne jedoch dadurch die individuelle Freiheit des Gotteskindes zu binden, welche eine reiche Mannigfaltigkeit der Liebeshingebung nach Art und Grad innerhalb des Gehorsams gegen Gottes Wink hervorruft.

Die allgemeine Aufgabe des neuen Lebens ist im Wesen und Grunde *eine*, tritt aber in einer Mehrheit von Formen oder christlichen Tugenden in die Erscheinung, wie dies die vorige Betrachtung gezeigt hat. Ebenso nun vollzieht sich die Lösung dieser Aufgabe nach einer im Wesen und Grunde *einheitlichen Norm*, dem *Willen Gottes*, welcher in allen Stücken dem Kinde Gottes die Richtschnur seines Handelns ist und allein sein kann, aber Gott offenbart ihm denselben doch in *mannigfacher Form*, theils im Wort mit seinen Geboten, theils in dem — durch dasselbe geschriebene Wort uns überlieferten — Vorbilde des gottmenschlichen Lebens Christi, theils endlich in der Unterweisung des heiligen Geistes, welcher beide, die Gebote und das Vorbild, erklärt und beziehungsweise ergänzt. Nur die lebendig organische Verbindung dieser drei Momente auch hier gibt dem Gotteskinde die vollständige und ausreichende Norm seines gottmenschlichen Handelns im neuen Leben der Heiligung.

Das Erste ist das Wort Gottes mit seinen Geboten. Dies ist den wesentlichen Grundzügen des Gotteswillens gemäß, aber zugleich mit einer zeitörtlichen und ökonomisch-pädagogischen Bestimmtheit zuerst im alten Testamente uns gegeben. Als Gottes Wort kann und darf dies alttestamentliche Schriftzeugniß mit seinen Geboten nicht „gebrochen", d. h. ungültig gemacht und außer Kraft gesetzt werden (Matth. 5, 17. 18. λύειν), wie Jesus den Seinen mit allem Nachdruck einschärft. Aber wenn er anderwärts das Gebot Gottes, im Liebesgehorsam des Glaubens befolgt, als den Quell des ewigen Lebens bezeichnet (Joh. 12, 50.), so meint er damit doch nicht dies alttestamentliche Wort in seiner unmittelbar geschichtlich gegebenen Gestalt, sondern um es dazu zu machen, muß die neutestamentliche Offenbarung des Gotteswillens in Ihm und seinen Aposteln dasselbe erst erfüllen, d. h. aus seinem eigenen, dort noch nicht vollständig entfalteten und herrschend durchgeführten Grundprincip heraus vollenden, zu seiner Plerosis im Geiste bringen. Dazu gehört, daß die zeitliche Form und pädagogische Beschränkung des alttestamentlichen Gebotes aufgehoben, dasselbe formell beseitigt werde, aber ebenso, daß überall das ewige Wesen desselben bewahrt und durch wahrhaftig geistiges Verständniß erst zu seiner freien und vollen Erscheinung gebracht werde, wie die Traube erst durch die Kelterung und den Gährungsproceß zu Wein gemacht, d. h. im physischen Sinne vergeistigt, verklärt werden muß, um die volle Kraft ihrer Wesenheit und Wirksamkeit zur Offenbarung zu bringen und sie aus der vergänglichen in eine dauerhafte Gestalt zu versetzen.

Diese organische Verklärung oder pneumatische Plerosis des alttestamentlichen Wortes zu geben, oder doch grundlegend anzubahnen, ist die nächste Aufgabe Christi als Propheten und Lehrers in den Tagen seines Fleisches, und die vermittelst der pfingstlichen Geistesmittheilung und weiteren Geisteslehre von ihm erleuchteten Apostel fahren damit fort, auf dem von ihm gelegten Grunde und in den von ihm principiell vorgezeichneten Grenzen dies Verklärungswerk vollendend. Zwar tragen sie in ihren paränetischen Schriften so wenig als der Herr selbst in seinen Reden eine systematische Ethik vor, wie ja Beide auch keine systematische Glaubenslehre geben, aber im mechanisch-gesetzlichen Sinne kann es eine solche christliche Sittenlehre und soll sie nicht geben, sowenig als eine Glaubenslehre in diesem Sinne. Dies würde in beiden Beziehungen (cf. § 7. 14.) die grundwesentliche Geistesnatur des Evangeliums als der erfüllenden Offenbarung für Erkennen und Handeln aufheben, welche in jeder Hinsicht Leben und Freiheit, persönlich principielles Innehaben der Wahrheit durch den Geist, fordert und voraussetzt. In dem entsprechenden geistigen, frei urbildlichen Sinne dagegen, in welchem das Gotteskind der äußeren Anweisung zum gottmenschlichen Leben hienieden allerdings bedarf, haben wir dieselbe in den Schriften des neuen Testamentes so mannigfaltig und vielseitig und doch zugleich so einheitlich und klar, daß uns ein hinreichend vollständiges Gesammtbild des Willens Gottes, der ἔργα ἀγαθὰ vor Augen gestellt ist, welche er von Ewigkeit zum

heiligen Schema unseres Wandels gesetzt hat (Eph. 2, 10.). Des alten Testamentes bedürfen wir dabei unmittelbar nicht, und wir dürfen es auch nicht mehr in diesem Sinne als Norm des christlichen Lebens auffassen, sondern es kann als solche durchaus nur mittelbar gelten, d. h. unter den durch die neutestamentliche Plerosis principiell gegebenen Bedingungen und näheren Bestimmungen. Das alttestamentliche Gebot, es sei das mosaische oder das prophetische, gilt den Gläubigen des neuen Bundes an keinem Punkte unmittelbar in seiner empirischen Wirklichkeit, denn diese ist eben die σκιὰ und das γράμμα, welche in Christo ihr Ende erreicht haben (Col. 2, 16 ff.; 2 Cor. 3, 1 ff.; Hebr. 10, 1.). Selbst die Centralworte des alttestamentlichen Gesetzes, welche der Herr heraushebt, und als das Doppelgebot der Liebe zum Inbegriff der göttlichen Forderung auch an die Seinigen macht, haben, so wie sie unmittelbar im alten Testamente vorliegen, noch einen Schatten dieses Schattenkarakters an sich. Nicht nur in der Art, wie sie dort getrennt von einander und unter anderen peripherischen Geboten vereinzelt geschrieben stehn, sondern auch in ihrer unmittelbaren Gestalt und Bedeutung an und für sich selbst. Das Gebot der vollkommenen Liebe zu Gott ist der alttestamentlichen Offenbarungsstufe entsprechend nur ein auf den Offenbarungsgott im allgemeinen Sinne bezogenes, und fordert dankbaren Herzensgehorsam gegen ihn, der sich dem Volke in seiner Barmherzigkeit und Treue kund gethan hat. Dagegen fehlt hier noch die specifische Selbstoffenbarung des Vaters im Sohne als der absoluten Liebe bis in den Tod auch gegenüber der Sünde aller Welt, und entsprechend auch die tiefe dankbare Herzenshingebung des erlösten Sünders an diesen seinen Vater und Erlöser. Das Objekt der Liebe ist noch nicht vollständig enthüllt, darum auch diese Liebe nach der subjektiven Seite nicht vollkommen ausgestaltet. Auch hier also findet, wenn dies Gebot auf den Boden des neuen Bundes übertragen wird, ein wesentliches Moment der Plerosis durch den Geist statt. Noch mehr gilt dies von dem Gebote der Nächstenliebe. Der alttestamentliche Begriff des Nächsten oder des „Bruders" ist noch entfernt nicht der tiefe und umfassende des neuen Testamentes. Es handelt sich da um den Volksgenossen, allenfalls um den fremden Beisassen, aber nicht um den Menschen, den Mitsünder und Mitgeborenen aus Gott (Lev. 19, 18. 33. 34; 1 Joh. 5, 1.). Erst wenn in Christo der erste Satz des Doppelgebotes zu seiner pneumatischen Plerosis gekommen ist, kann dasselbe auch mit dem zweiten geschehn, auch hier sowohl rücksichtlich des Objektes, als des Subjektes der Liebe.

Wenn sich so unsere Behauptung schon an diesem ersten und Hauptpunkte in ihrer Wahrheit erweiset, werden wir noch weniger — so gewöhnlich dies auch in der christlichen Kirche zu allen Zeiten ist — der Meinung sein können, der Dekalog mache doch von diesem Gesetze eine Ausnahme. Derselbe ist nicht ein qualitativ Höheres als das übrige alttestamentliche Gesetz, sondern vielmehr auf wesentlich gleichem Niveau mit dem Ganzen nur ein quantitatives Summarium oder Breviarium desselben.

Als solches enthält er denn natürlich diejenigen sittlichen Vorschriften, welche auch im Neuen Testamente als hervortretende Erscheinungsformen der heiligen Liebe dastehn, aber theils diese schon nicht in der ganzen Tiefe und Innerlichkeit neutestamentlichen Geistesgebotes, theils daneben auch andere, mehr cerimoniale Gebote (wie das 2te und 4te Gebot nach der richtigen Zählung,) welche ebenfalls und noch mehr nur in ihrer pneumatischen Plerosis für den neuen Bund Geltung haben können [1]). In der That wird dem Zehngebotegesetze auch nirgends im neuen Testamente jene Stellung zugeschrieben; Jesus behandelt dasselbe in der Bergpredigt sehr treu und tief, aber auch, und eben darum, sehr frei; ebenso Paulus, wo er darauf Bezug nimmt (Röm. 13, 9.). Dagegen gibt Jesus vielmehr anderwärts, wie hernach Paulus an der angeführten Stelle, die pneumatische centrale Summa, das ethische Grundprincip „des Gesetzes und der Propheten" in jenem Gebot der vollkommenen Liebe, welches unbeschadet dem vorher Bemerkten allerdings viel reiner und tiefer den Grundgedanken der göttlichen Forderung ausdrückt, als der Dekalog, wenn es nur im neutestamentlich idealen Vollsinne verstanden wird. In diesem Sinne aber, d. h. seiner göttlichen idealen Wahrheit nach, oder mittelbar gilt nun wiederum auch das Gesetz des alten Bundes für das Reich des neuen seinem ganzen Umfange nach und in allen Beziehungen, der Dekalog und das gesammte sogenannte Moralgesetz Mosis und der Propheten sowohl, als die scheinbar nebensächlichsten und temporellsten Bestimmungen des sogenannten Cerimonialgesetzes. Eine mechanische Sonderung dieser beiden Gebiete ist ebenso geschichtlich unmöglich als ungöttlich gedacht, denn die gesammte alttestamentliche Willensoffenbarung Gottes ist, eben als göttliche, eine lebendige, organisch genetische Einheit, in welcher die centrale Idee Alles trägt und durchdringt, aber sie ist auch in ihrer Gesammtheit, selbst die prophetische Stufe nicht ausgenommen, nur eine noch unentfaltete Darstellung der Idee, die Fixirung der στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς (Hebr. 5, 12; τοῦ κόσμου Col. 2, 20; Gal. 4, 3. 9), das ABC der göttlichen Menschenerziehung, welches in allen seinen Theilen der erfüllenden und vollendenden Darstellung durch den Geist, der lebendigen Aussprache durch das fleischgewordene Wort selbst noch harrt, in welchem die Idee in leibhafter Lebensfülle, d. h. in geistig enthüllter Vollgestalt zu Tage tritt (Joh. 1, 17. 18.).

Diese enthüllende Erfüllung in Christo ist aber darum die vollkommene, weil sie eben nicht bloß im Worte von ihm gegeben, sondern zugleich in seinem heilig sündlosen Leben vorgebildet wird, welches auf einzige und absolute Weise die vollendete Liebe zu Gott und den Menschen thatsächlich darstellt. So kommt dies Vorbild Christi (1 Petri 2, 21; 4, 1; 1 Joh. 2, 6; 4, 17.) auf neutestamentlichem Gebiet als eine zweite, durch ihre concrete Mannigfaltigkeit und Anschaulichkeit besonders wirksame Norm des gotteskindlichen Lebens zu der ersten und fundamentalen des Wortes erläuternd und ergänzend hinzu. Dies Urbild der gottmensch-

[1]) Siehe die Anmerkung am Schluß des Paragraphen.

lichen Heiligkeit findet dann seine weitere Erläuterung durch das Beispiel, welches die Apostel — besonders Paulus, von dem wir am meisten wissen — durch ihr Leben in der Nachfolge Christi der Christenheit gegeben haben. Doch kann dies nähere Vorbild der ersten Jünger des Herrn, die zwar vor Anderen begnadigte, aber nicht sündlose Menschen waren, immer nur in abgeleiteter und bedingter Weise Norm des Heiligungswandels sein, d. h. insoweit es durch Wort und Wandel sowohl, als durch den Geist Christi seine bestätigende Versiegelung findet. In diesem Sinne, nur noch mehr und zwiefach abgeleitet und bedingt, kann dann weiter auch das Leben und Handeln der Gläubigen überhaupt, der Begabtesten und Treuesten, der auserwählten Rüstzeuge des Herrn und Väter der Kirche zumeist, als eine vorbildliche Norm des christlichen Wandels für spätere Geschlechter dienen. Dies ist die Wahrheit in dem katholischen Heiligenwesen nach seiner ethisch praktischen Beziehung, und die evangelische Kirche erkennt dieselbe auch durch die That zur Genüge an, hie und da — namentlich in der lutherischen Kirche in Bezug auf Luther — sogar in allzu ausgedehntem Maße. Auch die Brüdergemeine sieht gern auf ihre Gründer, einen Zinzendorf und Spangenberg, aber doch nicht ohne sich die volle Freiheit der Geistesunterscheidung zwischen dem Göttlichen und Eigenen in ihnen ungeschmälert zu wahren. Besonders bei jeder Neugründung der christlichen Kirche, auf dem Gebiete der Heidenmission, stellt sich dies Verhältniß der Schüler zu ihren Lehrern mit innerer Nothwendigkeit in seiner unmittelbaren und tiefen Bedeutung deutlich heraus. Aber Aehnliches wiederholt sich auch in der gepflanzten Kirche, in der Gemeine und Familie, zu allen Zeiten auf mannigfache Weise hier auf dem Gebiete des Lebens, wie auf dem des Glaubens und der Lehre. Diese Bedeutung des Gemeinheitlichen für den Einzelnen, zumal den Schwächeren und Unmündigen, das Recht geheiligter Sitte als leitenden Typus oder Tropus und ihre geschichtliche und psychologische Begründung in gegebenen zeitlichen und nationalen Bestimmtheiten ist auf ethischem Gebiete so wenig als auf dogmatischem zu übersehen und zu bestreiten. Wie mächtig bestimmend wirkt auf die Auffassung und Gestaltung des christlichen Einzellebens das Beispiel der Gemeine und ihrer Führer, je nach den Zeiten der Ruhe oder des Zeugenstreites, des blutigen Märtyrerkampfes oder des friedlicheren Missionslebens, je nach der zeitlichen oder nationalen Begabung zu innerlicher Vertiefung oder umfassender Ausbreitung des Christenthums. Die Beispiele solcher mannigfach verschiedenen Berufung der Gesammtheiten nacheinander und nebeneinander und deren Bedeutung für das Heiligungsleben der Einzelnen zeigt die Kirchengeschichte im Großen so sehr, als die Geschichte der evangelischen Kirchen bis auf diesen Tag in reicher Fülle. Jedoch ist auf der anderen Seite hier so gut, wie auf dem Lehrgebiete immer zu unterscheiden zwischen dem Menschlichen und Göttlichen, zwischen Christus dem Haupte und Herrn und den Christen, seinen Jüngern und Gliedern, und unter diesen zwischen den erstberufenen Aposteln und allen ihren Schülern und Nachfolgern, und das evangelisch protestantische

Glaubensbewußtsein darf sich nie des Rechtes begeben oder von der Pflicht entbinden, jede bloß menschliche Vorbildlichkeit und Sitte an dem urbildlichen Worte und Geiste der heiligen Schrift selbst zu messen. Die Schrift und zunächst das neue Testament ist es, an welchem wir in Geschichte und Lehre allein den vollständigen τύπος heiligen Gottesgehorsams (Röm. 6, 17.), das Gesetz Christi (1 Cor. 9, 21.) haben, daran wir gebunden sind, als an die maßgebende Norm für all' unser neues Leben.

Sollen wir aber eine solche wirklich und genugsam an dem neuen Testamente finden, so muß dasselbe, ebenso wie wir dies im Blick auf den Glauben und die Lehre früher geltend gemacht haben, nicht als ein Buchstabengesetz aufgefaßt werden, sondern auch hier als Gesetz des Geistes vermittelst des in den Herzen der Gläubigen selbst wohnenden und sein eigenes Zeugniß ihnen innerlich verklärenden und ergänzenden Geistes Gottes. Der heilige Geist ist das dritte und entscheidende Moment in dem Gesammtbegriff der evangelischen Lebensnorm, durch welches die beiden anderen, das Wort und das Beispiel Christi, erst zu ihrer ganzen Verklärung für uns kommen. Ohne sein Hinzutreten würde jener geschriebene ethische Typus des neuen Testamentes in seiner auch auf diesem Gebiete bei aller wesentlichen Vollständigkeit doch immer aphoristischen und nicht systematischen Form und als geschriebener, als Buchstabe überhaupt, gegenüber der unendlichen Mannigfaltigkeit individueller Verhältnisse und Aufgaben keineswegs genügen. Ja er würde in äußerlich praktischer Beziehung jener alttestamentlichen Skiagraphie des göttlichen Willens um ebenso viel nachstehen, als dieser bis ins Einzelnste bestimmende Gesetzescanon an äußerer Abrundung und handgreiflicher Fixirung dem neutestamentlichen Lebensbilde gottmenschlicher Heiligkeit offenbar überlegen ist (ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι Eph. 2, 15. cf. δογματίζεσθαι Col. 2, 20 ꝛc.). Die alttestamentliche Willensoffenbarung Gottes mußte eine solche sein, weil bei ihr auf diesen spiritus interpres noch nicht gerechnet werden, sondern nur ein erster äußerer Grundriß der στοιχεῖα τ. ἀρχῆς gegeben werden konnte und sollte. Die neutestamentliche Plerosis dagegen konnte in dieser aphoristischen und individuell freien Gestalt auftreten, weil die Sendung des Geistes mit der des Sohnes nothwendig verbunden und gegeben war. Sie mußte aber auch diese Gestalt behalten, weil — wie in Bezug auf den Glauben, so auf den Gehorsam der Liebe — an einer möglichen, bloß äußeren Befolgung von ἐντολαῖς ἐν δόγμασι nun nichts mehr gelegen ist, sondern allein an freier Herzenshingabe in jenen vollendeten Geistestypus heiligen Lebens, wie derselbe göttliche Geist sie wirkt.

Und dies ist nun der zweite Vorzug des neutestamentlichen Heiligungsstandes, daß dieser Gottesgeist nicht nur objektiv, als spiritus interpres, Erläuterer und Verklärer des geschriebenen Wortes ist (Joh. 16, 13 ff.; 14, 26; Phil. 3, 15; 1 Cor. 7, 40.), im Sinne eines äußeren Lehrers, wie menschliche Tradition und Autorität es sein kann, sondern auch subjektiv, als spiritus rector (Joh. 14, 17; Röm. 8, 14.),

auf dem Wege innerer Einwohnung in den Herzen der Gläubigen diese regiert und zu einem Leben im Ganzen und Einzelnen treibt, welches mit mehr oder minder Bewußtheit und Reflexion, immer aber, so weit nöthig, sicher und dem jedesmaligen Bedürfnisse gemäß dem objektiven Vorbilde des Wortes und Wandels Christi sich nachbildet, unter der einigen Voraussetzung der aufrichtigen Treue des Herzens, welche diesem Geistesregiment sich mit der Willigkeit kindlichen Liebesgehorsams hingibt (l. c. Phil. 3, 15; 1 Cor. 5, 8.).

Damit ist freilich, wie wir dasselbe für das Gebiet der Glaubenserkenntniß uns nicht verhehlen konnten, so auch für das der Lebensübung die Möglichkeit gegeben, daß hie und da der eigene Geist trübend sich einmische — denn kein Kind Gottes ist sündlos — oder doch eine relative Unsicherheit der Gewissensüberzeugung der Einzelnen und somit eine Differenz der Grundsätze innerhalb der Gemeinschaft eintrete — denn kein Kind Gottes ist der menschlichen Schwachheit und individuellen Beschränkung hienieden ganz entnommen, am wenigsten am Anfang seiner Lebensentwickelung in Christo. Der Unterschied der Schwachen und Starken (§ 57.) macht sich hier oft gar sehr geltend. Und das umsomehr, weil wirklich vielfach der verklärende Geist das geschriebene Wort nicht nur zu ergänzen und speciell anzuwenden hat, sondern auch geradezu bei scheinbar ganz klaren und genauen ethischen Anweisungen der Schrift das buchstäbliche Verständniß und die entsprechende Anwendung verwehren und zur tieferen und freieren Auffassung im Sinne seiner pneumatischen Principien antreiben muß. So bekanntlich besonders in Ansehung zahlreicher ethischer Aussprüche des Herrn selbst, wie wir sie bei den Synoptikern, namentlich in der Bergpredigt, aber auch sonst, lesen, welche in einer solchen concret anschaulichen, prägnant paradoxen Form gegeben sind, wie sie theils der orientalischen und jüdischen Spruchweisheit und ihrer Ausdrucksweise auf geschichtlich lebendige Weise sich anschließt, theils im allgemeinen praktischen Interesse für alle Zeit, nach Art der im Munde des Volks gangbaren Sprüchwörter, ganz dazu bestimmt und geeignet ist, eben durch ihre scharfe Kürze den Gedanken gegenüber der natürlichen Trägheit und Halbheit der Menschen eindrücklich und nachdrücklich herauszuheben [1]). Da muß der Geist dann in ähnlicher Weise, wie gegenüber der alttestamentischen Satzung, auch auf dem neutestamentlichen Gebiete selbst noch erst die empirische Form des Gebotes brechen, um dem Gedanken desselben zu seiner wahren Offenbarung und Geltung zu verhelfen, eine im Verhältniß zum subjektiven Glaubensdenken maieutische Thätigkeit, welche besonders in den schwächeren Anfangsstadien des neuen Lebens oft ähnliche heftige Geburtswehen zur Folge hat, wie wir sie in anderer Weise bei der Neugeburt vielfach eintreten sehen. Das Leben im Geiste muß erst ein relativ erstarktes geworden sein, ehe es sich selbst auch sofort

[1]) Vgl. z. B. Stellen, wie Matth. 5, 17—47; 6, 3. 6. 17; 7, 7; besonders c. 10, 9. 10. cf. Marc. 6, 8. 9; Luc. 14, 7 ff. 12 ff. V. 26; 22, 36: c. 12, 33 und Matth. 19, 23 ꝛc. neben Marc. 10, 24. u. a. m.

Licht sein kann, d. h. das ihm kraft seiner gottmenschlich geistigen Wesenheit immanente Licht mit Klarheit und Zuversicht zu ergreifen vermag oder wagt. Es ist bekannt, welche reiche und lehrreiche Geschichte die Auslegung und Anwendung besonders jener Bergpredigtgebote des Herrn (Matth. 5.) im Verlaufe der kirchlichen Entwickelung, namentlich auf dem Gebiete des sogenannten Sektenwesens, gefunden hat, und dieselbe ist bis auf diesen Tag auch unter Denen, welche auf gemeinsamem kirchlichem und evangelischem Glaubensgrunde stehen, noch nicht abgeschlossen. Aber auch auf dem nachpfingstlichen Gebiete finden wir wenigstens hie und da einzelne ethische Bestimmungen, welche theils ausgesprochener Maßen ihre nur zeitliche Bedeutung haben (cf. Acta 15, 29; 16, 4. vergl. mit 1 Cor. 8 und Röm. 14.), theils durch die Art, wie sie gegeben und begründet werden (1 Cor. 11, 13. 16; 7, 25. 35.), oder durch den Gegensatz anderer höherer Schriftzeugnisse (Jac. 5, 12; cf. Matth. 5, 34 ff. neben c. 26, 63; Röm. 1, 9; 9, 1; Phil. 1, 8. und anderen Stellen) in die Lage gesetzt werden, daß wir in ihnen das zeitlich und individuell subjektive Moment nicht verkennen und ihnen daher auch keine bleibende allgemeine Geltung zuerkennen dürfen. Und doch kann nur die zuversichtliche Gewißheit, daß *nicht der eigene, sondern der göttliche Geist selbst* dieses Urtheil spricht, dem treuen Herzen den Muth geben, demselben nachzuhandeln, und der von Natur Aengstliche hat hier doppelt zu kämpfen. Kein Wunder, wenn es unter diesen Umständen an Schwankungen bei den Einzelnen und Differenzen innerhalb der Gemeine nicht fehlt.

Das letztere Verhältniß betrachten wir später noch näher (cf. § 62.). Was den Einzelnen betrifft, so ist vor Allem festzuhalten, daß er dem innersten ethisch persönlichen Grundprincip des Evangeliums zufolge eben auch zunächst — und abgesehen von amtlichen Stellungen — *nur für seine eigene Person* zu urtheilen und zu handeln hat (Röm. 14, 4; 1 Cor. 4, 1 ꝛc.), Anderen keine bindenden Vorschriften geben, noch sie richten soll und darf, sondern allein seinem Herrn Rechenschaft schuldig ist, wie er für seine Person mit dem ihm verliehenen Pfunde, d. h. hier dem Maße seines Glaubenslichtes im Geiste und Gewissen, gewuchert hat. Hierin *treu* erfunden zu werden, ist zuletzt seine einige Aufgabe, und selbst wenn er in treuer Meinung und nach bestmöglicher Sach- und Selbst-Prüfung vor dem Herrn irren sollte, so weiß er, daß ein solches Handeln nicht nur ihm nicht Sünde ist (Röm. 14, 23.), sondern möglicherweise sogar unter gegebenen Umständen für Andere mehr von Segen, als ein objektiv vielleicht richtigeres Verfahren und deshalb von Gott für die Zeit so geordnet sein kann. Denn nicht Jeder vermag so, wie Paulus (1 Cor. 9.), selbst ganz frei in Christo durch den Geist, dann doch um Anderer, Schwacher, willen, für die Zeit auch zum Schwachen zu werden, wie diese es bedürfen, und Gott erzieht da oft seine Säuglinge auch durch die wohlgemeinten Irrungen schwacher Kinder, bis er später vielleicht beide zur vollen Mannesreife des Geistes und damit auch zum vollen Lichte bringt.

Sodann aber hat der treue und nur einigermaßen erleuchtete Sinn, wenn er sich auch an dem Beispiele und Rathe Anderer in letzter Instanz nicht genügen lassen kann und will, doch an dem objektiven Schriftworte in seiner principiellen Klarheit und concreten Fülle immerhin einen solchen Maßstab für die Beurtheilung des einzelnen fraglichen Falles, daß er, wenn er fleißig forschend Schrift mit Schrift und mit dem Zeugniß des Geistes, der leisen Stimme der Salbung im Herzen, vergleicht, und dabei mit Gebet um die rechte Erleuchtung von Oben anhält, in vielen, ja in den meisten Fällen zu einer wenigstens für seine Person und für die Zeit beruhigenden Klarheit gelangen kann.

Fehlt es aber noch daran, was namentlich bei solchen Punkten, die nur eine äußere und einzelne Entschließung betreffen, am öftesten eintritt, so hat der Gläubige das Kindesrecht, sich auch eine unmittelbare Weisung von Gott zu erbitten, und kann eine solche auf verschiedene Weise empfangen, entweder auf außerordentliche oder auf ordentliche Weise (Acta 13, 2; 16, 6. 9; 9, 6. 10; 10, 3 ff.; 21, 11; 23, 17; 23, 11; 27, 23 ff.). Das Letztere ist denn das in der gegenwärtigen Kirchenzeit gewöhnliche. Am häufigsten gibt Gott da das gewünschte Licht rein innerlich durch den Geist, vermittelst der in der christlichen Erfahrungssprache sogenannten Freudigkeit (Röm. 1, 15. τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον.), d. h. durch ein unmittelbares, vom Geiste Gottes im hingegebenen Herzen gewirktes „Es ist mir so", wie Zinzendorf es, allerdings sehr mißverständlich, aber doch tiefwahr ausgedrückt hat, nicht um das „Es steht geschrieben" dadurch zu verdrängen, was freilich nie geschehen darf, wohl aber zu ergänzen und zu individualisiren, anzuwenden und zu bestätigen, was ebenso nothwendig geschehen muß und nur demjenigen entbehrlich erscheint, welcher entweder in einem sehr fleischlich oberflächlichen oder in einem mechanisch gesetzlichen und noch sehr fremden Verhältniß zu seinem Herrn steht. Weil aber diese rein innerliche Plerophorie oder Parrhesie des Glaubens durch den Geist für einen einzelnen bestimmten Punkt und Zeitpunkt nicht immer oder doch nicht immer gleich und stark genug da ist, kann das Gotteskind auch um einen besonderen äußeren Wink durch die gottgeleiteten Umstände bitten (Röm. 1, 10. 13; cf. Acta 19, 21; 20, 22; 25, 10.) und in dieser providentiellen Thatensprache durch den Geist unmittelbar die göttliche Weisung erkennen. Und sogar so weit darf der Gläubige gehen, daß er auch seinerseits dem Herrn eine äußere Frage der Art vorlegt, durch den Gebrauch des Looses, nach der Analogie von Acta 1, 24 ff., in Fällen, wo er aus objektiven oder subjektiven Ursachen einer direkten äußeren Anweisung sehr bedarf. Nur sollte dies nicht geschehen, ohne zugleich die Möglichkeit offen zu lassen, daß der Herr ihm keine solche gebe, denn es ist dies nicht immer sein Wille, weil für den Gläubigen oft gerade die momentane Ungewißheit und das dadurch veranlaßte Ringen im Geiste und Gebet von größerem Segen ist. Wenn dagegen dieser Weg im rechten Glauben des Geistes betreten wird, ohne alle Beimischung trägen Aberglaubens oder

eigenwilligen Unglaubens, so bekennt sich Gott zu demselben erfahrungsgemäß in Gnaden und mit Kraft [1]).

In solchen Fällen schwerster Ungewißheit endlich, wo eine direkte äußere oder innere Weisung entweder nicht gegeben wird oder eine solche auch nur zu suchen, dem Gläubigen für die Zeit innerlich — durch den Geist — verwehrt ist, weiß er wenigstens dies, daß er dann am sichersten den rechten Weg treffen wird, wenn er denjenigen wählt, zu dessen Betretung es am meisten des Glaubens und der Liebe, also der Selbstverleugnung in Bezug auf alle Schwachheit und Selbstsucht des Fleisches bedarf, und daß er, selbst wenn er objektiv irrte, so jedenfalls den größesten subjektiven Gewinn und Segen für die Zeit davon haben werde.

So ist es das vom Geiste verklärte Wort im weiteren Sinne, Gebot und Vorbild zusammengefaßt, in Verbindung mit den von demselben Geiste gedeuteten Umständen, in Beidem der Wille Gottes, woran der kindliche Gehorsam des Gläubigen, des Kindes wie des Vaters in Christo, wenn auch auf verschiedene Weise, gewiesen und gebunden ist. Will man dieses heilige Schema des göttlichen Geistes- und Liebeswillens über seine Kinder das „neue Gesetz" des Evangeliums nennen, so ist dies wahr, sofern es sich allerdings um eine objektive Lebensnorm handelt, und die Ausdrucksweise ist nicht nur jakobisch, sondern auch paulinisch (Röm. 8, 2. *νόμος τοῦ πνεύμ.* 1 Cor. 9, 21. *ἔννομος Χριστῷ.*). Unwahr dagegen wird sie, wenn damit der alttestamentliche und nicht evangelische Begriff eines von außen fordernden und von obenher mechanisch vorschreibenden Buchstaben- oder Satzungs-Gesetzes verbunden wird. Damit würde sofort das Wesen des Evangeliums, seine Innerlichkeit und seine Freiheit, sein göttlicher und gottmenschlicher Karakter des Geistes und der Liebe verleugnet oder doch verletzt sein. Die mindere Schärfe und Klarheit dieser Unterscheidung karakterisirt in der Schrift selbst den Jakobus und seine Heiligungslehren, den Gegensatz bildet Paulus mit seinem Zeugniß wider jede Vermischung des Gesetzes und des Evangeliums, des Buchstabens und des Geistes, die Versöhnung dieser beiden Richtungen zur höheren Einheit zeigt Johannes mit seinem Grundbegriffe des freien Haltens der Gebote Gottes, des Wandels in der Wahrheit und Liebe, kraft der innerlichen Gotteskindschaft und Gottesgemeinschaft in Christo durch den Geist. Das sind die neutestamentlichen Lehrtropen in ethischer Hinsicht. Verwandte Unterschiede kehren aber auch in der Geschichte der Kirche, auch der evangelischen, wieder. Die reformirte, sowohl auf romanischem als englischem Boden, repräsentirt am meisten die gesetzliche Auffassung des neuen Lebens, die lutherische in demselben Maße die freiere, beide mit eigenthümlichen Vorzügen und Mängeln. Zinzendorf verkennt namentlich in seinem antipietistischen Eifer mitunter zu sehr, was doch auch die Concordienformel über den tertius usus legis, d. h. über die Bedeutung des Gesetzes als Norm für das neue Leben des Gläubigen sagt, und Spangenberg hatte hierin, wie in anderen Bezieh-

[1]) Vgl. Spangenberg, Idea, § 257, 3. und H. Plitt, Die Gemeine Gottes, § 24.

ungen einzulenken. Das ächte Princip der Brüdergemeine ist in diesem Punkte dies, die innerliche Freiheit des Gotteskindes so central im Herzen zu begründen, daß sie der Quell eines im Aeußeren um so pünktlicheren und umfassenderen Gehorsams wird und Zinzendorf hat das nicht nur oft und schön ausgesprochen, sondern auch selbst bei all' seinen Fehlern in ganz anderer Weise durch die That bewährt, als jene gelegentlichen antinomistischen Paradoxieen leicht glauben machen können. Im Allgemeinen wird sich in der christlichen Kirche immer je nach Art und Maß der Geistesgabe ein Nebeneinander und ein Nacheinander der beiden Anschauungsweisen in Bezug auf das neue Leben geltend machen, einer äußerlicheren und gebundeneren und einer innerlicheren, freieren, und der wahrhaftige Gehorsam gegen die Lehre des göttlichen Geistes allein kann einem Jeden an seinem Theile dazu verhelfen, wenigstens dem Grundprincip nach das im Evangelium erfüllte Gesetz Gottes richtig zu fassen, welches in dieser Plerosis durch und durch Geist ist und darum frei macht, und den Geist der Freiheit zu verstehen, der, aus dem Glauben geboren und im Liebesgehorsam lebend, eben darum durch und durch Gesetz ist.

Im Lichte dieser immer tiefer gewonnenen Erkenntniß wird dann die Ethik der evangelischen Kirche auch eine nicht zu übersehende Aufgabe noch mehr lösen können, als bisher, nämlich die Wahrheit sich vollständig anzueignen, welche die katholische Kirche an ihrer Lehre von den consiliis evangelicis hat. Dieser Begriff an und für sich ist durchaus nicht verwerflich, sondern reinen biblischen Grundes und darum von hohem Werth (cf. Matth. 19, 12; 1 Cor. 7, 25. 35. 38—40; 8, 13; 9, 1 ꝛc. 15; 10, 23.). Diesen sollen und können wir erkennen und anerkennen, ohne doch irgend in die schiefen Auffassungen und verderblichen Consequenzen des Gedankens hineinzugerathen, welche ähnlich, wie bei der Lehre von der Neugeburt, so auch hier bei der vom neuen Leben aus dem gesetzlich pelagianischen πρῶτον ψεῦδος des Romanismus entspringen. Wie durch dasselbe dort der biblische und tiefwahre Satz von der durchgehenden ethischen Bestimmtheit des Glaubens und Bedingtheit der Neugeburt in den falschen von der selbsteigenen menschlichen cooperatio im Werke der Bekehrung verwandelt wird, so hier der ebenso biblische und wahre von der wesentlichen Freiheit des neuen Liebeslebens in Bezug auf Art und Grad der selbstverleugnenden Hingebung an den Herrn und seine Sache in den ebenso falschen der opera supererogativa et meritoria [1]). Im Gegensatz dagegen hat die evangelische Kirche, wie sie dort die ethische Bedingtheit der Neugeburt zu sehr übersah, hier auf dem Gebiete des Heiligungslebens sich allzusehr gewöhnt, in ihrer wissenschaftlichen und praktischen Behandlung der Ethik ein allgemeines und einfaches Schema des richtigen Handelns nach Gottes Willen für alle Personen und Verhältnisse hinzustellen, jede freie Besonderung und Graduirung desselben aber in ängstlicher Scheu vor selbsterwählter Geistlichkeit und

[1]) Cf. Möhler Symbolik S. 217. — der in diesem Begriff eine Vorstellung findet, «deren Zartheit und Feinheit den Reformatoren freilich entgehen mußte» ꝛc.

selbsteigener Werkheiligkeit entweder ausgeschlossen, oder doch meist ignorirt. Jene vom Apostel getadelte ἐθελοθρησκια. ταπεινοφροσύνη, ἀφειδία σώματος Col. 2. ist der protestantischen Ethik zum Theil in Folge ihres Ursprungs aus dem Gegensatze gegen die „Möncherei" so sehr zu einem Schreckbilde geworden, daß sie oft die Wahrheit nach dieser Seite hin mit übersieht. Damit hat aber die protestantische Kirche nicht nur dem Leben in ihrer Mitte geschadet, in Beziehung auf seine extensive und intensive Entfaltung zur ganzen Fülle der mancherlei Liebeserweisungen in Leben und Sterben, welche der Bau des Gottesreiches drinnen und draußen ebensosehr wie die Schrift, besonders das Beispiel und Wort des Apostels Paulus, unleugbar fordert, sondern sie geräth auch auf theoretischem Gebiete oft beinahe in den Fehler der Gesetzlichkeit von der anderen Seite hinein, welchen sie von der einen Seite zu meiden so bemüht ist. Das heilige σχῆμα des gottmenschlichen Liebeswandels wird in dieser einfachen Begrenztheit und Fixirung zu sehr eben buchstäbliches „Schema", statt freies Urbild im Geiste zu sein, aus dessen Fülle und Tiefe der Einzelne, je nach innerem Triebe und äußerem Anlaß, in beidem aber nach Gottes Berufung und in Gottes Kraft mit freiester Selbstbestimmung die besonderen, niederen oder höheren und höchsten Aufgaben empfängt und ergreift, welche gerade für ihn eben jetzt im göttlichen Willen liegen. Daher rührt es hauptsächlich, daß sich die evangelische Kirche in der That lange Zeit hindurch in Beziehung auf so mancherlei Thaterweisung selbstaufopfernder Liebe bis in den Tod, daheim und draußen, von der katholischen Kirche und ihren Orden hat müssen beschämen lassen. Erst die durch den Pietismus und die Brüdergemeine gegebene und gegenwärtig auf dem Gebiete der Heiden- und Heimath-Mission in weitestem Umfang fortgesetzte Lebensanregung zu thatkräftiger Liebeserweisung hat in dieser Hinsicht der evangelischen Kirche das vorerst praktisch wieder zugeeignet, was ihr zu ihrem gesunden Bestehen und Gedeihen nicht fehlen darf, und was sie auf ihrem lauteren biblischen Lehrgrunde von der freien Gnade ohne alles Werkverdienst in wahrhaft reiner und schriftgemäßer Gestalt darzustellen allein befähigt ist.

Dies Lebensgut muß nun aber auch dem Lehrgebiete, der evangelisch wissenschaftlichen Ethik, zum Eigenthum werden, wenn durch sie wiederum das Leben auf die rechte Weise gestützt und gebaut werden soll. Dazu gehört, daß die Sittenlehre ebenso, wie wir es für die Glaubenslehre im Interesse der Wahrheit selbst und des kirchlichen Lebens forderten, die Selbstverleugnung lerne, ohne welche auf christlichem Gebiete Nichts sich vollendet. Wie die Glaubenslehre nur durch freie Anerkennung der verschiedenen Lehr-Tropen zu einer wahrhaft und umfassend kirchlichen, die Kirche lebendig bauenden werden kann, so auch die Sittenlehre nur durch die gleiche freie Anerkennung der gottgesetzten Mannigfaltigkeit nationaler, zeitlicher und individueller Lebens-Tropen auf dem Gebiete der Heiligung und des Liebesdienstes, je nach Gottes Gabe und Beruf. Sie muß zu dem Ende bis auf einen gewissen Grad verzichten auf den einfach übersichtlichen Schematismus gewohnter Forderungen an den Christen und

einerseits, im Princip, sich nur um so fester auf die Grundeinheit der Forderung Christi, d. h. die vollkommene Liebe zu Gott und Menschen ohne alles eigene Verdienst auch für Den, welcher das höchste darin gethan hat, zurückziehen, andererseits, was die Ausführung und Anwendung im Einzelnen anlangt, sich begnügen, auf die unendliche Fülle von möglichen Erweisungen dieser Liebe in That und Leiden, in dankbarem Genuß und freudiger Entbehrung hinzuweisen, aus welcher Gottes Geisteswink und Schickfalsführung allein dem Einzelnen zu jeder Zeit seine besondere Aufgabe anweisen kann. Verweigerte die evangelisch wissenschaftliche Ethik diesen gottgeordneten Fortschritt, so würde der Segen, welchen der Herr der evangelischen Kirche aller Zweige in unserer Zeit auf praktischem Gebiete so reich gewährt hat, theils wieder in dem Tode der Gleichgültigkeit verkümmern, theils in die Gefahr kommen, ohne die rechte Leitung und Begründung durch schriftmäßige Erkenntniß (Phil. 1, 9.) in krankhafte Mißformen wirklich selbsterwählter Geistlichkeit auszuwuchern, wie die römische Kirche sie in dem Wirken und Leiden ihrer gepriesenen „Heiligen" so vielfach zeigt.

Anmerkung.

Die Erwähnung des Dekalogs und seiner Bedeutung für das neue Leben in Christo veranlaßt uns, hier im Vorbeigehen wenigstens noch eines dahin einschlagenden Punktes, der an sich mehr in die specielle Ethik gehören würde, zu gedenken, weil von einem großen Theile der evangelischen Christen heutzutage demselben im Gegentheil eine allgemeine principielle Bedeutung beigemessen wird. Dies ist die Frage über das Sabbathgebot oder die Sonntagsfeier. Freilich werden wir sehen, daß der Schwerpunkt der Frage keineswegs in der Beziehung derselben gerade zum Dekalog liegt, aber theils ist für uns hier der passendste Punkt, um die Besprechung derselben anzuknüpfen, theils wird von Vielen noch immer gerade diese Beziehung geltend gemacht, indem von einem großen Theil der reformirten Kirche, namentlich englischer Zunge, die Verpflichtung der Kinder des neuen Bundes zur Feier des siebenten Tages eben auf das betreffende Gebot des Dekalogs gegründet wird. Wir unsrerseits können uns mit diesem Standpunkt allerdings nach dem im Text Bemerkten nicht erst in eine Controvers einlassen. So betrachtet, gehört der Punkt in die allgemeine Frage über das Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium, auf welche auch das apostolische Zeitalter keine andere Antwort für die Gesammtheit der dissentirenden Theile der Gemeine zu finden wußte (vergl. Acta 15. Gal. 2.), als die, daß man sich trotz der entgegengesetzten Lehrtropen gegenseitig im Glauben und in der Liebe achten solle und wolle, ein jeder Theil nach seiner Glaubensüberzeugung zu handeln habe, und die Freien oder „Starken" dabei theils bereit sein sollten, das den Anderen am meisten Anstößige zu meiden, theils durch thätige Liebe den Unterschied der Glaubensüberzeugungen praktisch auszugleichen hätten. In solchen tiefgreifenden und mit dem gesammten Gepräge des individuellen Glaubensstandpunktes zusammenhängenden Fragen läßt sich durch Disputiren nichts erreichen, sondern der Geist Gottes allein kann da für einen Jeden der Lehrmeister sein. Wir haben uns unsrerseits principiell auf den paulinisch-johanneischen Standpunkt gestellt, und haben nichts weiter hinzuzufügen, als die Erinnerung daran, daß die entgegengesetzte Ansicht in diesem Punkte vor Allem nachzuweisen haben würde, worin die schriftmäßige Begründung der Uebertragung der Feier des Sonnabends auf den Sonntag liegt, und dann, daß für ihren

Standpunkt jedenfalls auch die Art der Feier des siebenten Tages genau diemosaische sein müßte, denn das Gesetz als solches erlaubt keinerlei freie Modification seiner Satzungen.

Ebenso haben wir keine Rücksicht zu nehmen auf die vielfachen in England besonders mit soviel Fleiß zusammengebrachten Erfahrungsbeweise, daß für Menschen und Thiere schon rücksichtlich des äußeren Wohlseins, für die Menschen aber namentlich auch in Bezug auf das geistige Leben und die geistliche Empfänglichkeit und Gesundheit ein solcher Ruhetag förderlich, ja nothwendig sei. Dies ist ohne allen Zweifel sehr wahr, und dem materialistischen Rennen und Jagen unserer Zeit gegenüber ernstlich in Erinnerung zu bringen, aber es liegt auf der Hand, daß von daher kein dogmatischer Beweis genommen werden kann. Denn dies beweiset für das alttestamentliche Gottesgesetz nur soviel, daß dasselbe ein in jeder Hinsicht zweckgemäßes und umsichtiges war, was für den Glauben a priori zu vermuthen und bei genauerer Kenntniß der mosaischen Institutionen durch hundert Beispiele leicht zu erhärten ist. Für die Gemeine des neuen Bundes aber folgt daraus nur dies, daß sie sehr wohl thun wird, bei allem Gebrauch ihrer Freiheit in Christo von dem Gesetze des alten (Gal. 5, 1 ff.) sich so einzurichten, daß sie die für alle Zeit gültige im freien Sinne vorbildliche Wahrheit desselben nach allen Seiten hin soviel möglich zum Ausdruck bringe (πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει. 1 Cor. 6, 12; 10, 23; cf. 7, 35.). Sie wird also nicht etwa nur den zehnten oder achten, sondern gern eben gerade den siebenten Tag ordnungsgemäß zu einem Ruhetage machen und zwar, da der Herr durch die großen Thatsachen seiner Auferstehung und der Ausgießung des heiligen Geistes den ersten Tag der Woche so besonders segnend ausgezeichnet hat, eben diesen, den Sonntag. Dies scheinen ja auch unter der Leitung des sie erfüllenden Geistes Gottes die Apostel schon mehr oder weniger gethan zu haben (vergl. 1 Cor. 16, 2; Acta 20, 7; Apoc. 1, 10.) und ihr Vorgang muß uns darin ohne alle Frage ein heiliges und gesegnetes Vorbild sein, auch wenn sie keinerlei Gebot in dieser Hinsicht aussprechen. Die Erfahrung aller Zeiten lehrt zur Genüge, wie auch das gefördertste christliche Leben in der Gemeine und bei deren einzelnen Gliedern für die Verhältnisse dieses irdischen Zeitlebens einer solchen zeitlichen Ordnung für die Pflege seiner heiligsten und wesentlichen Bedürfnisse nach Ruhe in Gott und gemeinsamer Erbauung nicht ohne Nachtheil auf die Dauer entbehren kann. So finden wir auch schon in dem Briefe des jüngeren Plinius an den Trajan und bei den ersten christlichen Apologeten diese geheiligte Sitte von der ältesten nach-apostolischen Christengemeine bezeugt und die lebendige Tradition aller Jahrhunderte bis daher hat sie zum Segen der Kirche erhalten. Daraus folgt denn weiter, daß die letztere auch über ihr nächstes Gebiet hinaus, auf dem Boden der Staatsgesetzgebung, da, wo diese eine christliche sein will, nach Kräften dahin streben wird und soll, einen geordneten Schutz für diese ihre Feier zu erwirken und zu erhalten, damit theils den Gläubigen selbst, die oft in abhängiger Stellung zu Ungläubigen stehn, dies Vorrecht nicht willkürlich entzogen werden könne, theils der Welt selbst auch dieses Moment gesetzlicher Pädagogie auf Christum zu Theil werde und sie so wenigstens nicht unter dem falschen Vorwande christlicher Freiheit, auf welche sie kein Recht hat, ihren irdischen Trieben in in einer Weise Raum geben könne, welche zuletzt ihren eigenen auch nur äußeren Wohlstand, ja den Bestand aller humanen Lebensordnung überhaupt untergraben muß. Das Christenthum, einmal Volksreligion geworden, muß auch den Schwachen schwach zu werden wissen, wie Paulus, also beziehungsweise denen, welche des Gesetzes bedürfen, seines Ortes auch Gesetz zu bieten trachten, wie es die vorchristliche Welt in Israel und selbst in dem heidnischen Völkerleben hatte. Führt dies für den gereiften Christen, der dieses Gesetzes für seine Person nicht bedarf, (1 Tim. 1, 8 ff.) hie und da äußere Beschränkungen mit sich, so wird er, eben weil er „stark" ist, solchen sich gern um der Anderen willen unterwerfen. Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung und sucht nicht das Ihre, sondern was des Anderen ist.

Dies sind alles Sachen der Erfahrung im inneren und äußeren Sinne, welche der ernstesten christlichen Berücksichtigung werth sind, aber es liegt, wie gesagt, auf der Hand, daß durch dergleichen nicht bewiesen werden kann, was hier die Frage

ist, nämlich ob es für die Christenheit ein Gebot Gottes sei, den Sonntag in der Weise des jüdischen Sabbaths zu feiern.

In der That ist denn auch gegenwärtig bei den tüchtigsten Vertretern des Satzes von der „gebotenen" Feier des siebenten Tages die Begründung aus dem Mosaismus sowohl, als die aus der praktischen Erfahrung nicht mehr die, auf welche man sich eigentlich stützt, sondern eine andere, auf welche auch wir unter dogmatischem Gesichtspunkte allein Rücksicht zu nehmen haben. Man bezeichnet — wie noch neuerlich Godet in seinem Vortrage auf der Genfer Versammlung der evangelischen Allianz — die Verpflichtung zur Feier des siebenten Tages als eine ursprünglich schöpfungsmäßige, nach Genes. 2, indem man behauptet, Gott habe diese Institution ebenso, wie die der Ehe, als eine allgemein menschheitliche gegründet und hernach im Mosaismus nur in Erinnerung und zu festerer Ausgestaltung gebracht. Wenn man so hinter das Gebiet des Gesetzes des alten Bundes zurückgreift, so kommt die anfangs erwähnte Frage über Gesetz und Evangelium gar nicht mehr ins Spiel und der Streit wäre zu Gunsten unserer Gegner entschieden, wenn es richtig wäre, was weiter von jener Seite behauptet wird, daß das neue Testament, als die göttliche Urkunde der in Christo zur Weltreligion erfüllten Offenbarung, nun gleichermaßen ein geheiligtes Leben in der Ehe und die Feier des siebenten Tages auf Grunde der ursprünglichen Schöpferordnung Gottes als die zwiefache Fundamentalordnung auch des neuen Bundes bezeichnete.

Wäre dies der Fall, so würden wir zwar immer fragen, zumal von unserem johanneischen Standpunkte aus, wie es doch komme, daß der Christ, welcher in Christo das „ewige" Leben lebt, dessen „Anbetung im Geiste und in der Wahrheit" der Herr ausdrücklich von aller Gebundenheit an den Raum, den Ort (Joh. 4, 21 ff.) befreit, nun in Bezug auf die Zeit ein gebundenes bleiben könne, während doch diese beiden Verhältnisse recht eigentlich die Grundlagen des irdischen Wesens als solchen, die στοιχεῖα τοῦ κόσμου τούτου sind. Selbst die naheliegende Antwort auf diese Frage würde uns nicht wirklich genügen, daß eben, weil die Feier der Christenheit, als der ökumenischen Gottesgemeine, nun mit Nothwendigkeit von der örtlichen Schranke frei sei, desto mehr die zeitliche in Kraft treten müsse, damit über der räumlichen Entfernung nicht jedes Moment der Gleichheit und Gemeinsamkeit verloren gehe. Eben dies sei so vom Schöpfer in seinem ursprünglich so ökumenisch angelegten Plane von Anfang an mit Weisheit vorgesehn worden. Auch dies würde darum nicht recht genügen, weil theils ja bekanntlich die Zeitverhältnisse auf der Erdkugel nicht so übereinstimmend sind, daß dieser Zweck wirklich erreicht würde, theils, was mehr ist, die innere Incongruenz der Freiheit in dem einen und der Gebundenheit in dem andern correspondirenden Punkte, überhaupt die Incongruenz dieses einen äußerlich Fixirten mit dem Grundbegriffe der pneumatisch freien ζωὴ αἰώνιος immer störend bleiben müßte.

Und wenn man uns dieses letztgenannte Bedenken dadurch heben wollte, daß man sagte, der Christ sei ja doch auch an die anderen Ur- und Grundgebote Gottes positiv gebunden, beispielsweise zunächst an die Institution der Ehe, deren vollendete Heiligung das Evangelium erst zu Wege bringe, jenes Sabbathgebot stehe also gar nicht so einzeln und abrupt da, so müßten wir erwiedern, daß hier ein Mißverständniß vorliege. Der Christ ist nach Christi und der Apostel klarem Zeugniß an Nichts gebunden, als an das Gesetz der vollkommenen Liebe des Geistes zu Gott und zu den Brüdern und dies ist keine äußere Gebundenheit, weil diese Liebe vielmehr selbst der immanente Grundtrieb des neuen Lebens, der ζωὴ αἰώνιος, ist, in deren Bereich der Gläubige des neuen Bundes durch die Geburt aus Gott seiner innersten Persönlichkeit nach versetzt ist. Die Uebung dieser Liebe ist ihm, als Gotteskinde, Sache seiner anderen Nothwendigkeit als derjenigen, welche mit der Freiheit identisch ist, wie in Gott urbildlich, so in dem Kinde Gottes abbildlich. Lebt er diesem Grundgesetze und Grundtriebe des Geistes nach, so erfolgt es ganz von selbst, daß er alle die in der Schöpfung gegründeten menschlichen Verhältnisse zu ihrer durchgehenden göttlichen Heiligung bringt, wie diejenigen der Familie und des socialen Lebens, so vor Allem auch dasjenige der Ehe, welche die

Basis für jene bildet. Aber sein Leben und Beruf als Trägers der ζωὴ αἰώνιος geht gleichwohl keineswegs darin auf, daß er diese menschlichen Ordnungen durch den Geist Christi heiligt, sondern die Herrlichkeit seiner freien Geistesbürgerschaft im Reiche des Himmels (Phil. 3, 20.) hat sich zugleich und ganz insonderheit auch darin zu erweisen, daß er ebenso auch wiederum von allen diesen für den irdischen Lebensbestand geordneten und nothwendigen Verhältnissen frei ist. Nicht frei davon im fleischlichen Sinne des Revolutionärs und Proletariers, des Emancipirten und Wüstlings, wohl aber — denn auch hier berühren sich, wie immer, die Extreme — heilig frei in dem Sinne, daß er um des Herrn und der Brüder willen in der Liebe auch auf Alles das verzichten kann, und wie der Apostel Paulus ohne Weib und Kind, ohne Haus und Hof, ohne Recht und Schutz ein geächteter Heimathloser auf dieser Erde sein wollen und wirklich heilig und selig sein kann, weil er eben im Himmel seine Heimath hat. Wem auch in Christo diese „volle Geisteskraft der Liebe noch gebricht, der muß „διὰ τὰς πορνείας" (1 Cor. 7, 1 ff.) sein Weib haben, oder wer, auch wenn er die Kraft dazu hätte, doch nicht diesen Beruf von Gott hat, der hat sein Weib in inniger Liebe und herzlicher Dankbarkeit, weil Gott es ihm gegeben, aber er hat es immer so, als hätte er es nicht. Beide haben, ein Jeder nach seinem Maße, von diesem Besitz großen Segen (Eph. 5, 22 ff.) und einen hohen Beruf auch in diesem Stande, und es ist durchaus falsch, wenn man meint, wie die Schwärmer, es liege im Begriffe und Wesen der evangelischen Heiligung, Ehelosigkeit zu fordern, (1 Tim. 4, 3.) oder doch lehrt, wie die römische Kirche, dieselbe als solche begründe einen höheren Grad christlicher Lebensheiligung. Dagegen ist das, was den Gläubigen des neuen Bundes am deutlichsten, d. h. äußerlich am meisten erkennbar, von dem Frommen des alten Bundes unterscheidet, allerdings immer dies, daß er, sei es nun zeitlebens, sei es doch für einen großen Theil seines irdischen Pilgerstandes, auch ohne diese heiligen Grundlagen und Stützen, welche der Schöpfer dem menschlichen Liebesleben zubereitet und der Erlöser demselben neugeschenkt hat, rein auf dem Grunde seiner Lebensgemeinschaft mit dem θεὸς πνεῦμα ἁγίαν, heilig zu leben und zu handeln durch Christi Kraft im Stande ist, ohne eigensüchtig, wäre es auch nur in Gedanken, überzugreifen in Das, was der Andere hat, oder ebenso eigensüchtig sich in sich selbst zu verschließen, und von den Menschen zu scheiden (Vergl. 1 Cor. 9, 1 ff.; Phil. 4, 10 ff.; 1 Cor. 4, 9 ff.; 2 Cor. 6, 4 ff.) Und was Paulus in Wort und That uns so lebendig vor Augen stellt, ist auch hier nicht seine Erfindung, noch auch bloß Ausdruck seiner christlichen Individualität, sondern eben allgemeine neutestamentliche Wahrheit, durch des Herrn eigenes Wort verbürgt: Matth. 19, 12; Marc. 10, 24 ff. V. 29 ff.; Luc. 14, 26. 33.

Die Sache liegt also gar nicht so, daß man, um von allen übrigen analogen Beziehungen hier abzusehn, welche der Dekalog mitnennt, die in der Schöpfungsgeschichte allein genannte, weil wirklich in ihrem Gebiete fundamentale eheliche Institution mit der Feier des siebenten Tages so zusammenstellen könnte, daß man sagt, Beides habe Gott als Schöpfer geboten und darum könne er es auch als Erlöser in Christo nicht ungeboten machen. Vielmehr würden unsere Gegner ihrerseits, wenn wir ihnen sollten folgen können, uns zuerst eben den Beweis führen müssen, daß Gott, weil er in Gen. 2. die Ehe instituirt hat, sie auch im neuen Erfüllungsbunde ebenso geboten habe, wie nach ihrer Meinung die Feier des siebenten Tages. Dies ist ihnen aber nach den eben beigebrachten neutestamentlichen Zeugnissen unmöglich. Und wir unsererseits würden, wenn sich anderwärts im Neuen Testamente doch ein solches positives und auf Gen. 2 begründetes Gebot gerade den siebenten Tag auszeichnend zu heiligen, bei den Aposteln fände, durchaus bekennen müssen, sie, zunächst den Paulus, nicht zu verstehn. Gewiß hätte er über diesen Punkt ähnlich und mit gleicher positiver Betonung seiner Segen und gleicher Beziehung auf Genesis 2 sprechen können, wie er Epheser 5 über die Ehe schreibt, aber dann hätte er auch, wie für diese in 1 Cor. 7 und 9 geschieht, zu gleicher Zeit die andere Seite hervorheben müssen und zeigen, wie der Geistesstandpunkt des neuen Bundes als des Himmelreiches mit seinem ewigen Leben in Christo wiederum doch auch über alle solche zeitlich gemes-

jene Ruhe in Gott hinaus hebe, so sehr sie an sich für diese irdischen Verhältnisse als solche d. h. ihrem gewöhnlichen und allgemeinen Bestande nach, gut und gottgeordnet ist.

Wir würden unter diesen Umständen, wenn sich das fragliche apostolische Zeugniß wirklich und nicht etwa nur bei einem Jakobus, sondern eben auch bei Paulus, Petrus, Johannes, oder im Munde des Herrn selbst fände, dasselbe zwar in Demuth anerkennen und ihm nachleben müssen, aber wir würden es, wie gesagt, nicht verstehn — nicht etwa darum nicht, weil es unseren eigenen menschlichen Lieblingsgedanken oder Gedankengängen widerspräche, sondern weil es, wie wir vorher schon gezeigt haben und sogleich weiter zeigen wollen, dem geistigen Grundprincip und den anderweitigen dogmatischen und ethischen, lehrhaften und thatsächlichen Zeugnissen des neuen Testamentes selbst, von welchem allein wir doch lernen wollen und lernen sollen, widersprächen.

Das wäre aber allerdings ein bedenklicher Riß in die principielle Einheit und Zusammenstimmung des erfüllten Geisteszeugnisses in Christo, und wir können uns daher nur freuen, daß sich in der That von dem in Rede stehenden Zeugniß nichts findet, sondern vielmehr das Gegentheil davon. Daß Christi eigne vorpfingstliche Zeugnisse in solchen rituellen Punkten nicht unmittelbar maßgebend sind, wissen wir. Sonst müßten wir nach Matth. 23, 3 nicht nur das ganze mosaische Gesetz, sondern auch noch dessen pharisäische Auslegung beobachten. Und doch lassen so manche Worte und Thaten des Herrn gerade in Bezug auf den Sabbath schon damals wohl erkennen, wie er für die Zeit der pfingstlichen Geistesökonomie eine ganz andere Stellung der Seinen zu dieser Feier des siebenten Tages in Aussicht nahm (vergl. Luc. 6, 1—9.). Jakobus, von dem man es am ersten erwarten könnte, spricht vom Sabbath gar nicht, so wenig als der Verfasser des Hebräerbriefes es in dem hier in Betracht kommenden Sinne thut. Petrus und Johannes ebenfalls nicht. Paulus nennt die jüdisch-gesetzliche Beobachtung des Sabbaths und der anderen Feste des jüdischen Kirchenjahrs zweimal (Col. 2. und Gal. 4.) mit der allerschärfsten Polemik dagegen, daß Christen sich darüben irgend „ein Gewissen machen", d. h. eine religiöse Verpflichtung darin sehen wollten. Er fürchte, sagt er den Galatern, seine ganze Arbeit an ihnen werde umsonst gethan sein, wenn sie auf diesem Standpunkt verharren wollten, der doch den in Christo abgethanen schwachen und dürftigen στοιχεῖοις τοῦ κόσμου entspreche. Sie aber „leben nicht mehr in der Welt" sagte er den Colossern, — sondern gehören dem Himmelreich an, wo man mit diesen äußerlichen Satzungen des Gesetzes nichts mehr zu thun hat. Wir fragen: wenn dabei des Apostels Meinung die gewesen wäre, daß zwar diese jüdisch-gesetzliche Feier des siebenten Tages der Woche im gesetzlichen Geiste abgethan, dagegen die besondere Weihe überhaupt eines siebenten Tages, näher des Sonntags als des ersten Wochentages, eine solche schöpfungsmäßige allgemein menschliche Pflicht gegen Gott sei, welche nun in Christo erst in volle Kraft treten müsse, konnte er, wenn er auch nur den allerersten Ansprüchen an didaktische Deutlichkeit genügen wollte, dies an solchen Stellen total unerwähnt lassen? konnte er zumal heidenchristlichen Lesern gegenüber, welchen jede besondere Feier irgend eines siebenten Tages etwas ganz Neues war, dieselbe als ganz selbstverständlich voraussetzen? Und selbst, wenn dies möglich wäre — was es nicht ist — so mußte er doch um so mehr anderwärts in einfach positiver Weise seinen aus dem Heidenthum neugewonnenen Brüdern diese Pflicht ans Herz legen. Aber davon finden wir nirgends eine Spur, während er die Heilighaltung der Ehe im biblischen und evangelischen Sinne, zum Theil mit ausdrücklicher Begründung auf die Genesis, mehrfach auf das Nachdrücklichste betont. Auch hierin stimmt Petrus vollkommen mit ihm überein.

Dieses argumentum e silentio ist unter den obwaltenden Umständen so schlagend, daß man erst alle Grundsätze einer in Einfalt gesunden Auslegung umstoßen muß, ehe man der Anerkennung ausweichen kann, daß Paulus — und mit ihm Petrus und Johannes — die Ueberzeugung nicht gehabt haben, welche man gern bei ihnen voraussetzen möchte. Ohne Zweifel werden wir das Schweigen der Apostel auch nach der anderen Seite hin in seiner Bedeutung anerkennen müssen und voraussetzen, daß wenn er unsere heutige christliche Welt mit ihrer Entheiligung aller Tage

vor sich gehabt hätte, er es nicht würde haben fehlen lassen an einem Zeugniß dawider. Da würde er dann auch ohne allen Zweifel, sei es auf das mosaische Gesetz, sei es auf die »Ruhe Gottes am siebenten Tage« hingewiesen und vielleicht auch daran gemahnt haben, daß ja selbst die Heidenwelt ihre Analoga solcher religiöser Feier habe (vgl. Röm. 2, 14 ff.; 1 Cor. 5, 1.), um zu zeigen, daß die Christen am wenigsten durch das gerade Gegentheil völligen Antinomismus in dieser Hinsicht sich auszeichnen dürften. Aber davon war zu jener Zeit gar nicht die Rede, weil weder Judenchristen noch Heidenchristen die Idee haben konnten, die vollendete Religion schließe eine jede irgendwie zeitlich bestimmte Feier principiell aus. Allein durch Alles dies wird das nicht entkräftet, was wir vorher aus dem Schweigen des Apostels gegen die Voraussetzung folgerten, daß er gerade die Feier des siebenten Tages im Sinne und in der Weise des jüdischen Sabbaths als ein von der Schöpfung her für alle Menschen und die Christen am meisten verbindendes Gesetz betrachtet habe. Wäre dies seine Ueberzeugung, so hätte er dieselbe überhaupt in seiner Heiligungslehre, namentlich aber an den angeführten polemischen Stellen aussprechen müssen.

Zum Ueberfluß aber haben wir noch das Zeugniß des Apostels Paulus in Römer 14., wo er so wenig namentlich von den jüdisch gesetzlichen Beobachtungen spricht, daß die Ausleger noch immer darüber streiten, ob er an diese überhaupt denke, und nicht vielmehr an allerhand rituelle Formen, welche aus der früheren heidnischen Askese in die römische Gemeine sich eingeschlichen hatten. Er redet da ganz allgemein begrifflich neben dem religiösen Unterscheiden der Speisen von einem Auszeichnen, Heilighalten des einen Tages vor dem anderen, und verwirft dies an und für sich, sobald es nicht im gesetzlichen Sinne als verdienstliches Werk vor Gott geschieht, nicht durchaus, wie er ja auch seinerseits den Timotheus »um der Juden willen« beschneiden konnte, indem er nach seinem Princip den Schwachen gern ein Schwacher wurde (Acta 16, 3.). Aber eben als Schwachheit des Glaubens und der Glaubenserkenntniß bezeichnet er auch Röm. 14. durchgehend alle solche Beobachtungen und bekennt sich seinerseits unumwunden zu dem Standpunkt der anderen Parthei, der »Starken«, welche »alle Tage auszeichnen, d. h. gleich heilig halten« (V. 14; 15, 1.).

Hier ist denn nicht nur negativ und indirekt, sondern auch positiv und direkt jede Möglichkeit abgeschnitten, bei dem Apostel die Meinung vorauszusetzen, der rechte Christ, also der Starke im Glauben, der Zeuge und Apostel am meisten, müsse den siebenten Tag als ursprüngliches Schöpfungsinstitut heilig halten. Wer ihm, auch ohne sich dabei auf das mosaische Gesetz zu beziehen, aber im Blick auf das alttestamentliche Zeugniß von Gen. 2. dennoch diesen Satz unterschieben will, dem würde er, auf seine klaren neutestamentlichen Zeugnisse gestützt, ähnlich wie jenen galatischen Romisten doch wohl auch sagen müssen: ich fürchte, daß ich umsonst an euch gearbeitet habe! und es ist, wenn wir ihn anders als unsere Gegner verstehen, wahrlich nicht Connivenz gegen eigene fleischliche Laxheit oder Lieblingstheorieen, sondern für uns ebensosehr Sache heiligster Gewissenspflicht, wie dies Jene für sich bezeugen.

Was in solchem Falle zu thun ist, das sagt uns der Apostel für beide Theile in ausdrücklicher Form der Lehre, ja des Gebotes, ebenfalls hier in Römer 14. (s. V. 5—13.) klarer und eindringlicher, als irgendwo sonst. Es ist im Wesentlichen das Gleiche, wie das, worauf uns die vorbildliche apostolische Handelsweise auf jenem ersten Concil zu Jerusalem hinweist, wo es sich um mosaisch-gesetzliches und evangelisch freies Christenthum im umfassenden Sinne handelte. Lassen wir uns das nicht umsonst gesagt sein!

Diese gebieterische Forderung des Evangeliums, sich in die abweichende Glaubensüberzeugung des Bruders wenigstens in so weit zu finden, daß man dieselbe ohne Verurtheilung ihrer Vertreter in der Liebe des Geistes trägt, legt beiden Theilen eine Pflicht auf, deren Erfüllung unseren Gegnern meist schwerer fällt, als uns. Dieselbe kann ihnen aber erleichtert werden, wenn wir noch einmal daran erinnern, daß wir bei unserem Verständniß des apostolischen Wortes, gerade auch im Blick auf Römer 14., die Stelle, welche es uns am meisten verbietet, ihnen principiell

Recht zu geben, gleichwohl in theoretischer und zumal in praktischer Hinsicht keineswegs in einem so schroffen Dissensus mit ihnen stehen, wie es ihnen oft scheinen will. Wie der Apostel anderwärts nicht im Sinne der falschen Fleischesfreiheit der Welt sagt: ein Weib oder auch alle, sondern vielmehr: ein Weib oder kein Weib, beides aber immer und wesentlich in der Heiligung des Geistes, so sagt er auch hier nicht nach der Weise des modernen Unchristenthums: einen Tag oder auch keinen, sondern vielmehr einen Tag (oder etliche) oder alle Tage in der Heiligung des Herrn. Damit unterstützt er wenigstens indirekt und mittelbar auch mit seiner Lehre die Forderungen, welche, wie wir sahen, die Erfahrung allerdings in Bezug auf irgendwelche geordnete Feier von gewissen Tagen stellt. Die apostolische Lehre verbietet einem Christen, welcher dazu Gabe und Beruf von Gott hat, nicht, dem Herrn im ledigen Stande zu dienen, denn die Ehe ist ihr kein Gebot des neutestamentlichen Gottesreiches. Ebenso wenig zwingt sie einen Christen, gerade den siebenten Tag dem Herrn auszeichnend zu heiligen, wenn er es vermag, alle Tage nur für ihn zu leben. Aber wie sie für die Mehrzahl der Kinder Gottes und für den gewöhnlichen irdischen Beruf die Ehe in Christo ordnet und heiligt, so weiset sie uns auch an, unter demselben Gesichtspunkt dafür zu sorgen, daß wenigstens ein Tag in regelmäßiger Wiederkehr dem Herrn von allen Denen auszeichnend geheiligt werde, für welche aus äußeren und inneren Gründen schon viel gewonnen ist, wenn sie wenigstens einen solchen Tag zu verleben, »als lebten sie nicht in der Welt«, sondern als Bürger des Himmelreiches. Und daß dieser Tag eben nach alttestamentlichem Vorbild ein siebenter, und zwar der Sonntag, der Tag der Auferstehung des Herrn und der Geistesausgießung, also recht eigentlich der Gründungstag der neuen Schöpfung in der alten sein werde und müsse, darauf weiset uns, wie oben bemerkt, eben diese thatsächliche Auszeichnung hin, welche der Herr gerade diesem Tage hat zu Theil werden lassen. Und weil es im Wesen der christlichen Kirche als Gemeine der Gläubigen liegt, daß ihre feiernde Anbetung vor dem Herrn eine gemeinsame sei, so müßte es wahrlich schlecht bestellt sein um die Liebe und den Geist der πνευματικοί, der δυνατοί, wenn sie nicht in der Freiheit auch in diese Form gern und ganz eingehen und selbst solche Enthaltungen unter Umständen willig über sich nehmen sollten, welche um der νήπιοι und ἀσθενεῖς willen etwa erforderlich sind (Röm. 14, 21. 22; 1 Cor. 8, 13.). Wenn wirklich das einzige aber allumfassende pneumatische Fundamentalgebot des neuen Bundes, das Gebot der vollkommenen Liebe zu Gott und zu den Brüdern, recht verstanden und befolgt wird, so findet sich auch in diesem Punkte das Rechte ganz von selbst. Der Geist und die Liebe schaffen auch hier Ordnung und Frieden besser, als es der Buchstabe jemals vermag und verleugnen gleichwohl nicht das ihnen unveräußerliche Grundprincip der Freiheit der Kinder Gottes in Christo.

Dies ist der neutestamentliche und apostolische Standpunkt in Bezug auf diese Frage, wie ihn auch die Reformatoren, namentlich Luther, principiell vertreten haben. Ebenso der Stifter der Brüdergemeine und diese selbst, wenigstens in ihrem deutschen Theil. Möchte in der evangelischen Kirche Deutschlands und in der Brüdergemeine auch die Praxis immer eine solche sein, daß dies evangelisch pneumatische Princip dadurch seine sichere Legitimation empfängt! Dann, aber auch nur dann wird es seiner Zeit gelingen, der neueren — von dem Presbyterianismus des siebenzehnten Jahrhunderts herrührenden — Richtung in der reformirten Kirche, besonders englischer Zunge diesseit und jenseit des Weltmeers, auf überzeugende Weise darzuthun, daß auch an diesem Punkte das Evangelium als die wahrhaftige Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit sich erweiset, und wenn dies Princip nur recht verstanden und angewendet wird, die lebendige Erfüllung alles auf den vorbereitenden Offenbarungsstufen von Gott Angelegten sicher begründet ist.

§ 60.

Die Beweggründe im neuen Leben.

Die subjektiven Beweggründe, welche das Gotteskind zum gehorsam freudigen Fortschreiten auf der Bahn des neuen Lebens antreiben, sind die Gottesfurcht und die Gottesliebe, jene als kindliche Ehrfurcht mit dieser innig verbunden und ihr stets zu Grunde liegend, diese auf solchem Grunde sich immer freier ausgestaltend und umfassender vollendend, als staunende und erkennende Liebe gegenüber der Offenbarung der göttlichen Geistes-Wahrheit in Christo, und als demüthige und dankbare Gegenliebe im Verhältniß zur persönlichen Thatoffenbarung der göttlichen Liebe als Gnade in Christo.

In nahem Zusammenhange mit der eben erörterten Frage nach den objektiven Normen des neuen Lebens steht die andere nach den subjektiven Beweggründen zur fortschreitenden Bethätigung desselben. Diejenigen, welche auf einem mehr oder weniger gesetzlichen Standpunkte stehen und die Natur des „Gesetzes" Christi als Gesetzes der Freiheit im Unterschiede vom sinaitischen Satzungs-Gesetze nicht rein zu fassen vermögen, pflegen hier den Nachdruck allein oder doch hauptsächlich auf die Gottesfurcht zu legen, während Andere, im Gegensatze gegen diesen Standpunkt, nur von freier, bloß durch die tiefe Dankschuld des erlösten Sünders und Gotteskindes verbundener Liebe zu Gott in Christo wissen wollen. Dieser letztere Standpunkt ist der von Zinzendorf im Gegensatze gegen orthodoxistische Aeußerlichkeit und pietistische Angsttreiberei geltend gemachte, aber dies oft in polemischer Ueberspannung und mit einer Einseitigkeit, deren praktisch nachtheilige Folgen bekanntlich in der Brüdergemeine, namentlich in der Sichtungszeit, nur zu sehr hervorgetreten sind. Spangenberg mußte auch hier der Einseitigkeit entgegentreten, wie die Reformatoren es gegen Agricola zu thun genöthigt gewesen waren [1]). Wir unsererseits haben unsere Stellung zu dieser, doch oft in ihrer Wahrheit nicht ganz genugsam verstandenen, so wie sie vorliegt, aber freilich einseitigen und unrichtigen Anschauungsweise bereits in § 52. bei der Beantwortung der Frage genommen, in wiefern die μετάνοια aus dem Gesetzeszeugniß hervorgehen könne oder nicht, und haben nun hier in Beziehung auf den Wiedergeborenen dieselbe Betrachtungsweise nach Schrift und Erfahrung darzulegen und zu begründen.

Gewiß ist, daß die Schrift, auch das neue Testament, von einem φόβος als Motiv des Heiligungsgehorsams redet, und zwar Paulus, der Apostel der freien Gnade, nicht am wenigsten (2 Cor. 7, 1; Eph.

[1]) Cf. Gieseler III, 2. S. 137 ꝛc.

5, 21; Phil. 2, 12; 1 Tim 5, 20; cf. 1 Petri 1, 17; 3, 16.). Zu gleicher Zeit aber wird ein φόβος auch durch dieselben Zeugen von dem Wesen des evangelischen Geistes ausgeschlossen und als Merkmal des Gesetzesstandes bezeichnet (Röm. 8, 15; 2 Tim. 1, 7; cf. 1 Joh. 4, 18.). Dies weist uns hin auf zwei verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks Furcht, d. h. darauf, daß Furcht im gesetzlich knechtischen, fleischlich selbstischen Sinne nicht zu verwechseln ist mit Furcht im evangelisch kindlichen, geistlichen und heiligen Sinne, mit der heiligen Scheu oder Ehrfurcht, wie sie im Abhängigkeitsgefühle des Geschöpfes gegen den Schöpfer und Herrn, noch mehr in der demüthigen Liebe des heilsverlangenden, zumal aber des schon erlösten Sünders nothwendig liegt. Auf dem alttestamentlichen Gebiete war, dessen vorbereitender Beschaffenheit zufolge, Beides noch nicht so deutlich unterschieden, wie in der gesetzlichen Forderung und Lohnverheißung ebenfalls Aeußeres und Inneres, Sinnliches und Geistiges, Zeitliches und Ewiges noch nicht klar auseinander tritt. Daher wird gerade in der gesetzlichen Oekonomie als solcher, nach ihrer niederen und empirischen Seite, ein mehr oder weniger auf solche äußere, sinnliche Furcht und Hoffnung gegründeter Gehorsam nicht schlechthin verworfen. Es hängt dies mit dem Karakter des Kindheitlichen (Gal. 4, 1.) zusammen, welchen die religiöse Offenbarung und das religiöse Leben in dieser Periode der Unmündigkeit überhaupt und mit Nothwendigkeit hat.

Aber auf dem neutestamentlichen Gebiete, der erfüllenden Offenbarung der Wahrheit und Gnade, des Geistes und der Liebe, wird dies ebenso nothwendig anders. Wenn es hier nur Ein höchstes Gut als Verheißung oder Gabe gibt, die σωτηρία oder ζωὴ αἰώνιος und Eine Grundforderung oder Bedingung für dessen Erlangung, die πίστις, den Liebesglauben des Herzens, äußere Güter sinnlicher Art aber nicht nur nicht bestimmt verheißen werden, vielmehr das Gegentheil, Leiden und Verfolgung, als das zeitliche Loos der Gläubigen bezeichnet wird (Marc. 10, 30. — „μετὰ διωγμῶν“.), so scheiden sich eben darum auch auf menschlicher Seite bestimmter die subjektiven Beweggründe des Strebens nach dem göttlichen Wohlgefallen.

Es gibt für den Christen wesentlich nur noch eine Furcht, nämlich die, dieses im Glauben erkannten und ergriffenen höchsten Gutes, des Einen, was noth ist, verlustig zu gehen (Matth. 10, 28; 1 Cor. 9, 23. 27; 1 Joh. 2, 28.). Diese Furcht ist allerdings bei der Aneignung und bei der Bewahrung des Heils ein entscheidend mitwirkender Faktor, aber sie ist ihrem Wesen nach eben durchaus nicht eine natürlich selbstische Furcht, denn sie fürchtet nicht für das sinnliche, außergöttlich eigene Ich, vielmehr wo dies noch der Fall ist, da ist auch die Buße nicht die wahre, evangelische, sondern nur erst eine rein äußerliche, im niederen Sinne gesetzliche, und darum noch nicht von entscheidender Bedeutung. Nie kann ein in seinem Wesen natürliches, sinnlich selbstisches, also im letzten Grunde unreligiöses und unsittliches Motiv sich anders zur Reali-

firung wahren Lebens aus Gott verhalten, denn höchstens als zufälliges, wesentlich aber nicht sowohl förderndes als hinderndes Beiwerk. Dagegen fürchtet jene heilige Furcht des Geistes für das ewige und wahrhaftige Ich, — das „wahre Selbst" (cf. § 34.) — welches in Gott seinen Ursprung, sein Bestehen und sein Ziel hat und erkennt, dessen Liebe und Bewahrung für Gott und das ewige Leben nicht Sache des Sünders als solchen, d. h. des alten Menschen ist, sondern Trieb und Pflicht des inwendigen und des neuen Menschen. Hier liegt wesentlich schon Glaube, Sehnsucht nach dem, was Gottes ist, also ein erster Anfang der Liebe zu Grunde und solche Furcht ist daher im vollsten Sinne religiös und sittlich, heilig. Sie verträgt sich daher auch nicht nur fort und fort mit der freiesten und erfülltesten Glaubensliebe des Gotteskindes als die demselben ebenso natürliche, wie selige kindliche Ehrfurcht des Geschöpfes und Sünders gegen Gott und sein Heil, sondern jene zutrauliche Liebe würde ohne diese ihr immanente heilige Scheu vielmehr ihrerseits eine unheilige werden. Alle Liebe wird wahre, heilige, d. h. selbstlose geordnete Hingebung nur durch die stete Immanenz der Achtung, wenn es ein Verhältniß von Gleichen ist, der Ehrerbietung, auf Seiten des Niederen gegen den Höhergestellten, wie des Kindes gegen die Eltern, oder eben der Ehrfurcht, wo dieser Abstand ein noch größerer ist, wie vor Allem in dem hier in Rede stehenden Verhältnisse.

Es ist daher eine Krankheit des neuen Lebens, wenn in dummdreistem oder selbstvermessenem Leichtsinne, gedankenlos oder frech, diese unveräußerliche Grundlage aller heiligen Liebe vernachlässigt und beseitigt wird. Schwankungen und Unsicherheit in Betreff des Friedens und der Kräftigkeit des neuen Lebens sind die unausbleibliche Folge davon, und ein unwahres und kraftloses Christenthum hedonistischer Art, das corinthische oder hellenische, droht, wenn diese anomistische Richtung sich principiell ausbildet und festsetzt, ebensosehr wie im anderen Falle, wo das Gesetz wieder eingeschwärzt wird, das entgegengesetzte galatische oder judaistische, den wahren Grund des Gnadenstandes umzustürzen. Die Brüdergemeine weiß aus Erfahrung zur Genüge, welche Nachtheile es hat, wenn diese krankhafte Richtung auch nur thatsächlich und wider besseres Wissen und Wollen sich für eine Zeit lang geltend macht, und noch heute, gerade im Blick auf den Geist der Gegenwart, muß sie, weil nun einmal in ihrem Kreise, und zwar nach ihrem Tropusberufe mit vollem Rechte, auf die freie Liebe immer der Hauptnachdruck gelegt wird, fleißig daran erinnern, daß dieser Hintergrund heiliger Ehrfurcht vor dem Willen und Worte Gottes, als dem einigen Wegweiser zur Seligkeit, nicht vergessen werde. Dies ist besonders nothwendig im Blick auf die Anfangsstadien des christlichen Lebens inmitten der christlichen Gemeine, wo auf Grunde der Taufe und Erziehung im Herrn das werdende Gemeinschaftsverhältniß mit Gott meist noch so sehr den Karakter des Kinderhaften, wie im Verhältniß des leiblichen Kindes zum Vater oder Erzieher, des Jüngers zum Meister, nach dem Vorgang der Zwölfjünger

vor dem Pfingsttage, an sich trägt. Ja wir werden sogar nicht irren, wenn wir behaupten, daß auf dieser Anfangsstufe, ähnlich wie auf der des alten Testamentes, in der Regel auch immer noch Elemente einer mehr oder weniger sinnlich natürlichen Furcht vorhanden sein werden und, so wie der Mensch einmal ist, kaum je ganz fehlen können. Gewiß ist es auch hier, nach der anderen Seite hin, Krankheit und gehört nur zur Schwachheit und Ungestalt des Glaubenslebens, wenn am Anfang desselben mitunter eine solche äußerlich gesetzliche Scheu und Angst das Herz erfüllt, welche mit dem Begriffe der Gnade und Wahrheit in Christo, zumal mit der innigen Christusgemeinschaft, in welche der Geist Gottes die Seele doch versetzen will, in der That unverträglich ist. Hier liegen die nicht minder großen Gefahren des Pietismus und Methodismus. Aber ebenso gewiß bleibt, daß jene kindliche Ehrfurcht der heiligen Liebe im Glauben unter allen Umständen nicht fehlen darf, wenn anders die Liebe in der rechten Weise, als treuer Liebesgehorsam, das treibende Princip des neuen Lebens werden soll, und dieselbe erwächst nun nicht immer, ja fast nie, von Anfang an in vollkommen reiner Gestalt, sondern erscheint meist noch vielfach mit jenen Ueberresten und Beimischungen selbstischer Furcht aus dem natürlichen Zustande behaftet. Und da ist es der christlichen Weisheit durchaus zuwider, dergleichen an sich freilich fremde Elemente, ob auch in der besten Meinung, vor der Zeit und mit Gewalt beseitigen zu wollen, vielmehr muß es der gesunden Entwickelung des inneren Lebens unter der Gnadenzucht des göttlichen Geistes in Christo überlassen bleiben, dies nach und nach auf die geeignete Weise herbeizuführen. Die menschliche Seelenerziehung muß da von der göttlichen lernen, sowohl von der alttestamentlichen, als auch von der neutestamentlichen des Herrn selbst während jener vorpfingstlichen Zeit, und man wird nicht zu viel sagen, wenn man behauptet, daß wer niemals in seinem Leben auch nur vorübergehend etwas davon erfahren hat, was es heiße, in knechtlicher Weise unter dem Gesetze zu stehen, kaum einen ganz gründlichen inneren Gang gegangen sein wird. Solche Fälle bleiben, so wie der Mensch einmal ist, immer nur seltene Ausnahmen in ganz besonders günstigen inneren und äußeren Verhältnissen.

So sagt ja auch Johannes nur, daß die vollendete Liebe alle Furcht in diesem Sinne austreibe, und dies ist nun einmal nicht Sache des Anfangs, ja im strengen Sinne hienieden nie etwas Fertiges. Vielmehr so weit der alte Mensch der Sünde noch zur Kraft kommt, der allezeit seiner Natur nach ebenso feig als frech ist, wird er auch immer noch Elemente der knechtlichen Furcht hervortreiben, und nur jemehr der neue Mensch des Geistes erstarkt und siegt, wird dieser immer mehr nur jene kindliche Ehrfurcht heiliger Liebe zur Erscheinung und Geltung kommen lassen.

Auf der anderen Seite aber ist und bleibt dies nun durchaus das gottgesetzte Ziel, und die Liebe in diesem Sinne ist das eigentlich wesentliche und specifische Motiv des neuen Lebens in Christo. Erst durch die vollendete Selbstoffenbarung Gottes als

der heiligen Liebe, oder die Offenbarung der ganzen Gnade und der ganzen Wahrheit, wie sie in Christo geschehen ist, kann, durch sie soll aber und muß auch auf menschlicher Seite wahre freipersönliche Liebe zu Gott in Leben und Kraft treten, während die unvollkommene Offenbarung der Wahrheit im Gesetze und der Gnade in der Verheißung auf alttestamentlichem Boden dies ebenso wenig vollständig möglich als unbedingt nothwendig machte. Wie aber dort der zwiefachen Offenbarung Gottes auf menschlicher Seite die hingebende Freude an seinem Worte und Gesetze, als dem Abdruck seines Wesens (cf. Ps. 119.), das Wohlgefallen des inwendigen Menschen am Gesetze Gottes und das hingebende Vertrauen an die Treue des Gottes, der schon so viel an seinem Volke gethan und noch mehr zu thun verheißen hatte, entsprach (Röm. 7, 22; 4, 18 ff.), so finden wir auf neutestamentlichem Gebiete diese beiden Seiten, nur in erfüllter Gestalt, wieder.

Voran steht hier, als unmittelbare Herzensantwort auf die zunächst im Glauben ergriffene große Gnadenthat Gottes in der durch Christum gestifteten Erlösung, die persönliche demüthig dankbare Liebe zu diesem θεὸς ἀγάπη, zu Gott in Christo, dem Vater und dem Sohne in ihrem heiligen Einssein. Sie ergreift dankbar, was Gott zu unserem Heil bereits gethan hat, die Gnadenwahl des Vaters vor aller Zeit (Eph. 4, 3 ꝛc.; Col. 1, 11. 12; 1 Thess. 2, 12.) und des Sohnes in der Fülle der Zeit vollzogenes Gnadenwerk (2 Cor. 5, 15; 1 Cor. 6, 20; 7, 23; 1 Petri 1, 18; 1 Joh. 3, 16.), und erst wenn in Beziehung darauf das „für mich" (1 Cor. 6, 11; Galat. 2, 20.) recht lebendig und klar persönlich angeeignet worden ist, wird auch die Frage: was thue ich nun für dich? dem Herzen wahrhaft zum innersten Lebenstriebe und zum freien Kraftquell für die Lebensheiligung. Denn nun kann dieselbe Liebe auch das dankbar ergreifen, was Gott schon in der Gegenwart dem in seine Gnadengemeinschaft Eingetretenen mittheilt, die Kindschaft gegen den Vater (1 Joh. 3, 1; 5, 1.) und die Gliedschaft am Leibe Christi, sowie den Besitz des heiligen Geistes, welcher uns diese Gnadengüter zueignet und versiegelt (1 Cor. 6, 15. 19.); und endlich ergreift sie, im zuversichtlichen Glaubensvertrauen der Hoffnung auch schon im Voraus dankbar die verheißene Herrlichkeit der Zukunft, in Zeit und Ewigkeit (1 Joh. 3, 2. 3; 1 Cor. 6, 2. 3; Col. 1, 5.). Das Zweite, die gegenwärtige Gnade und deren täglich erfahrene Erweisungen in den mannigfaltigen Wohlthaten Gottes im Inneren und Aeußeren, tritt in denjenigen Perioden und Zuständen des christlichen Lebens am meisten und oft fast ausschließlich hervor, welche dem Anfang desselben, wie er in christlicher Gemeine sich entfaltet, zugehören, während das Erste und Dritte, das Vergangene und das Zukünftige, als das Fernere, noch nicht in ganzer Klarheit und Tiefe erkannt und angeeignet worden ist. Aber es gehört zum nothwendigen Fortschritte der Entwickelung, daß der Gläubige vom Gegenwärtigen und durch dasselbe sich immer lebendig zurückführen läßt auf den verborgenen Grund all' dieser Seligkeit in Christi

Kreuz und weiterführen zur Erkenntniß der dereinstigen Vollendung derselben in der Hoffnung der Herrlichkeit. Erst in demselben Maße, als die dankbare Liebe im Glauben sich so vollständig entfaltet, wird auch die Heiligung des neuen Lebens zur ganzen und recht siegreichen Kraft gelangen. Jene Stufenreihe des Kindes-, Jünglings- und Vaterthums macht auch hier ihre Bedeutung lebendig geltend.

Die vollendete Erkenntniß Christi, in welcher wir die Krone des Vaterthums erkannten, ist dann aber auch nicht bloß ein immer tieferes sich Versenken in die geliebte Person des Erlösers als Individuum — diese ausschließlich subjektiv individuelle Anschauungsweise eignet vielmehr gerade dem Anfangsstandpunkte des Kindesalters — sondern wie im Sohne und Gottmenschen auch der Vater nach und nach immer mehr erkannt werden soll und wird, so wird diese persönliche Liebe zu Gott in Christo als dem absoluten Gnadenquell bei gesunder Entwickelung auch zunehmend eine zugleich principielle und objektive Geistes-Erkenntniß und Geistes-Liebe Christi als des Trägers und Ausdrucks der principiellen Wahrheit Gottes (1 Joh. 3, 4 ꝛc. — Eph. 4, 20. 21.). Denn wie in ihm die absolute Gnade offenbar geworden ist, so auch die absolute Wahrheit, Person und Princip sind in ihm Eines.

Dies führt dann zur Plerosis auch jener heiligen Gesetzesfreude des alten Testamentes. Was dort nur äußere Satzung und Forderung war, das ist hier innerlich lebendig gewordene, erkannte und angeeignete Wahrheit, der reine Ausdruck der objektiven, organisch nothwendigen und principiellen Wesensbestimmtheit Gottes und seines Reiches, der ζωὴ αἰώνιος, welchem sich das subjektive Leben nun mit selbstbewußter Freiheit unter- und einordnet. Wir sagten im vorigen Paragraphen schon, daß bei Jakobus diese Seite zu ausschließlich und relativ äußerlich, nach alttestamentlicher Weise, auftrete, bei Johannes aber, mit der anderen, innig persönlichen — die Wahrheit mit der Gnade — tief und lebendig verschmolzen und in sie aufgenommen, zur vollen evangelischen Ausgestaltung komme. Bei diesem Apostel erkennen wir daher am klarsten, wie die heilige Freude des wiedergeborenen Herzens an der vollendeten Herrlichkeit des in Christo geoffenbarten und durch ihn lebenskräftig vorgebildeten Wesens und Willens Gottes, auf Grunde der Geisteserkenntniß von dessen absoluter Wahrheit und vernünftig heiliger Nothwendigkeit, in der That ein wesentliches und wirksames, zweites Motiv der evangelischen Heiligung ist, so lange es nur von jenem ersten und fundamentalen sich nicht loslöst. Das immer zunehmende anbetende Staunen über die Tiefe und Herrlichkeit dieser Wahrheit Gottes und des ewigen Lebens, das ächte Pathos des gereiften Christen, des Theologen zumal, treibt mit derselben Positivität und Kraft wie jene persönliche Dankbarkeit zu immer ganzerer Hingebung in die seligen Ordnungen des göttlichen Reiches, und es ist nicht richtig, wenn dies von einem einseitig praktischen Standpunkte aus öfters verkannt wird, wie z. B. auch von Zinzendorf mehr

oder weniger geschieht, während hier die reformirte Kirche eines ihrer Charismen lebendig entfaltet.

Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß der Blick auf diese Plerosis des Gesetzes Gottes in der Wahrheit, bei aller wesentlichen Positivität des Grundverhältnisses des Gotteskindes zu ihr und somit auch ihrer Wirkungsweise in dessen Heiligungsleben, zu gleicher Zeit auch sehr bestimmt ein negatives Moment, die Beugung über das Noch-nicht in der Heiligung, über den Abstand zwischen dem Urbilde und dem Abbilde, zur Geltung bringt, ja auch die klare Erkenntniß der unvermeidlichen und furchtbaren Folgen eines möglichen principiellen Abfalls erst recht schärft und vertieft (Röm. 8, 13; Gal. 6, 8; 1 Cor. 6, 9. 10; 1 Petri 1, 17.). Die extensive und intensive Vollendung der principiellen Betrachtung der göttlichen Dinge bringt dies mit sich, und eben dies ist von dem größten Segen und wirkt auf das Kräftigste dahin, der innig persönlichen Liebe jenen immanenten Grund heiliger Achtung und Ehrfurcht, demüthiger Scheu vor der Hoheit und Unverletzlichkeit ihres Gegenstandes zu erhalten. Gleichwohl wird daraus nicht jene unevangelische knechtliche Furcht, weil die Grundstimmung des Gotteskindes auch gegenüber diesem Vollbilde der heiligen Gotteswahrheit eben jene positive, erhebende, die demüthige Freude an ihr ist.

Und andererseits fehlt wiederum auch dem Gesichtspunkte der dankbaren Liebe zur Person Christi als des Vermittlers der beseligenden Gnade Gottes, obwohl er vorwiegend positiver Natur und Wirkungsweise ist, das negative Moment nicht, denn der Gläubige muß sich auch hier stets sagen, daß die Fülle der dargebotenen und schon erfahrenen Gnade seinerseits nicht so, wie es sein sollte, angeeignet und bewahrt, Gott dafür nicht so, wie er sollte geehrt und ihm gedankt worden ist. Ebenso erscheint auch der Gedanke der möglichen gänzlichen Untreue hier nicht minder abschreckend in seiner ganzen Abscheulichkeit als frevelhafter Undank gegen diese Liebe bis in den Tod (Hebr. 10, 29.).

So ist die Wahrheit und die Gnade, wie im Wesen, so auch in ihrer Wirkungsweise im gläubigen Herzen organisch unterschieden und doch auch wieder ebenso organisch geeinigt. Die Gnade wirkt mehr als subjektiver Besitz, aber doch auch als noch nicht genugsam ergriffene und genutzte Darbietung, also erhebend aber doch auch beugend; die Wahrheit wirkt mehr als objektive Lebensnorm, aber doch auch als subjektiver, wenigstens principiell schon angeeigneter Lebenstrieb, also beugend aber doch auch erhebend, und Beides gehört beidemal unlöslich zusammen. Das ist der Triumph der Gnade als Plerosis der Verheißung, daß sie nun auch das Gesetz, in dessen Plerosis als Wahrheit, zum lebendigmachenden Gesetze des Geistes und der Freiheit verklärt, weil sie eben die Erfüllung der Verheißung ist, welche dasselbe in das Herz — das neue, geistliche, statt des alten fleischlichen oder steinernen — schreibt (Jerem. 31, 33; Ezechiel 36, 26.) und so die gehorsame Befolgung desselben in der kindlich freien ehrfürchtigen Liebe des Glaubens möglich und wirklich macht.

§ 61.

Die Kraft zum neuen Leben.

Die einzig wirkende Kraft ist diejenige Gottes und seines Geistes, wie sie dem Gläubigen theils mittelbar theils unmittelbar zugetheilt wird. Er empfängt dieselbe seinerseits durch das Gebet, das fortwährende, wie das besonders hervortretende, welches, wenn es ist, was es sein soll, d. h. als Gebet im Namen Jesu, seine gewisse Verheißung hat und als der Lebensodem der persönlichen Gemeinschaft mit Gott allen fatalistischen Irrungen gegenüber in seinem Rechte und seiner Bedeutung zu wahren ist.

Fragen wir zuerst nach der in letzter Instanz das gesammte neue Leben tragenden und treibenden Kraft, im Sinne der objektiv wirkenden Ursache, so ist diese der Natur der Sache, wie dem einstimmigen Zeugnisse der Schrift nach keine andere, als die, welcher das neue Leben überhaupt seine Entstehung verdankt, die schöpferische Lebenskraft Gottes in Christo, zunächst seines Geistes, als des Samens und Trägers alles Guten im Menschen (Phil. 2, 13.). Alle eigene Kraft, in welcher Gestalt sie auch auftrete, hindert statt zu fördern. Hier muß die Wahrheit des evangelischen Grundprincips, allem nachträglich oft wieder eingemischten Pelagianismus zuwider, bis ans Ende treu bewahrt und durchgeführt werden. Er, Gott in Christo durch den Geist, ist Alles in Allem allein, wir, und wenn wir auch noch so sehr durch ihn und in ihm nach unserem Maße Alles geworden sind, sind und bleiben, haben und können in und aus uns selbst, ohne ihn und außer ihm, allezeit Nichts (Joh. 15, 5.).

Allerdings ist das Verhältniß des Göttlichen und des Menschlichen bei dem Gläubigen in seinem neuen gottmenschlichen Leben, weil derselbe eben als Gotteskind mit Gott und dessen Werke im eigenen Herzen wesentlich und principiell geeinigt ist, ein anderes, als im natürlichen Zustande, wo der Mensch dem göttlichen Wollen und Wirken noch mehr oder weniger widerstrebt. Es findet hier eine persönlich freie Mitwirkung von Seiten des Gläubigen statt, aber diese besteht, wie am Anfange bei der Neugeburt, so im Fortgange im neuen Leben bis in die Ewigkeit hinein in nichts Anderem, als darin, daß er Gottes Kraftentfaltung, in dem Maße und in der Art, wie Gott sie zu jeder Zeit und in jeder besonderen Beziehung zu geben für gut findet, nicht hindert, sondern frei empfängt, und sich mit Allem, was er ist und hat, derselben zum selig „willenlosen" Werkzeuge und Gefäße immer vollständiger und freudiger in gottmenschlich freier Selbstbestimmung, also von der anderen Seite wesentlich und wahrhaft willenvoll, hingibt (Phil. 4, 12. 13;

2 Cor. 12, 9 ꝛc.). Wollte er dagegen irgendwann und wie etwas de suo dazuthun und in dem Sinne mit Gott theilen — in Bezug auf die wirkende Urſächlichkeit (1 Cor. 4, 7; 2 Cor. 3, 5.) beim Fortſchritte des neuen Lebens — ſo iſt dies das gerade Gegentheil von ſeiner Aufgabe, und der Anfang zur völligen Untergrabung des neuen Lebens, weil daſſelbe dadurch von ſeiner Wurzel losgeriſſen werden, aus dem Bereiche ſeines gottgeſetzten Princips herausfallen würde (Gal. 3, 3.). Dies iſt die cooperatio im ſchlechten mechaniſchen, ſynergiſtiſchen und romaniſtiſchen Sinne, welche wir ſchon bei der Neugeburt ein für allemal abgewieſen haben und bis ans Ende abweiſen müſſen. In dem erörterten entgegengeſetzten Sinne ſind, wie die angeführten Stellen zur Genüge darthun, alle apoſtoliſchen Aufforderungen an die Gläubigen, dies und das zu thun oder nicht zu thun, allein zu verſtehen und das iſt es, was die evangeliſche Kirche in ſeiner Tiefe lebendig erkannt, und wenn auch nicht immer mit völliger Klarheit rein und allſeitig durchgeführt, doch mit heiligem Rechte als ihr Kleinod ſtets geſchätzt hat. Das Verhältniß iſt, wie im Urbilde des innergöttlichen Gemeinſchaftslebens ſelbſt und im Vorbilde des geſchichtlichen Verkehrs des menſchgewordenen Gottesſohnes mit dem Vater, ſo auch hier im heiligen gottmenſchlichen Leben der Gotteskinder ein organiſches und nicht ein mechaniſches, ein Ineinander von göttlichem Wirken und menſchlichem Empfangen, göttlichem Grundwirken und menſchlichem Auswirken, aber nicht ein Nebeneinander von zwei, wenngleich in verſchiedenem Maße, ſelbſtändig wirkenden Faktoren. Von hieraus allein tritt der im chriſtlichen und kirchlichen Leben ſo mannigfach vorkommende Gegenſatz von Synergismus und Quietismus, Nomismus und Anomismus, in das rechte Licht, und beide Abirrungen zeigen ſich als die polar verſchiedenen, aber im Weſen doch gleichen Aeußerungsformen des noch nicht genugſam überwundenen Mechanismus in der Auffaſſung des religiöſen und ethiſchen Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Menſchen, welcher urſprünglich und eigentlich das *πρῶτον ψεύδος* des natürlichen, gottentfremdeten Zuſtandes mit ſeiner Paſſivität oder verkehrten Aktivität iſt, während die Wahrheit allein in dem lebendig organiſchen Verhältniß der Reception und Reproduktion liegt, welche das Evangelium als der erfüllte *νόμος τοῦ πνεύματος* zur lebensvollen Freiheit entbindet (cf. § 1. 2.).

Dieſe wirkende Gotteskraft tritt nun, wie geſagt, zunächſt auf in dem Wirken des heiligen Geiſtes, welcher im Herzen des Gläubigen wohnend, ihn treibt und leitet (Röm. 8, 9. 14.). Zum Theil geſchieht dies auf ganz unmittelbare Weiſe im Innerſten des mit Chriſto in Gemeinſchaft ſtehenden Herzens (l. c. V. 16. 26.). Aber zu gleicher Zeit hat Gott auch dieſe ſeine Wirkſamkeit ausdrücklich an die ſichtbaren Gefäße des Wortes und Sakramentes, die Gnadenmittel, gebunden, wovon ſpäter mehr. Hier genügt der ethiſch praktiſche Satz, daß in Folge dieſer Gottesordnung der fleißige und rechte Gebrauch der Gnadenmittel zu den erſten und weſentlichen Kraftquellen für den Chriſten gehört, wenn es gilt, das neue Leben zu erhalten und zu fördern.

In allen diesen Beziehungen aber, sowohl was die innerlich unmittelbaren, als was diese äußerlich vermittelten Kraftwirkungen Gottes betrifft, sind diese nun ethisch bedingt durch das persönlich freie Empfangen des menschlichen Geistes. Auch nach dieser Seite hin gilt der Satz, daß das Verhältniß kein mechanisches, magisches oder rein naturhaft-organisches ist, sondern ein wahrhaft, d. h. geistig- oder ethisch-organisches, ein gottmenschliches im vollen Umfange des Begriffes. Diese geistig empfangende Thätigkeit auf menschlicher Seite vollzieht sich im Gebet des Gläubigen, und dies im weitesten Sinne des Wortes, als geistige Gegenwärtigkeit und Offenheit des Herzens für das göttliche Wirken und Walten in der Gemeinschaft der Seele mit Christo, ist der einzige Weg für den Gläubigen, sich die göttliche Kraft wirklich und wirksam zuzueignen, der einzige subjektive Kraftquell oder Canal, das ὄργανον ληπτικόν. Solches Gebet ist des Menschen Thun, freie persönliche Thätigkeit, aber eben die rechte, organisch verhältnißgemäße, d. h. eine von Gott gewirkte, in Gott bestehende und auf Gott bezogene; nicht ein „Werk" im schlechten Sinne des außergöttlich selbsteigenen Thuns, sondern, wie es seinem Ursprunge nach auf Gottes Zuge und Triebe ruht, so ist es seinem Wesen nach gerade die fortgesetzte und immer wiederholte totale Abstraktion von allem eigenen Thun und eigener Kraft, wie sie Gott dem Herzen in der Neugeburt principiell eingegründet hat, und besteht seinem Ziele nach nur in dem reinsten Erflehen und Erharren des weiteren göttlichen Wirkens. Das Beten ist also eine solche geschöpfliche Thätigkeit, welche, wie diese ihrem wahren Begriffe nach immer soll und muß, in Gott Grund, Wesen und Ziel hat, ebenso wie das Glauben, und in der That ist ja das Gebet nichts Anderes, als die unmittelbare und in immer neuen Akten sich bethätigende primitive Lebensäußerung des Glaubens als der vertrauenden und empfangenden Liebe, das lebenbedingende Athmen der Seele in der neuen Lebensluft der Gemeinschaft mit Gott.

In diesem Sinne sehen wir den Heiland in einem steten inneren Gebetsumgange mit seinem Vater, und in demselben Sinne fordert er sowohl, als Paulus von den Kindern Gottes ein ununterbrochenes Gebet [1]). Dieses kann durch alle Zustände des äußeren irdischen Lebens hindurchgehen, in Ruhe und Arbeit, Einsamkeit und Gesellschaft, als die innerste Andächtigkeit des Geistes zu Gott.

---

[1]) Vgl. Joh. 4, 24; Luc. 18, 1; 1 Thess. 5, 17; Eph. 6, 18; Röm 12, 12. In einigen dieser Stellen, besonders Luc. 18. ist — hier im Zusammenhange mit dem allgemeinen Karakter der synoptischen Lehre Jesu, wie speciell nach dem Folgenden (V. 2 ff.) — zunächst allerdings mehr ein anhaltendes Gebetsringen in der Gestalt unermüdeten äußeren Bittens und Flehens gefordert. Aber ein solches könnte gar nicht stattfinden, ohne diesen inneren Grund fortwährender Geistesgegenwärtigkeit zu Gott im Herzen, wie daher auch in Eph. 6. beides verbunden erscheint, wenn die specielle δέησις nach und neben der allgemeinen προσευχή genannt ist. Darum dürfen wir auch solche Stellen schon hier anführen. Am reinsten tritt, dem Karakter der Lehre Jesu bei Johannes gemäß, der hier zunächst in Rede stehende Gedanke in Joh. 4, 24. heraus.

Aber es liegt in der Natur des menschlichen Wesens und Lebens, daß diese innerste Grundbeziehung des ganzen Seins, Empfindens, Denkens und Wollens auf Gott in Christo sich je nach den einzelnen äußeren Anlässen in den verschiedenen Lebensmomenten auf besondere Weise auch in bestimmten Worten oder Gedanken, im lauten oder stillen Zwiegespräch der Seele mit Gott ausprägt. Dies ist das im engeren Sinne sogenannte Gebet, wo die προσευχή theils als Dank für die empfangene Gnade, εὐχαριστία, εὐλογεῖν, theils als Bitte um weitere Gnade, δέησις oder προσευχή im gleichen besonderen Sinne, auftritt.

Der Gegenstand des Gebetes ist beidemal die Gnade Gottes, dieser Begriff umfaßt aber für den Glauben Alles, Inneres und Aeußeres, Großes und Kleines. Der natürliche Mensch, sofern er überhaupt betet, und der Anfänger im Glauben stellt in seinen Bitten das Aeußere voran, und vergißt oft das Innere, aber auch den Dank für jenes. Der gegründete Gläubige handelt in beiden Stücken umgekehrt, denn er sieht sich allenthalben von göttlichen Wohlthaten umgeben, die er nicht verdient hat (Röm. 1, 8; 1 Cor. 1, 4 u. ö.), und weiß, daß das Eine und Ewige vor Allem noth ist. Ja er kann im Glauben auch für das schon danken, was er noch nicht erhalten, aber erbeten und von Gott zugesagt bekommen hat, denn er weiß, daß es gewiß kommen wird (Joh. 11, 41; 1 Joh. 5, 15.). Er bittet auch, je mehr er im Glauben ausreift, desto weniger nur für seine eigene Person, sondern immer mehr auch für Andere, in Kraft der Liebe des Geistes. Der Erweckte bittet vor Allem für sich um den Träger aller Lebensgnade, den heiligen Geist (Luc. 11, 13.), der Wiedergeborene besitzt ihn schon und kann daher aus der Fülle der im heiligen Geiste entzündeten Liebe zu Gott und den Brüdern nicht anders, als auch um die Förderung des Reiches Gottes, die Heiligung seines Namens und der Menschen Seligkeit bitten (Eph. 3, 14 ꝛc.). Darum kann der Herr im Vaterunser, als dem Gebet der Kinder Gottes und seines Reiches, diese Bitten — die drei ersten — mit vollem Rechte voranstellen. Weil aber doch der Gläubige für die Zeit noch im irdischen Leben steht und von Sünde und Schwachheit noch immer umfangen ist, so kann und soll er nichtsdestoweniger auch in diesen Beziehungen nicht aufhören zu bitten, sowohl was die Bewahrung, Reinigung und Vollendung des eigenen inneren Lebens, als was die Bedürfnisse des äußeren Daseins betrifft. Deshalb fügt der Herr im Vaterunser den drei ersten Bitten die vier folgenden hinzu, von denen die letzte auf die endliche, innere und äußere Erlösung vom Bösen und Uebel zugleich geht, die erste ganz ausdrücklich — und dem ursprünglichen Gedanken nach wohl ausschließlich — auf die Erhaltung und Nährung des leiblichen Lebens. Hebt auch ein besonderes gehobenes Geistesleben momentan über dieses Bedürfniß hinweg (Joh. 4, 32. 34.), so ist dies hienieden immer Ausnahme, und es gehört zur Vollendung des Glaubenslebens, daß auch das Aeußere und Kleine in demüthigem Dank von Gott empfangen, also auch erbeten wird, gleichviel ob der Gläubige äußerlich gerade Mangel daran leidet oder nicht. Im letzteren Fall wird durch die vierte Bitte und die damit

verbundene Danksagung der äußere Besitz und Genuß erst geheiligt und in das Glaubensleben des Geistes aufgenommen (1 Tim. 4, 5.). Daher ist dieser Bitte nicht mit einem gewissen christlichen Idealismus, der oft wohl gemeint ist, leicht aber auch zu hoffährtiger Verstiegenheit werden kann, ihre nächste und eigentliche Beziehung auf das äußere Leben zu nehmen.

Daß übrigens der Herr mit dem erwähnten Gebete, dem sogenannten Vaterunser, nicht eine magisch mechanische Gebetsformel, sondern ein geistiges Vorbild für unser rechtes Beten hat geben wollen, das versteht sich im Lichte des neutestamentischen Geistes von selbst. Dies Gebet des Herrn ist ja auch durchaus kein erschöpfendes, sofern es eben nur Bitte ist und nicht Dank, wie ihm auch — der Natur der damaligen Umstände zufolge — das für alles specifisch neutestamentische Beten so unerläßliche *ἐν Χριστῷ*, *διὰ Ἰ. Χριστοῦ*, dem Wortlaute nach noch fehlt. Es ist sehr wahr, daß für Zeiten und Momente der Gebets-Armuth, wo ohnehin das Herz weniger zum Danke als zur Bitte geschickt ist, gerade dies Gebet des Herrn ein schöner und gesegneter Vertreter der eigenen Worte sein kann. Aber theils darf dann die demüthige Hinwendung zum Sünderheilande und Mittler bei Gott am wenigsten fehlen, theils ist jenes Herrengebet doch auch dann nicht der einzige und unentbehrliche Ersatz weiteren eigenen Betens. Ein einfaches: Herr erbarme dich! aus dem gepreßten Herzen liegt da oftmals doch noch näher und genügt vollständig. Auch weiset ja Paulus beim Blick auf solche Zustände vielmehr hin auf eine noch innerlichere und ganz unmittelbare Vertretung durch den im gläubigen Herzen wohnenden und seufzenden Geist Gottes selbst, durch welche auch ohne jedes Wort das Sehnen und Ringen der rathlosen und geängsteten Seele zum gottgefälligen Gebete verklärt wird (Röm. 8, 26.).

Und hier kann denn auf Grunde der entweder schon vorhandenen oder doch noch möglichen und im Glauben erhofften Gemeinschaft der Gnade und des Geistes auch die priesterliche Fürbitte des Gläubigen für andere Menschen segensreich eintreten, auch wol in der Gestalt des äußeren gemeinsamen Gebetes. Auf dies Letztere kommen wir im folgenden Paragraphen zurück.

Was das Erstere betrifft, so wird der Segen der Fürbitte Anderer nicht zu beschränken sein auf das Gebet der lebenden Gläubigen, wie protestantische Aengstlichkeit im Zusammenhange mit einer zu beschränkten Eschatologie leicht thut. Es wäre durchaus unnatürlich, zu meinen, die bei dem Herrn Seligen sollten, mögen sie nun speciell wissen um die Bedürfnisse ihrer Lieben auf Erden, oder nicht, für sie keine Fürbitte mehr haben. Und es hindert in der That von biblisch dogmatischer Seite Nichts, dies zu behaupten. Denn wenn auch die Schrift nichts Direktes davon sagt, und das aus guten praktischen Gründen, so gibt sie doch indirekte Andeutungen dafür. Die Bitte des Reichen in Luc. 16. erlaubt mit gutem Grunde den Schluß a minori ad majus in diesem Sinne und eine richtige dogmatische Benutzung dieses Gleichnisses, welche beachtet, daß

in demselben von Christi Erlösungswerk noch gar nicht die Rede ist, kann aus der Abweisung dieser Bitte dort auch nicht folgern, daß solche Fürbitte der Vollendeten in Christo keine Statt bei Gott fände. Ebenso geht zwar das in demselben Capitel im Anschluß an die Geschichte vom ungerechten Haushalter Gesagte (V. 9.) keineswegs zunächst und ausschließlich auf vollendete Gottesfreunde, aber es schließt diese Beziehung für die weitere Ausführung und Anwendung des Gedankens ebensowenig aus. Vielmehr liegt in dem Satze der Schrift, daß des vollendeten Christus hohepriesterliche Fürbitte eine fortgehende ist, gerade auch der andere, daß es diejenige der Seinigen ebenfalls sein wird. Sollen sie dereinst mit ihm richten, so dürfen und werden sie auch bis dahin mit ihm das Gegentheil thun, Gericht abwenden, so viel an ihnen ist. Nur darf der ächte biblische Evangelismus daraus eben nicht die falschen Folgerungen ziehen, wie der Romanismus. Weder sollen wir als Lebende solche Fürbitte der Vollendeten anrufend begehren (Conf. Aug. art. 21. Apol. c. 9.), denn es ist uns durchaus kein regelmäßiger Verkehr mit ihnen gewährt, und eben weil wir dies nicht sollen und können, schweigt die Schrift auch über die Sache selbst, die Fürbitte der Heiligen. Noch auch findet der Gedanke irgend einen Raum, als könnte solche menschliche Fürbitte auch der begnadigtsten Vollendeten je einem Menschen ohne Christum, oder doch „nach dem Ansehen der Person" auf unheilig willkürlichem Wege Gnade schaffen (cf. Jerem. 15, 1.). Wenn dies schon in Bezug auf die lebenden Gläubigen in 1 Joh. 5, 16. direkt und selbstverständlich ausgeschlossen wird, so kann ein solcher Gedanke noch viel weniger gehegt werden in Betreff der Vollendeten, deren Wollen und Bitten noch viel mehr von allen Schranken und Beziehungen des zufällig Natürlichen befreit und ganz eingegangen ist in das heilige Bestimmtsein von der Geisteswahrheit Gottes in Christo. Mithin kann die evangelische Kirche mit Recht und Zuversicht auch hier die Wahrheit in der römischen Irrlehre sich vollkommen aneignen, ohne in irgend eine Gefahr zu kommen, daß sie von den verderblichen Folgen der letzteren Schaden leide.

Die andere Seite dieses Gegenstandes ist die Frage, ob nun auch eine wirksame Fürbitte lebender Gläubiger für schon Gestorbene stattfinden könne, oder nicht. Diese greift noch tiefer in das verkehrte Wesen der römischen Kirche in Lehre und Praxis, aber auch hier läßt sich Wahres und Falsches recht wohl von einander scheiden, wenn die eben entwickelten Principien auch auf dies Verhältniß strenge angewendet werden. Aber diese Frage gehört mehr in die Eschatologie, weil die Bejahung derselben auf bestimmten Voraussetzungen in Bezug auf diese beruht. Und dann werden wir in der heiligen Schrift jedenfalls auch hier in keiner Weise zu einer solchen Fürbitte für noch erlösungsfähige Gestorbene angewiesen, eben damit solche Mißbräuche, wie die römischen Seelenmessen, vermieden werden sollen. Aus beiden Gründen gehen wir hier nicht näher auf diese Frage ein und bemerken nur dies, daß wenn die Glaubensbitte des Kindes Gottes für den Sünder „nicht zum Tode" nach 1 Joh. 5. segensreich ist, und wenn es solche Sünder unter den Gestorbenen gibt, der Liebesdrang des

Gläubigen, auch einem solchen, vielleicht einem nahen Angehörigen, mit seiner Fürbitte bis in das Jenseits nachzugehen, in dem angeführten apostolischen Worte wenigstens nicht verurtheilt wird. So sagt auch Melanchthon in der Apologie (cap. 12. fin. von der Messe für Verstorbene): „Wir nehmen den Aërius (der gelehrt hatte, die Gebete für Verstorbene seien unnütz) nicht in Schutz, sondern mit euch rechten wir u. s. w.".

Kehren wir zu unserem eigentlichen Gegenstande zurück. Allem wahren Gebete nun, mag sonst seine äußere Art und Erscheinungsform sein, welche sie will, wird vom Herrn unbedingt die Erfüllung verheißen (Joh. 14, 13.). Aber eben auch nur dem wahren kann dies gelten, nicht jedem Gebete überhaupt, d. h. jedem Vortrag irgend eines inneren oder äußeren Anliegens an Gott, wie ebensowohl die Erfahrung des Christenlebens als das geschichtliche und lehrhafte Zeugniß der Schrift selbst zur Genüge darthut (Matth. 20, 22; 2 Cor. 12, 8. 9; 1 Joh. 5, 16.). Wir Menschen wissen viel zu oft bei Dem, was wir uns oder Anderen wünschen, nicht, ob es beiden frommt. Allerdings dürfen wir eben deshalb Alles, Aeußeres und Inneres, Kleines und Großes, unserem Gott kindlich vortragen, sofern wir nicht nach Schrift und Gewissen wissen müssen und wirklich wissen, daß der Gegenstand ein von vornherein ungöttlicher ist. Und eine Selbsttäuschung hierüber kann nur auf dem Standpunkte großer Unentwickeltheit oder in momentaner Schwachheit des Glaubensbewußtseins vorkommen. Es bleibt dies immer Ausnahme. Aber ebenso gewiß dürfen wir auch im anderen Falle, wo an und für sich in der Bitte nichts Ungöttliches liegt, doch nie bitten, ohne den Ausdruck unseres Nichtwissens davon in das Gebet aufzunehmen, ob Gott nach seiner Liebe und Weisheit nun gerade jetzt und gerade so uns das Erbetene geben wolle und könne (Matth. 26, 39 ꝛc.). In dieser Hinsicht ist es ebenfalls nur Ausnahme, wenn uns Gott durch seinen Geist unter besonderen Umständen die innere positive Gewißheit gibt, daß er gerade jetzt um diese Sache gebeten sein wolle, um sie dann zu geben. Dies war bei dem Gottmenschen gerade das Gewöhnliche und jemehr das gotteskindliche Leben reift, kann und soll es ja auch bei den Seinen immer häufiger eintreten, aber begrifflich bleibt es doch immer Ausnahme im Lauf dieses unseres irdisch beschränkten Daseins. In diesem wird für den gewöhnlichen Gang durch das: „doch nicht mein, sondern Dein Wille geschehe", das Gebet zum wahren, erhörlichen Gebet, zum Gebet des Glaubens, welcher als solcher das Bewußtsein der Unwissenheit des Menschen ebenso bestimmt involvirt, wie dasjenige der Allmacht und Weisheit der göttlichen Liebe. So, und nur so kann unter der einigen Bedingung des Glaubens dem Gebete die Erhörung verheißen werden, wie mitunter an Stellen geschieht, in welchen der Ausdruck ein ächt populärer, voller ist, der der Limitation hier ebensosehr bedarf, wie an so vielen anderen ebenfalls (cf. Marc. 11, 24; Jac. 1, 6.).

Für den Begriff des kindlichen, zuversichtlichen, aber auch willenlosen Glaubens ist es nur ein anderer, erläuternder Ausdruck, wenn bei Johannes dieselbe Verheißung gewisser Erfüllung dem Beten „im Namen

Jesu" gegeben wird (Ev. Joh. 14, 13. 14; 16, 23. 24.), d. h. im Blick auf das objektive Verhältniß des Bittenden zu Gott dem Beten im Glaubensvertrauen auf Christum als den Versöhner und Mittler zwischen Gott und den Menschen, und im Blick auf das subjektive Verhalten des Bittenden zu Gott dem Beten im Glaubensgehorsam unter sein Wort und seinen Willen (Joh. 15, 7; 1 Joh. 5, 14. 15; 3, 21. 22.), also mit einem Worte dem Beten in Glaubens- und Liebes-Gemeinschaft mit ihm. Nach diesem Kanon sind denn endlich auch die Stellen zu erklären, welche, für sich allein und dem Wortlaut nach durchaus mißverständlich, überhaupt nur das Bitten fordern (Matth. 7, 7. 8.), und zum Theil im praktischen Interesse dabei allen Nachdruck legen auf das dringliche Anhalten, das „unverschämte Geilen" im populär plastischen Ausdruck (Luc. 11, 8; 18, 1 ꝛc.). Ein eigenwilliges Gebet würde ja durch diese Hartnäckigkeit nur um so weniger erhörlich, oder es kann erfahrungsgemäß die Folge haben, daß Gott zur Züchtigung dieses Eigensinnes wol einmal thut, was begehrt wird, und so den in falscher Weise Bittenden durch seine eigene Verkehrtheit auf das Empfindlichste straft. Dagegen hat das ächte, willenlose Glaubensgebet seinen Lohn und Segen darin, daß, wenn auch nicht immer gerade so und gerade dann, wie es begehrt worden, die Erhörung erfolgt, ja vielleicht in ganz entgegengesetzter Form und viel später, sie gleichwohl zur rechten Zeit und in der rechten Gestalt unverbrüchlich gewiß kommt. Dies hintennach dankbar erkennen zu dürfen, ist des Gläubigen gesegnete Geistesschule, mag nun das Erbetene im Gebiete des Inneren oder Aeußeren, Fremden oder Eigenen gelegen haben.

Was dagegen jene vorher erwähnten außerordentlichen Fälle betrifft, wo kraft gottgewirkter specieller Geistesgewißheit bedingungslos gebetet werden darf und soll, so versteht sich hier von selbst, daß es sich dabei von vornherein nur um heilige, gottgewollte Zwecke handeln kann, denn Gott selbst diktirt ja gleichsam ein solches Gebet. Der Gegenstand eines solchen Gebetes kann ein innerlicher oder auch ein äußerlicher sein, als Mittel zur Förderung des Gottesreiches in Anderen oder auch dem Bittenden selbst, nicht aber ein äußerlicher als solcher, im außergöttlich selbstischen Interesse, es sei für das eigene Ich oder für Andere. Aber in dieser Weise auch nicht ein innerlicher, wie er zwar an und für sich so gar nicht begehrt werden kann, im wirklichen Leben aber entweder aus Unwissenheit oder mit bewußter Unlauterkeit bekanntlich nicht ganz selten so begehrt wird. Ein solches Gebet gehört in das Gebiet der Wunderkräfte, δυνάμεις, welche, zumal für diese Zeit der Kirche, doch immer nur seltenere Erscheinungen in der göttlichen Haushaltung sind. Allerdings redet der Herr vom Wunderglauben, wie er in einem solchen Gebete seinen Ausdruck findet, so, als ob er Allen zu allen Zeiten zukäme (Matth. 17, 20; Marc. 11, 22 ꝛc.; cf. Acta 9, 40.). Aber auch hier müssen wir aus anderen Stellen die limitirende Erläuterung nehmen, wie sie uns namentlich Paulus gibt (1 Cor. 12, 28; 13, 2.). Er sagt, daß dies Gaben, χαρίσματα, sind, welche Gott den Einzelnen

dauernd oder vorübergehend mittheilt, je nachdem sie selbst oder ihre Umgebungen dessen bedürfen, und die Zeitverhältnisse der göttlichen Reichsgeschichte im Allgemeinen es mit sich bringen. Allerdings ist damit zugegeben, daß kein specifischer Unterschied zwischen diesem besonderen charismatischen und dem allgemeinen christlichen Glaubensgebete besteht, und ein solcher findet auch nicht statt, und kann nicht statt finden. Aber ein relativer — gradueller oder modaler, und ökonomischer — Unterschied zwischen beiden Arten des Gebetes muß allerdings festgehalten werden. Alles speciell Charismatische, es sei ständig oder nur momentan verliehen, gehört zur Blüthe, zum besonderen Schmucke des christlichen Lebens, aber nicht zum Wesen desselben, und gibt keinen unmittelbaren Maßstab ab für die Beurtheilung seines jedesmaligen innersten ethischen Werthes vor Gott. Sonst könnte die Schrift nicht auch von solchen Großthaten reden, die sogar von offenbar Unlauteren vollbracht werden, welche für ihre Person vom Herrn verworfen werden müssen (Matth. 7, 22; 1 Cor. 13, 1. 2.). Im Falle der Lauterkeit und Göttlichkeit eines solchen Gebetes dagegen kommt es auf die Beschaffenheit des Gegenstandes nicht an. Ist derselbe ein äußerer, geht aber dabei über den gewöhnlichen Naturlauf und den gewöhnlichen Zusammenhang menschlicher Verhältnisse und Handlungen hinaus, so ist sein Eintreten auf das Glaubensgebet hin ein Wunder Gottes im engeren Sinne. Aber dies ist der seltnere Fall, und auch wenn die Bitte sich nur darauf bezieht, daß irgend etwas sonst auch Vorkommendes zu dieser bestimmten Zeit, an diesem bestimmten Orte sich ereignen möge, ist die Erfüllung immer ein Wunder im weiteren Sinne, ein „Vorsehungswunder", und hat für den Glauben die gleiche praktische Bedeutung. Ohnehin ist hier die Grenze oft schwer zu ziehen, da der Begriff des Natürlichen nie ein ganz abgeschlossener ist, und auch etwas an sich sonst Gewöhnliches durch quantitative Steigerung schon zu etwas Uebernatürlichem werden kann. Je mehr aber in der einen oder anderen Weise der Karakter des Außerordentlichen allen solchen Fällen eignet, desto mehr ist auch in der Behandlung und Beurtheilung derselben die zarteste Gewissenhaftigkeit und demüthige Nüchternheit vonnöthen.

Aus demselben Grunde unterliegt gerade ein solches Gebet und dessen Erhörung immer in ganz besonderem Grade dem Zweifel des Unglaubens und Schwachglaubens. Aber in irgend einem Maße ist dies bei allem Gebete der Fall, und es ist da die gewöhnlichste Einwendung gegen den Werth und die Kraft des Gebetes die, daß doch Gottes Willen und Thun nicht bestimmt werden könne durch Wort und Willen des Geschöpfes. Dieser Satz hat auch sein Recht für jeden populär fatalistischen oder flach deistischen Standpunkt, für den christlich theistischen aber, ja selbst schon einen consequenteren philosophisch deterministischen nicht. Allerdings kennt jener christliche Theismus die Absolutheit Gottes, von welcher der pantheistische Determinismus in falscher Weise immer ausgeht, erst recht in ihrer ganzen Bedeutung als Eigenschaft des persönlichen Gottes, aber eben darum müßte er, einmal vom abstrakt-theologischen Gesichtspunkte

aus die Sache betrachtend, dies Gebet des Menschen ja ebensosehr als von Gott geordnet ansehen, wie irgend eine andere Thätigkeit desselben, denn es wäre auch nur ein Glied in dem großen Ganzen der göttlichen, einmal fertigen, Weltordnung, wie sein nachheriger Erfolg ein zweites. In der That ist es eine wunderliche Inconsequenz, erst einen fatalistischen Hauptsatz aufzustellen und dann doch noch Handlungen des Geschöpfes zu setzen, die außerhalb jenes, seinem Begriffe nach doch nothwendig allumfassenden Mechanismus göttlicher Bestimmung und Waltung ergehen, wie die Fliege sich auf der Uhr bewegt, und allerdings nicht in der Lage ist, in den inneren Gang ihres Räderwerkes hemmend einzugreifen. Dem populären Bewußtsein, welches Gott und Mensch ein für allemal nur in einem äußerlichen Nebeneinander zu denken weiß, mag so etwas wohl widerfahren, aber schon jeder wirklich philosophische, klare und consequente Determinismus wird sich davon frei erhalten, und kann dann auch das Gebet formell in seiner Bedeutung immerhin stehen lassen, nur daß er es in Praxi selten anwenden wird! Die rechte christliche Glaubensgnosis ihrerseits läßt es an dieser Klarheit und Strenge des Begriffes nicht fehlen und weiß wohl, daß in gewissem Sinne allerdings Alles von Gott geordnet, und absolut nichts (Matth. 10, 30.), also auch nicht das Gebet des Gläubigen als ein Faktor im Gesammtorganismus der Menschengeschichte, außerhalb des Willens und Waltens Gottes als der absoluten Persönlichkeit, steht. Aber sie weiß auch, daß diese Betrachtungsweise, sofern sie die Freiheit des Geschöpfes, einseitig und mechanisch durchgeführt, aufheben will, eben eine falsche wird, und ihre Wahrheit nur behält in der organischen Verbindung mit der anderen, anthropologischen, wonach Gott allerdings sich bestimmen läßt wie durch das Verhalten überhaupt, so auch durch die Bitten seiner Geschöpfe und Kinder. Wir haben uns in § 38. schon darüber ausgesprochen, wie die Erhabenheit und Tiefe des allumfassenden Weltregimentes der absoluten göttlichen Persönlichkeit eben darin bestehe, daß sie die freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe ewig schaut und in ihren Gesammtplan einordnet. Freilich haben wir uns auch die Unmöglichkeit für unser endliches Denken nicht verhehlt, dieses organische Verhältniß formell begreiflich, richtiger: vorstellig zu machen. Aber der gereifte Gläubige glaubt eben die Lösung des Räthsels zuversichtlich, auch ohne sie zu „sehen", und dieser Glaube ist auch hier sein Sieg, so daß er, je gründlicher er das vorliegende Verhältniß denkend durcharbeitet, desto mehr wieder zu der allerkindlichsten Gebetspraxis gelangt, an welcher grundlose Zweifel fast einen Jeden zu irgend einer Zeit einmal gehindert haben.

Von hier aus fällt dann auch das rechte Licht auf die im dogmatischen und ethischen Interesse oftmals bewegte Frage, ob das Gebet des Christen denn überhaupt ein Handeln sei, eine wirksame Thätigkeit, oder nicht vielmehr bloß der Ausdruck der absoluten Ergebung im Worte, als Siegel für deren Vorhandensein im Herzen. Dies ist richtig zunächst für den ethisch praktischen Gesichtspunkt, insofern als keinem erhörlichen Gebete die Bedingung — „wenn es Dein Wille

ist" — fehlen darf, welche ja auch jenem besonderen charismatischen Gebete nur formell fehlt, weil der Betende hier eben ausnahmsweise schon im Voraus weiß, was Gottes Wille ist. Unrichtig aber ist jener Satz, wenn er so gefaßt wird, daß man daraus folgert, an sich bedürfe es gar keines Gebetes und die höchste Entfaltung des Glaubenslebens sei das Verstummen des Gebetes in vollendeter unthätiger Versenkung in Gott. Denn der Gebetsumgang mit Gott ist des Gotteskindes Leben und höchste Freude, wie am besten das Beispiel Christi während seines Wandels auf Erden zeigt. Wiederum ist der obige Satz richtig weiter in theologisch speculativer Beziehung, sofern ja allerdings schließlich nichts geschieht, also auch nicht erbeten werden kann, als was in erster oder zweiter Linie der gute und heilige Wille Gottes ist. Unrichtig dagegen ist der Satz unter diesem dogmatischen Gesichtspunkte, wenn er so verstanden wird, als gäbe es diesen Unterschied eines ersten unbedingten und eines zweiten bedingten Gotteswillens nicht, und das Beten des Menschen, wie sein Verhalten überhaupt, sei in keiner Weise bedingend für die concreten göttlichen Willensbestimmungen in der Regierung der Welt und seines Reiches [1]).

Noch bleibt die Frage übrig, an welche göttliche Person sich das christliche Gebet zu richten habe? Aber in Uebereinstimmung mit dem in § 55 über die Gemeinschaft mit Gott überhaupt in Bezug auf diesen Punkt Gesagten müssen wir uns auch hier billig allzu engbindender Bestimmungen enthalten. Die Schrift zeigt vorwiegend ein gotteskindliches Gebet zum Vater, aber hie und da auch ein jüngermäßiges zum Sohne als dem erhöhten Meister und Herrn. Im Blick auf diese Thatsache wird nach dem soeben über die Natur unseres verschiedenen Betens Bemerkten nur soviel zu sagen sein, daß es vorzugsweise das Gebet des Anfängers in Christo, des leiblichen und geistlichen Kindes, des reuigen Sünders, oder auch des angefochtenen Gläubigen, sodann auf allen Stufen des Glaubenslebens in Christo das im einzelnen Falle unwissende und unbefangene Fragen und Wünschen, also das unmittelbare Zwiegespräch der Seele mit dem Unsichtbaren überhaupt sein wird, welches sich zunächst an den Sohn, als dem Kinder- und Sünder-Freund, den priesterlichen Fürsprecher beim Vater, den menschlich anschaulichen und nahen Meister und Lebensgefährten richtet (Joh. 20, 28; Luc. 23, 42; Acta 7, 59. 60; 2 Cor. 12, 8.). Dagegen wird das freudige, glaubensgewisse Gebet des versöhnten und gottgeeinigten, in Christo erstarkten und ihm ähnlich gewordenen *υἱὸς θεοῦ*, also namentlich auch das gemeinsame Gebet in öffentlicher Versammlung, wo der Gemeinglaube der Gesammtheit die Schwachheit des Einzelnen trägt und hebt, zumal zur „Sonntagszeit" der Kirche, sich ohne Umschweif an den im Sohne durch den heiligen Geist nahen Vater

[1]) So sagt von seinem Standpunkte aus Schleiermacher Dogm. II. S. 476: »Dies streitet gegen unsere erste Grundvoraussetzung, daß es kein Verhältniß der Wechselwirkung gibt zwischen Geschöpf und Schöpfer«. Gerade dies ist das *πρῶτον ψεῦδος* seines Systems, welches dasselbe allem religiösen und sittlichen Leben, das darin waltet, zu Trotz immer wieder in pantheistische Anschauungen und auf naturhafte Kategorieen zurück führt.

wenden (Joh. 16, 23. 26. 27; Eph. 3, 14 ff; Acta 4, 44.). Aber gleichwohl kann auch ein solches Gebet im Namen Jesu an diesen selbst gerichtet sein, (Joh. 14, 13 ἐγὼ ποιήσω), und daß es in dieser Beziehung ökonomisch geordnete Tropenverschiedenheiten in der christlichen Kirche geben kann und wirklich gibt, sollte nicht geleugnet werden. Die Geschichte der Kirche legt dafür ein zu lautes Zeugniß ab, und die Brüdergemeine insonderheit, mit ihrem Beruf für die Zeit des christuslosen Deismus und Rationalismus, wie an die Armen und Elenden aller Zeiten, ist dafür ein eminenter gottversiegelter Thatbeweis. Auch erinnerten wir früher schon daran, daß hier wie überall die Extreme sich berühren, und oftmals das Gottvater-Gebet gerade der Ausdruck eines Standpunktes großer Gottesferne, vor dem Anfang aller inneren und lebendigen Glaubensgemeinschaft mit ihm in Christo, ist. So ist es bei jenem Rationalismus mit seinem wesentlich nur noch heidnischen Glaubensbewußtsein, oft aber auch im Gebiete todter Kirchlichkeit und ihrer höchstens gesetzlich alttestamentlichen Frömmigkeit [1]). Ein Gebet zum heiligen Geiste findet sich im neuen Testamente gar nicht, und doch läßt sich auch dagegen, wenigstens vom Standpunkt des vollen biblisch-kirchlichen Trinitätsbekenntnisses, nichts irgend Genügendes aufbringen. Allerdings erklärt und begründet sich jener Umstand auch für diesen Standpunkt genugsam, durch die bestimmte ökonomische Stellung, welche die dritte Hypostase als nächstes Subjekt der Immanenz Gottes in den Gläubigen einnimmt, und es ist daher ganz in der Ordnung, daß ein Gebet zum heiligen Geiste auch in der Kirche stets das Seltnere, Ausnahme, bleibt, aber ebensosehr hat diese doch mit gutem Grunde zu keiner Zeit sich das Recht nehmen lassen, ein solches an ihn zu richten. Der Geist des Evangeliums ist auch in dieser Beziehung ein Geist der Freiheit. Die Form ist nicht das Wesen. Das Wesen aber besteht für alles Gebet in der durch Gedanken, Empfindung und Wort sich ausgestaltenden geistigen Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo durch den heiligen Geist [2]) Diese ist Kern und Krone des neuen Lebens aus Gott und wächst, mit dessen Geburt gegründet, durch seinen Fortschritt Stufe um Stufe dem Ziele des endlichen ewigen Schauens zu. Weil das Gebet der Träger und Vermittler dieser Gottesgemeinschaft ist, ist es der einige und genugsame subjektive Kraftquell für das neue Leben.

---

[1]) Vergl. über diese Frage u. A. v. Meyer Blätter für höhere Wahrheit S. 410 ꝛc., Heubner, Concordanz, Anhang S. 19 ꝛc., Heim, Bibelstunden S. 273 ꝛc., Stier zu Joh. 14, 13 ff.

[2]) Vielleicht ist es pauliniſcher zu sagen: durch (διὰ) Christum im (ἐν) heiligen Geist, weil Paulus den Herrn mehr objektiv geschichtlich betrachtet, aber johanneischer: in Christo durch den heiligen Geist, weil Johannes die Immanenz Christi in den Seinen und Gottes in ihm mehr betont, den heiligen Geist aber mehr als die von beiden ausgehende wirksame Kraft des neuen Lebens hervortreten läßt. (1 Joh. 3, 24. 4, 13.)

§ 62.

Die Grundbestimmtheit des neuen Lebens zur Gemeinschaft.

Das neue Leben ist seinem Ursprunge und Wesen nach nicht ein bloß individuelles zwischen dem Einzelnen und Gott in Christo, sondern auf Grunde dieser ersten und hauptsächlichen Beziehung ein auf allen seinen Stadien gemeinschaftliches, und kann nur so zu seiner allseitigen Ausgestaltung und Vollendung kommen. Dies zeigt die Schrift ebensowohl, als die Geschichte und Erfahrung der Kirche aller Zeiten positiv oder doch negativ. Je inniger diese Vereinigung der Gläubigen zum gemeinsamen neuen Leben im Herrn ist, desto kräftiger ist der Fortschritt Aller in Erkenntniß und Lebensheiligung und die organische Durchbildung des Ganzen nach seiner freien Mannigfaltigkeit im Aeußeren wie nach seiner festen Einheit im Centrum, desto wirksamer aber auch die fortwährende Selbstbethätigung des neuen Lebens nach Außen hin durch evangelisches Zeugniß in Wort und Werk.

Wir haben bisher das neue Leben nur unter dem individuellen Gesichtspunkte betrachtet, und mußten dies, weil im Reiche des persönlichen Gottes die Neuzeugung und Entfaltung *gottmenschlicher Persönlichkeiten* nothwendig den Ausgangspunkt der Gesammterneuerung des begnadigten Menschengeschlechts bildet, daher das erste und nächste Ziel der auf den Bau des Gottesreiches gerichteten Heilszueignungsthätigkeit von Seiten Gottes und seiner menschlichen Diener ist. Aber eben so gewiß ist auch, daß die Vollendung des Einzelnen als Einzelnen nicht das letzte Ziel des Werkes sein, ja, daß sie *in dieser Gestalt überhaupt gar nicht realisirt werden kann*, sondern schon der Einzelne vielmehr nur im Gemeinschaftsverhältniß zur Gesammtheit wird, was er werden soll, und dann überhaupt erst in der gesammtheitlichen Vollendung des Gottesreiches die göttliche Idee zum realen Ausdruck gelangt.

Wir haben im göttlichen Wesen selbst nach seiner dreieinigen Grundbestimmtheit das ewige Urbild aller gottesbildlichen menschlichen Lebensvollendung wie nach der einzelpersönlichen, so nach der persönlich-gemeinschaftlichen Seite erkannt, und uns dort principiell darüber orientirt, *daß der Begriff der wahren Persönlichkeit* seinem Wesen nach *den der persönlichen Gemeinschaft*, der Begriff des *Geistes* den der *Liebe* nothwendig fordert und in sich trägt. Das der Persönlichkeit unveräußerliche Princip des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, der Selbständigkeit gegenüber anderen Persönlichkeiten, fordert mit innerer Nothwendigkeit das zweite Princip der Selbsthingebung an dies Andere,

in Erkenntniß und Liebe. Ohne diese stete Selbsthingebnng in der Selbstständigkeit oder Selbstbewahrung würde das persönliche Wesen sowohl der Freiheit als der Heiligkeit, somit des Lebens im niederen und höheren, metaphysischen und ethischen Sinne entbehren. Seine Persönlichkeit wäre, wie dies da, wo die Sünde herrscht, wirklich der Fall ist, eine in beschränkter und verwerflicher Selbstsucht verkrüppelte, nicht die wahre und gesunde nach Gottes Bilde und Willen. Und dazu kommt bei dem Menschen als Geschöpfe Gottes noch besonders die nothwendig gegebene, gottgeordnete Begrenzung der Einzelnen im Verhältniß zu den Mitgeschöpfen, wonach Gott Jedem seine besonderen Gaben und Kräfte, Keinem aber alle zugleich gegeben hat.

In Folge davon fanden wir die Menschheit schon bei der ersten Schöpfung von vornherein als Gemeinschaft gestiftet und auf weitere Gemeinschaftlichkeit in jeder Beziehung angelegt. Wir sahen entsprechend in der Lehre von Christi Person und Werk wie, nachdem im Stande der Sünde mit dem Gemeinschaftsverhältniß des Menschen zu Gott auch dasjenige der Menschen zu einander zerrissen worden war, der Heiland als Logos ἄσαρκος sowohl wie als ἔνσαρκος in einer grundwesentlich gesammtheitlichen Beziehung zum ganzen Geschlechte steht und der einzelne Sünder principiell eben nur darum an dem in Christo gestifteten Heile Theil nahm, weil er Glied dieser Gemeinschaft ist, in deren Kreis der Gottmensch gliedlich eingetreten ist, um, Einer für Alle, das Heil derselben zu begründen. Wir wiesen ferner bei der Lehre von der Neugeburt darauf hin, daß das Gottesreich sich in dieser Bestimmtheit von Anfang an auch geschichtlich gründe und fort und fort baue, indem durch menschliche Vermittelung der Einzelne wie zum natürlichen, so auch hier zum geistlichen Leben geboren werde, und wir wurden da mehrfach daran erinnert, daß ähnlich wie auf physisch-psychischem Gebiete, so auch auf diesem pneumatischen nicht bloß der unmittelbare menschliche Vater oder Geburtshelfer vorausgesetzt werde, sondern dieser nur der Repräsentant einer größeren Gemeinschaft, der Gemeine der Gläubigen, sei, wie der Herr seine Kirche als solche gleich am ersten Pfingsttage gegründet hat. Ebenso wurden wir endlich auch in der Lehre vom neuen Leben mehr als einmal hingeführt auf diese innige Bezogenheit des individuellen gotteskindlichen Lebens in seinem Bestehen und Gedeihen auf das Gemeinschaftsverhältniß zur übrigen Gottesfamilie und auf seine Bedingtheit durch deren direkte und indirekte Einwirkungen. Jene organische Stufenentwickelung des neuen Lebens (§ 57) gibt, wie für den Einzelnen ein *Nacheinander* von verschiedenen Stadien der Lebensentfaltung, so für die Gesammtheit eben damit auch ein mannigfaches *Neben*einander derselben, welches für die richtige und allseitige Entwickelung der Einzelnen von höchster Bedeutung ist. Durch beides zusammen erst vollendet sich der durchgehende *organisch*-ethische Karakter dieses gottmenschlichen Lebensganzen in Christo, wie die heilige Schrift, besonders Paulus, ihn im Bilde des menschlich-leiblichen Organismus so tief und treffend darstellt (1 Cor. 12, 12; Eph. 4, 16;

Col. 2, 18. 19.). In diesem Lichte zeigt der Apostel die Bedeutung der gottgesetzten Aemter wie der freien Mannigfaltigkeit der Gaben in der Gemeine (Eph. 4, 11 ꝛc.; 1 Cor. 12, 1 ꝛc., 28.), die Pflichten der Starken gegen die Schwachen und umgekehrt (Röm. 14. 15.), der Alten und der Jungen (Tit. 2, 1 ꝛc. cf.; 1 Petr. 5, 1—5.), endlich aller einzelnen Glieder des Leibes gegen einander (Röm. 12, 3 ꝛc.). Die Grundaufgabe des neuen Lebens ist die Bewährung des Glaubens durch die Liebe zu Gott und den Brüdern, nach dem Worte Christi selbst und unter den Aposteln besonders des Johannes. Aber auch Paulus kennt keine andere Vollendung Aller als in der vollkommenen Liebeseinigkeit in Christo, bei aller Mannigfaltigkeit individueller Unterschiede in Erkenntniß und Kraft, in Lage und Beruf (Col. 3, 11—14; Phil. 2, 1 ꝛc.). Das *αὐτὸ φρονεῖν* in der *κοινωνία πνεύματος καὶ ἀγάπης* ist ihm ebensosehr Ziel und Kennzeichen der Gotteskindschaft, wie dem Johannes das *ἀγαπᾶν ἀλλήλους* nach des Herrn Gebot auf Grunde des ewigen Liebeswesens Gottes (1 Joh. 2, 9. 10; 3, 10. 11 ꝛc. 23; Joh. 13, 34; 1 Joh. 4, 8. 16.).

Diese große Wahrheit von der wesentlich gemeinschaftlichen Bestimmtheit des gottmenschlichen Lebens in Christo vermittelt uns ganz von selbst den Uebergang von der Lehre vom neuen Leben als individuellem zu der Lehre von der Gemeine oder dem Reiche Gottes als der gottbereiteten Geburtsstätte und dem einigen Boden für das Wachsthum desselben bis zur Vollendung in der Ewigkeit. Und zwar tritt die Gemeine hier in erster Linie durchaus nach ihrer ursprünglichen Grundidee und ersten geschichtlichen Gestaltung in der apostolischen Zeit auf als Gemeinschaft der Gläubigen, die bei allen organischen Unterschieden der Art und des Grades doch ebenso organisch eines und miteinander verbunden sind als Solche, die „Christum haben“ (cf. § 55.). Besonders bei Johannes, im Evangelium und den Briefen, herrscht dieser Gesichtspunkt auch formell, im Ausdruck, ausschließlich. Dieser Apostel faßt alle christliche Liebe grundwesentlich als Bruderliebe auf (1 Joh. 5, 1.) weil sie es in erster Linie in der That jederzeit und mit Nothwendigkeit ist, als Liebe zu den aus Gott Mitgeborenen, Geschwisterliebe in der neuen geistlichen Gottesfamilie, und weil sie auch in zweiter Linie, sofern sie sich auf diesen engeren Kreis nicht beschränken kann, als allgemeine christliche Nächstenliebe, beziehungsweise Feindesliebe (1 Joh. 3, 17; Matth. 5, 44 ꝛc.), doch im letzten Grunde immer nur Liebe zu Denen ist, welche, obwohl für die Zeit noch in der Welt, doch Glieder der Gottesfamilie, Brüder, werden können und sollen. Wo die Liebe aufhören müßte heilige Liebe zu sein, hört sie, wie bei Gott, so beim Gotteskinde überhaupt auf (1 Joh. 5, 16.). Aber auch Paulus unterscheidet jedenfalls sehr deutlich den nächsten engeren Kreis und den weiteren (Röm. 12, 10. 9; 1 Thess. 3, 12; 5, 15; 4, 9. 10 und 12; Col. 3, 13; 4, 5, 6.). Ebenso Petrus (1 Petri 1, 22. 23; 4, 10. und 2, 13 ꝛc.; 3, 15 ꝛc.; 2 Petri 1, 7.).

In den materialen Erweisungen der Liebe ist beidemal kein Unterschied, am wenigsten dem Grade nach. Allerdings liegt ja der engere Kreis dem Gläubigen immer näher und hat den ersten Anspruch (Gal. 6, 10.), aber doch nie einen ausschließlichen, und eventuell gilt es Freunde und Feinde ebenso bis in den Tod zu lieben, wie die Brüder. Wie könnte sonst die Zeugenliebe in Christo die Welt überwinden und die zerstreueten Kinder Gottes aus ihr zusammenbringen helfen! (Joh. 11, 52.). Dagegen kommt die Liebe allerdings zu ihrer formalen Ausgestaltung und Vollendung nur in dem engeren Kreise, weil sie hier nicht als bloß einseitige, sondern als gegenseitige, ihrem Wesen gemäß, erscheint und so hier erst ihre ganze Abbildlichkeit im Verhältniß zu der urbildlichen göttlichen Liebe auch als ewiger trinitarischer zum Ausdruck bringt. Und eben dieser reichere Genuß der Seligkeit und Herrlichkeit der Liebesgemeinschaft des Glaubens innerhalb der Gottesfamilie hienieden kräftigt zugleich am meisten zur vollendeten Erweisung der Heiligkeit der Liebe in der Hingebung auch nach Außen hin. Darauf gründet sich jene erste Aussendung der Jünger durch den Herrn zu je zweien (Marc. 6, 7.), und ebenso nach Pfingsten das Reisen des Paulus mit einem oder etlichen Gefährten, mit einer Pilgergemeine (Acta 13, 2; 15, 40; 20, 4 u. ö.). Wie hoch stellt er seinen Timotheus, Silas! wie oft bezeugt er seine innige Sehnsucht nach den Gemeinen inmitten seiner Zeugenpilgerschaft! (1 Thess. 1, 1; c. 3, 1; Phil. 4, 10 ꝛc.). Diese gegenseitige Liebe war auch die Kraft der ersten Christen in ihren Verfolgungen und oft ihre wirksamste Thatpredigt: „Seht wie sie einander lieben“ — sagten die Heiden — „sie lieben sich, ehe sie sich kennen!“ So fand des Herrn Wort Joh. 13, 34. seine unmittelbare Erfüllung durch diese geistliche Geschwisterliebe der Seinen, und sie insonderheit war das wesentlich Neue, welches damals in die Welt trat (1 Joh. 2, 7. 8; Eph. 2, 11 ꝛc.), gegenüber jener tiefen Zerklüftung der vorchristlichen Menschheit in schroff geschiedene nationale und religiöse Gemeinschaften von fleischlich natürlicher Beschaffenheit. Inmitten dieser gefallenen, durch Selbstsucht und Zertrennung von Gott und unter sich, ohne Geist und Liebe, ersterbenden Menschheit wurde dies auf Christi Kreuzesliebe gegründete Thatzeugniß vom Wesen Gottes als der heiligen Geistesliebe die rettende, neugebärende Lebensmacht.

Diese Idee der Gottesfamilie in Christo und ihrer geistigen Liebesgemeinschaft im Glauben und Leben war auch die Seele des katholischen Kirchenbegriffes der alten Zeit. Aber nur zu bald, schon in der ersten Periode und noch mehr in der zweiten, ist die Tiefe und Innerlichkeit dieses Gedankens sehr veräußerlicht und ins Fleisch herabgezogen worden durch die überhand nehmende Fassung und Handhabung des Begriffes katholischer Kircheneinheit im Sinne hierarchischer und dogmatischer, nach und nach auch politisch und staatlich bedingter Form-Einheit, deren Erzwingung zuletzt auch der weltliche Arm indirekt und direkt dienen mußte. Während der mittelalterlichen Zeit erhielten sich beinahe nur die kleineren

oppositionellen Verbindungen und manche lebendigere Ordensgemeinschaften das Verständniß der ursprünglich evangelischen Gemeinschaftsidee. Die Reformation hatte in ihrem ersten, für Dogma und Verfassung im Großen grundlegenden Stadium vor der Hand an diesen umfassenden Aufgaben soviel zu thun, daß das Princip innigerer Liebes- und Lebensgemeinschaft auch hier noch zu keiner rechten Anerkennung und Ausbildung gelangen konnte. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß tiefgehende Mängel des protestantischen Kirchenthums in Folge davon zu Tage traten, und daher mußte die nachreformatorische Bewegung des 17. und 18. Jahrhunderts mit innerer Nothwendigkeit jene verlorenen Güter des verinnigten und inniger vereinigten evangelischen Glaubens- und Liebeslebens der Kirche wiederzugewinnen trachten. Dies ist die entscheidende Bedeutung des spenerischen Pietismus mit seinen collegiis biblicis s. pietatis und seinen ecclesiolis in ecclesia. Und wenn die hallische gesetzliche Schule, je mehr sie in Eigenes und Aeußerliches sich verirrte, desto weniger geschickt war, im Sinne dieser innerlichen Gemeinschaftsbestrebungen fortzuwirken, so hat die Brüdergemeine desto mehr diese Aufgabe bekommen und auch in mannigfacher Weise erfolgreich ausgeführt. Sie war dazu ausgerüstet durch den in ihr gegründeten und durch manche Wechsel nach und nach gereiften Geist *johanneischer Christusgemeinschaft*, welcher sofort auch Gemeinschaft, Vereinigung Gleichgesinnter in Christo sucht und baut. Mit Nachdruck bekennt Zinzendorf: „Ich statuire kein (wahres) Christenthum ohne Gemeinschaft". Der Inhalt dieses nach Zinzendorfs Weise scharf ausgedrückten, aber tiefwahren Satzes ist ein zwiefacher. Er sagt einmal: dasjenige Christenthum ist nicht das wahre, welches sich gegen die mögliche oder dargebotene Gemeinschaft abschließt, oder doch gleichgültig verhält; sodann: ein jedes Christenthum reift zu seiner wahren Vollendung erst innerhalb solcher Gemeinschaft. Die Erfahrung des seitdem verflossenen Jahrhunderts hat für Beides vielfältigen Beweis abgelegt und unsere Zeit sucht diese Wahrheit auch in weiteren Kreisen immer mehr zur Geltung und Anwendung zu bringen in den mancherlei Vereinen und Gemeinschaften zur Ausbreitung und zum Ausbau der christlichen Kirche. Die Zukunft wird das Begonnene zu vollenden, insonderheit den verschiedenartigen Verbindungen immer mehr *eine organische Einheit und noch innigere Concentration* zu geben suchen müssen, um die Gesundheit und Dauerkräftigkeit des Ganzen zu sichern.

Die innere Triebkraft einer solchen innerlich lebendigen *Einigung der Kinder Gottes* in Einem Geiste und Einer Seele (Phil. 1, 27; 2, 1. 2.), kann nie eine andere sein, als jenes Princip *innigen Liebesglaubens und Liebesgehorsams in Christo*, welches die Einzelnen allein fähig und willig macht, sich den Anderen frei hinzugeben und unterzuordnen. Das ethisch-*organische* Verhältniß des Einzelnen zu Gott in Christo, welches in dieser doppelten Bestimmtheit des wiedergeborenen Menschenherzens zu seinem lebendigen Ausdruck kommt, führt mit Nothwendigkeit, aber auch allein, dahin, ein gleichartiges ethisch-or-

ganisches Verhältniß der Einzelnen zu einander in Christo zu begründen. Nicht umsonst lautet der Gotteswille in Christo an uns auf Gottesliebe und Menschenliebe und wenn die eine wie die andere auch hienieden immer noch so unvollkommen bleibt, so muß doch, wenn die zweite auch nur irgendwie lebendig und wirksam in Kraft treten soll, das primäre Verhältniß des Einzelnen zu Gott, der Glaube des Gotteskindes in Christo, wie von uns geschehen ist, so bestimmt werden, daß der Begriff der Liebe auch in ihm seinen Raum und sein Recht findet.

Ebenso aber gilt nach dem Grundgesetze alles organischen Lebens, dem Gesetze der Wechselwirkung, nach der anderen Seite auch dies, daß diese liebesinnige Gestaltung und Fassung des Fundamentalverhältnisses zu Gott nirgends anders wahrhaft und so lebendig reift, als da, wo das secundäre Verhältniß der Gläubigen zu einander dasjenige einer solchen Geistes- und Liebesgemeinschaft in Christo ist. Weder ein einseitiger protestantischer Confessionalismus mit seinem Lehrgesetz, welches immer scheidet statt zu verbinden, noch der römische Hierarchismus mit seinem Lebensgesetz, welches knechtisch, statt frei vereinigt, vermag die Seele so zu Christo zu stellen, daß sie nicht anders kann, als im Glauben ihn zu lieben und in ihm die Brüder. Das so begründete gemeinsame, unverdiente und doch lebendig reiche Haben Christi und in ihm des Lebens, die gemeinsame demüthig heilige Freude über diesen gemeinsamen Gnadenbesitz des Einen, was noth ist, vermag dann wirklich die trennenden Einflüsse zu überwinden, welche so leicht von den verschiedenen Lehrfassungen der Heilswahrheit, und von der Verschiedenheit der geistlichen Führungen, Altersstufen und Eigenthümlichkeiten überhaupt ausgehen. Nur die jener Lebenserkenntniß Christi entsprechende volle Tiefe und Entschiedenheit in der Erfahrungserkenntniß des eigenen Nichts, der eigenen Sündigkeit, ist im Stande, die Störungen zu besiegen, welche aus den Unterschieden der natürlichen Individualität, zumeist aus den besonderen Schwachheiten und Sünden der Einzelnen dem innigeren christlichen Gemeinschaftsleben fortwährend und drohend erwachsen. Gerade in diesem Verhältniß tritt die trennende Macht des Eigenlebens erst recht zu Tage, denn hier, wie überall, reizt die Ebenbürtigkeit der Glieder am meisten den Stolz und die Eigenliebe, während es gegenüber der Welt dem Christen meist viel leichter wird, im Gefühl seines höheren Gutes und Standpunktes Unbilden und Feindschaft gelassen zu ertragen. Auch der gefeierte Held im Leidenszeugniß muß oft inmitten der stillen und stetigen Brüdergemeinschaft noch erst ganz neue Proben seiner Gründung in der Liebe bestehen, und was unter den heftigen Kämpfen nach Außen im Großen entschieden und ausgestaltet ist, muß hier noch mit viel innerem Streit und selbstverleugnender Ausdauer im Einzelnen und Kleinen durchgebildet, befestigt und vollendet werden. Was schon auf dem natürlichen Lebensgebiet im Unterschiede des öffentlichen und häuslichen Lebens gilt, daß — nach dem catonischen Worte — ein guter Familien- und Hausvater zu sein schwerer ist, als ein tüchtiger Staatsmann, das wiederholt sich hier auf dem geistlichen Gebiet ähnlich, und wie der Einzelne für die irdischen Verhältnisse in der Regel nicht

ohne die Schule des Familienlebens gründlich durchgeübt wird, so wird auch der Christ nicht leicht für das Gottesreich wahrhaft vollendet ohne diese hohe Schule des engeren geistlichen Gemeinschaftslebens in Christo. Erst in der Gottesfamilie lernt sich recht jene Krone der gotteskindlichen Glaubensliebe, die Demuth und Kindlichkeit der Herzensgesinnung, in deren Tiefe und Reife wir den Schmuck des Vaterthums in Christo erkannt haben (Phil. 2, 1—5.).

Dasselbe gilt aber auch von der anderen Zierde dieser Altersreife, der Erkenntniß. „Mit allen Heiligen" heißt Paulus die Epheser erkennen die Tiefe des Gnadengeheimnisses Gottes in Christo (Eph. 3, 18.) und es ist, weil es sich eben hier um eine Lebenserkenntniß der Erfahrung handelt, vollkommen wahr, daß dieselbe nur in dem Maße sich vollenden kann, als der Einzelne nicht bloß auf die eigene Erfahrung und Erkenntniß beschränkt bleibt, vielmehr im gemeinsamen Forschen nach Schrift und Geist und im gegenseitigen Austausch des Gewonnenen durch Theilnahme an den Gaben und Gütern der Anderen, wie durch Mittheilung der seinigen, das Ihre nach Wort und Salbung prüft und das Eigene ebenso von ihnen prüfen läßt. Nur so wird er wirklich befähigt, das Ganze der göttlichen Offenbarung in Schrift und Leben zu überschauen und bewahrt vor jeder einseitigen und eigenliebigen Ueberschätzung des eigenen Gnadenlichtes oder gar natürlichen Meinens und Denkens. Auch jenes demüthig kindliche Denken im Glauben, wie wir es schon in der Einleitung als dasjenige bezeichneten, welches im Reiche der Gotteskinder allein Verheißung habe, gedeiht so recht erst inmitten der Gottesfamilie. Wie in ethisch praktischer so auch in noëtisch gnostischer Beziehung ist die Liebe des Glaubens Seele und Krone, die Liebe des Geistes Plerosis; das Leben ist das Licht.

Hier liegt die eigentliche göttliche Bedeutung der wahren „Kirchenlehre" im evangelisch katholischen, pneumatischen Sinne, der heilig lebendigen, organisch genetischen Familientradition des Geistes im Reiche Gottes für Leben und Lehre, Sitte und Dogma.

Es erhellt von selbst, wie im Schooße dieser väterlichen und mütterlichen Familienpflege allein auch die rechte Geburts- und Erziehungsstätte des beginnenden und wachsenden christlichen Lebens ist und dasselbe, wie es hier am meisten sich vollendet, hier auch am tiefsten und gesundesten gegründet, bewahrt und entfaltet wird. Die geistliche Gerufie der Gemeine ist die wahre und wirksamste erziehende und leitende Macht für deren Jugend und kann sie auf freiem innerlichem Wege vor einer Menge von Gefahren und Mißbildungen bewahren, welche keine noch so strenge gesetzliche Zucht verhindert. Da lernt der Einzelne auf dem rechten lebendigen Wege sich in seiner Sündigkeit und Schwachheit erkennen, die Relativität und Begrenztheit auch alles Guten, was er hat, seiner Natur- und Gnaden-Gaben verstehen, daher auch die der Anderen anerkennen und dankbar genießen, wo er dessen bedarf, und das Eigene ebenso nicht für sich gebrauchen, sondern für die Anderen, mit steter Rücksicht auf das

gemeine Beste bei der Art und dem Maße, wie er es anwendet. Das gibt dann eine rechte organische Durchbildung der Einzelnen in der gefügigen und doch freien gliedlichen Einordnung in den gesammttheilichen Lebensorganismus des Leibes Christi und Unterordnung unter das Eine Haupt Aller durch den Gehorsam der Liebe.

Wo dagegen dieser Geist fehlt und der selbstsüchtig eigenwillige Sinn und Trieb oder die gesetzliche Eigengerechtigkeit noch herrscht, da isolirt sich der Einzelne und die Gesammtheit wird zerbröckelt und aufgelöst. Statt jener organischen Lebenseinheit treten die Spaltungen und Absonderungen ein, welche beiden gleich verderblich sind, oder, wenn ein äußerlicher hierarchischer Absolutismus dem zu steuern sucht, verkrüppeln beide in anderer Weise ebensosehr unter dem Druck einer solchen mechanischen Form. Entweder Atomismus oder Mechanismus sind, wie im Denken, so auch im Leben die unvermeidlichen Folgen des Mangels an organischer Lebensgestaltung und Lebensordnung. Die Gefahren des zweiten Abweges zeigt vornehmlich die römische Kirche mit ihrem falschen Gesetzesprincip, die des ersten finden wir leider oft genug in der protestantischen Kirche, sofern ihr evangelisches Princip mißverstanden und zum Deckmantel fleischlicher Zuchtlosigkeit gemacht wird. Willkürliche Bildung und Verbreitung selbstersonnener Lehren, Streit Aller wider Alle, Emancipationssucht und individualistischer Muthwille im Leben nähren das Eigenleben in der mannigfaltigsten Weise und lassen es zu keiner wahren Heiligung treuer Selbstverleugnung im Gehorsam der Liebe kommen, bis endlich von den Einen der Glaube frech verleugnet, von den Anderen eine trügerische Ruhe gesucht wird in der Rückkehr unter das knechtische Joch äußerer, ebenso selbstgemachter Legitimität nach römischem oder einem anderweitig gesetzlichen Zuschnitt. Dem Allen vermag allein aber sicher zu wehren die gesunde Verbindung von Freiheit und Abhängigkeit, individueller Selbständigkeit des Geistes und gemeinsamer Selbsthingebung der Liebe, welche aus der innigen Vereinigung Aller in Leben und Denken unter dem Einen Haupte, aus der wahrhaft organisch-ethischen Gestaltung und Durchbildung der Gemeinschaft des Glaubens und Lebens in Christo erwächst. Die gotteskindliche Geschwisterliebe des Geistes ist das Band der Vollkommenheit, das gründende, tragende und vollendende Lebensprincip für das neue Leben der Einzelnen und der Gesammtheit.

Aber wie im natürlichen Leben die Familiengemeinschaft, wenn sie ihre volle Segenskraft entfalten soll, sich nicht in sich abschließen darf, sondern vielmehr gerade dadurch, daß sie sich zugleich wirksam nach Außen erschließt, dem einzelnen Gliede erst zur vollen Entfaltung seines Lebensbesitzes Stätte und Antrieb verleiht und das Ganze vor einer trägen Stagnation und dem Rückfall in eine nur verfeinerte Selbstsucht bewahrt, so ist es auch auf geistlichem Gebiete. Die Gottesfamilie in Christo kann und soll am allerwenigsten einen esoterisch abgeschlossenen Kreis bilden. Sie ist durch des Hauptes Vorbild und ausdrücklichen Befehl verbunden, so lange noch eine Welt um sie her zu überwinden und zu gewinnen ist, in den fortgehenden Zeug-

nißkampf der rettenden Liebe unermüdet einzugehen, aber sie muß es auch um ihrer selbst willen thun, will sie anders nicht ihre Glieder ermatten und welken sehen. Sie muß in und aus der Bruderliebe die allgemeine Liebe darreichen, und beide sind so im Wesen Eines, daß, wie wir sahen, Johannes die zweite unter der Bezeichnung der ersten, die er ausschließlich braucht, als selbstverständliches Consequens ein für allemal mitbegreift. Und hier sind es ganz besonders die Fortschreitenden, jene Repräsentanten des Jünglings- und kräftigen Mannesalters, welche, während die Väter daheim den Kindern und Anfängern zu Führern und Vorbildern werden (cf. 1 Joh. 2, 15—28.), hinauswärts den Zeugenstreit der opferfreudigen und im Gehorsam starken Liebe zu führen haben (c. 2, 29 — 3, 24.). Dadurch reifen sie selbst zu Vätern aus und werden fähig, dereinst ihrerseits die Hut des Geistes über dem Hause und seiner schwächeren Einwohnerschaft zu üben (c. 4, 1 ꝛc.). Aber die volle Kraft zu dieser Kampfesübung fließt auch ihnen aus dem organischen Zusammenhange mit dieser mütterlichen Gemeinschaft daheim und aus gleichartiger inniger Verbrüderung, der Waffengemeinschaft unter ihnen selbst, welche jenen Zusammenhang fortwährend erhält und erweitert. Es ist Erfahrungsthatsache, daß die Kreise solcher engeren Gemeinschaft der Bruder- und Streiter-Liebe im Glauben an Christum zu aller Zeit die fruchtbarsten Geburtsstätten einer ebenso männlich kräftigen als demüthig keuschen rettenden Liebeserweisung an die Welt gewesen sind, so im Gebiete der äußeren oder Heidenmission, wie in dem der inneren oder Heimathmission. Während der isolirte Kämpfer leicht entweder ermattend unterliegt, oder auf selbsterwählten und verkehrten Wegen ziellos sich verirrt, fällt der engverbundenen Streiterschaft im geistlichen Kampfe, wie im leiblichen, der Sieg fast von selbst zu, so lange sie sich ihre festvereinte Kraft nur nicht durch die listigen Anläufe des Feindes sprengen läßt, welche freilich aus gutem Grunde auf keinen anderen Punkt so sehr gerichtet sind, wie auf diesen. Solcher treue Kampf der Liebe nach Außen in Thun und Leiden wird dann wiederum der Gemeine selbst zum besten Schutz gegen die ihrem gesunden Leben drohenden Gefahren. Je intensiver, mit voller Hingebung und Treue gegen den Ruf des Herrn, dieser Streit von der Gemeine geführt wird, desto mehr verstummen in ihr jene selbstsüchtigen Triebe des Genusses oder des Eigensinnes im Leben und Denken, desto mehr concentrirt sich jeder Einzelne auf das Eine, was noth ist, und schafft so die eigne Lebensvollendung am sichersten, indem er seinen Lebensbesitz ganz und unermüdet nach Außen hin mittheilt (1 Cor. 9, 19—27.). Und je mehr nach dem Willen und der Führung des Herrn dies auch extensiv umfassend geschieht, desto mehr bekommt auch die gottgesetzte Mannigfaltigkeit der Gaben und Tropen, welche in den Einzelnen und in den verschiedenen örtlichen und zeitlichen Gruppen der Gesammtgemeine vorhanden ist, ihren freien Raum zu ungehemmter organischer Selbstbethätigung in einem friedlichen Neben- und Nacheinander auf verschiedenen Gebieten, bis endlich Leben und Erkennen, Glaube und Liebe, in der vom Evangelium durch den Geist überwundenen Mensch-

heit allseitig durchgebildet und so die Gemeine — mit ihr aber jeder Einzelne an seinem Theil — „erfüllt sein wird zur ganzen Fülle Gottes“ (Eph. 3, 19.), als die „Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllt“ (c. 1, 23.), d. h. als der dem Haupte vollständig homogene gottmenschliche Leib, ohne welchen der Gottmensch nicht sein will nach dem Gnadenwillen seiner Liebe. Dann ist die Gottesfamilie aller Derer, welche sich nicht durch absolutes Widerstreben selbst von derselben ausschließen, ein vollkommener Mann geworden in dem Maße der gottmenschlichen Altersreife Christi und die Aufgabe des neuen Lebens erfüllt (Eph. 4, 13.).

Wie das christliche Streben, diese Vollendungsgestalt des gottmenschlichen Lebens in der Menschheit immer mehr zur Wirklichkeit zu bringen, sich im Besonderen zu stellen hat zu den natürlich geordneten Gemeinschaftsverhältnissen der Ehe und Familie, der Gesellschaft und des Standes, des Volkes und Staates, oder einer äußerlich und geschichtlich gegebenen Kirchenverfassung als nationalem Institut, wie der Einzelne seinen individuellen Beruf nach diesen verschiedenen Beziehungen des irdischen Daseins zu erkennen und auszuüben hat, dies hat eine specielle oder angewandte christliche Ethik weiter auszuführen. Dies würde uns aber hier allzuweit führen. Im engeren Zusammenhange des christlichen Lehrsystems im principiellen Sinne können wir uns mit der gegebenen Schilderung des neuen Lebens nach seinen wesentlichen Grundbestimmtheiten begnügen und gehen nur auf die Lehre von der Kirche in der folgenden Abtheilung näher ein, weil diese, wie die Betrachtung dieses Paragraphen uns überleitend schon gezeigt hat, als die neuschöpferische Stiftung Christi in einem unmittelbaren und unauflöslichen Zusammenhange steht mit dem in ihm begründeten Gnadenstande und gottesgemeinschaftlichen Leben der Kinder Gottes.

Dritte Abtheilung.

Die Gemeinschaft des Heils oder das Gottesreich im Diesseits.

Erster Abschnitt.

Die Gemeine Gottes in Christo oder die christliche Kirche.

§ 63.

Ursprung und Wesen der Gemeine.

Das durch Christus gestiftete neutestamentliche Gottesreich ist Himmelreich, weil es nach seinem Grunde, Wesen und Ziele himmlischer, pneumatischer Natur ist. Derselbe Grundkarakter kommt daher auch der gottmenschlichen Verleiblichung, in welcher es erscheint, oder der Gemeine Gottes in Christo, geschichtlich und wesentlich zu. Als irdisch menschliche Gemeinschaft aber hat dieselbe zu gleicher Zeit unvermeidlich Theil an der Unvollkommenheit und Sündigkeit der jetzigen Menschheit, und kann daher ihre Aufgabe nur lösen, wenn sie fortwährend bestrebt ist, im Heiligungskampfe wider ihren „alten Menschen" den neuen des Geistes immer mehr bei sich zur Herrschaft zu bringen. Es gilt hier für die Gesammtheit dasselbe Grundgesetz, wie für den Einzelnen. Wird die Erreichung dieses Zieles der Gemeine in vielen Beziehungen erleichtert, wenn sie, wie die apostolische, als „freie Kirche" dasteht, dagegen erschwert, wenn sie zur Volkskirche geworden ist, so bleibt die Aufgabe doch auch in diesem Falle stehen und auch eine solche Gestaltung ist durch den wesentlichen Begriff der Gemeine Gottes in Christo nicht ausgeschlossen.

Aus unserer gesammten bisherigen Lehrdarstellung nach der Schrift geht hervor, und die Betrachtung des letzten Paragraphen hat uns unmittelbar darauf geführt, daß die Menschheit, wie ursprünglich in der Schöpfung, so auch nun in Christo, unter dem Gesichtspunkte der Erlösung, grundwesentlich und in allen Beziehungen auf Gemeinschaft angelegt ist. Das einzelne Kind Gottes kann nur sein und werden, was es soll, in und mit der Gesammtheit der Miterlösten, und nur in dieser doppelten Gestalt, der individuell-persönlichen und der persönlich-gemeinschaftlichen, kommt das Bild Gottes in rechter gottmenschlicher Ausgestaltung an der Menschheit zur Erscheinung.

Die vorbildlichen Typen und Ahnungen von dieser Wahrheit finden wir schon auf dem Gebiete der natürlichen Menschheit und der vorbereitenden Offenbarung in Israel.

Jede bürgerliche und religiöse Gemeinschaft ist ein Versuch, diese unvertilgliche Bestimmung der Menschheit nach verschiedenen Seiten hin zu erfüllen, die alttestamentliche Theokratie aber der in seiner Weise und an seinem Orte vollkommenste, weil sie auf besonders unmittelbare Art von Gott selbst begründet war. Aber ihre wahrhafte Erfüllung findet diese Bestimmung der Menschheit erst durch die mit der vollendeten Offenbarung Gottes in Christo gegebene christliche Religion, und in der auf sie begründeten höchsten Lebensgemeinschaftsform, der christlichen Kirche, welche alle anderen Gemeinschaftsverhältnisse und Ordnungen des menschlichen Lebens zu durchdringen und zu heiligen berufen ist. In ihr ist zuerst und ursprünglich das Reich Gottes (Marc. 1, 15.), im vollen Sinne des Wortes, gestiftet, d. h. die gottmenschliche Lebensordnung des Geistes, deren Seele die Liebe ist, und welche auf der unmittelbaren Gottesoffenbarung in Christo ruhend, die Menschen durch Ihn zu lebendiger Gemeinschaft mit und in Gott zu führen bestimmt ist. Für die Zeit ist es auf Erden gegründet, durch die Menschwerdung des Sohnes, und soll sich hier auf Erden schon in und an allen Denen verwirklichen, welche in Christo sind, oder in welchen Christus ist (Röm. 8, 1. 10.), d. h. welche in Folge der Aneignung des von Ihm gebotenen Heils nun nicht mehr sich selbst, sondern Ihn zum Grund und Ziel ihres Lebens haben (2 Cor. 5, 15.). Sie stehen mit Ihm und untereinander in der geistig-organischen Wesens- und Lebensgemeinschaft, welche die Schrift unter dem Bilde der Ehe oder des Verhältnisses zwischen Haupt und Leib darstellt (Eph. 1, 22 ff.; 5, 23 ff.).

Diese Allgemeinschaft des ewigen Lebens ist der „Christus" (1 Cor. 12, 12.) in der Welt, das höchste, göttliche, zu leibhafter Wirklichkeit gebrachte Monarchieenbild, dessen Haupt im Himmel steht vor dem Alten der Tage, dessen Lebenskraft und Lebensordnung der Geist des Vaters ist, welcher vom Haupte aus den Leib durchdringt, trägt und bestimmt, dessen Leib aber eben, durch den Geist vom Haupte selbst gegründet, auf der Erde steht und lebt, bis der verklärte Christus durch seine Wiederkunft es zur Vollendung führt und das irdisch-gottmenschliche Reich dann zu himmlisch-gottmenschlicher, ewiger Herrlichkeit verklärt. Weil so Grund,

Wesen und Ziel dieses im Gottmenschen gegründeten und bestehenden Reiches des θεὸς πνεῦμα im „Himmel", in der Welt des Geistes, ruht, bezeichnet Jesus bei Matthäus seine Stiftung als das Himmelreich (Matth. 4, 17. c. 13 und ö.) und bezeugt dadurch zugleich von Anfang an, daß es sich nun nicht mehr um eine äußerlich, lokal, national und formgesetzlich bestimmte und beschränkte religiöse Gemeinschaft handele, wie im Heidenthum und doch auch in der alttestamentlichen Theokratie, sondern um die vollendende Theokratie oder Christokratie des Geistes für die ganze Menschheit (Matth. 8, 11 ff.; 24, 14; 13, 38: ὁ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος). Dies Reich des Geistes und der Liebe hebt alle fleischlichen Scheidungen in der Menschheit aus den Zeiten der Sünde und Schwachheit auf (Eph. 2, 11 ff.) und selbst alle niederen und äußeren, nationalen und socialen Unterscheidungen, welche es, als von Gott geschichtlich geordnete, nicht auflöset, sondern von Innen heraus verklärt, setzt es doch rücksichtlich des höchsten Verhältnisses der Einzelnen zu Gott und zu einander vor Gott außer Kraft und Geltung (Col. 3, 11; Gal. 3, 28.). Dieselben werden entwerthet gegenüber der einen neuen, ethischen Scheidung, welche das Gottesreich in dieser centralen Beziehung statt dessen aufrichtet, nämlich zwischen Denen, welche Christum haben und bekennen, den „Kindern des Reiches", und der Welt, welche ihn verwirft und bekämpft (Joh. 15, 18. 19; 2 Cor. 6, 14 ff.).

So, wie der Gottmensch selbst in den Tagen seines Fleisches, als gottmenschliches Reich auf Erden inmitten der irdischen Welt hingestellt, muß nun aber das Gottes- oder Himmelreich auch in die Gestalt irgend einer irdischen Verleiblichung, einer irgend wie sichtbaren und faßbaren menschlichen Gemeinschaft eingehn, um seine Idee und seinen Beruf für die Menschheit realisiren zu können. Darauf deutet der Herr auch schon in seinen parabolischen Lehren vom Reiche hin, z. B. in den Gleichnissen vom Gastmahl, von den Knechten im Hause, den Jungfrauen u. s. w. Noch bestimmter und deutlicher tritt es hervor, wenn er seine Stiftung mitunter als ἐκκλησία bezeichnet (Matth. 16, 18; 18, 17.) als eine geistliche Volksversammlung, Republik oder Familie (Matth. 23, 8 ff.) Derer, welche an ihn glauben und in diesem Glauben durch die Liebe mit einander verbunden sind (Joh. 13, 34). Der Herr hat diese künftige Gestalt seiner Stiftung nicht nur im Worte nach ihren wesentlichen Grundzügen und Ordnungen schon deutlich im voraus festgestellt (Matth. 28, 19; 26, 26 ff.; Joh. 17, 20 ff.; Matth. 18, 15—20.), sondern er hat dieselbe zu gleicher Zeit auch praktisch begründet durch die Bildung der Jüngerfamilie, den Zwölferkreis, welcher in der letzten Zeit seiner Wirksamkeit seine stetige Begleitung bildete (vergl. Joh. 13, 13; 15, 15; Matth. 10, 25.). Diese Erstberufenen wurden dann am Pfingsttage ganz von selbst an seiner Statt die sichtbaren Hausväter, Lehrer und Vorsteher der durch ihr Wort sich bildenden größeren Gemeine, und in den apostolischen, namentlich auch den paulinischen Briefen ist die Bezeichnung der neuen Reichsgenossenschaft als Gemeine, — ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, Act. 20, 28; 1 Cor. 10, 32; 1 Tim. 3,

5. cf. Pf. 82, 1; ἐ. τοῦ Χριστοῦ, l. c. Matth. 16. cf. Röm. 16 16 plur. — die gewöhnliche, sowohl im engeren örtlichen, als im umfassenden Sinne von der Gesammtheit der Bekenner Christi, welche sich zu ihm verhält, wie der Leib zum Haupte, das Weib zum Manne.

Ob auch der Anfang dieser Gottesgemeine noch so klein ist, so hat sie, als die Trägerin der menschheitlichen Reichsidee, doch den Beruf von Gott, dieselbe unter seiner Leitung immer mehr der Verwirklichung zuzuführen. Die Gemeine soll, was sie, dem Begriff des Himmelreiches zufolge, im Princip ist, eine allgemeine, nach dem Gnadenwillen Gottes auch äußerlich immer mehr werden (Röm. 10, 12 ff.), indem sie die Welt nicht stehen läßt, sondern in immer weiteren Kreisen innerlich zu überwinden und sich einzuverleiben sucht, soweit ihr Gott Währung und Kraft verleiht. Sie zeugt von dem Herrn in Wort und Wandel, und Er thut, vermittelst dieses Zeugnisses, in Kraft seines Geistes zu ihr hinzu die da selig werden (Apg. 2, 42—47.). Sofern aber die Welt ihrerseits vom Satan und der eignen Gottesfeindschaft zu stetem Widerstand gegen diese Wirksamkeit getrieben wird, ist die Gemeine eine „streitende", und zwar hienieden, wie ihr Meister, eine leidend streitende, die jetzt nur im Erliegen zu siegen, dereinst erst auch äußerlich zu triumphiren bestimmt ist. Die Gewähr dieses fortwährenden wesentlichen und endlichen vollständigen Sieges, und somit des unüberwindlichen Bestehens hat der Herr der Gemeine gegeben durch die Verheißung seiner unveränderten allmächtigen Gnadengegenwart in und bei ihr, durch den heiligen Geist, bis zu seiner endlichen sichtbaren Wiederkunft (Matth. 28, 20; Joh. 14, 18.).

Mit diesem der irdischen Gemeine aufgegebenen Geisteskampfe nach Außen verbindet sich aber nothwendig auch ein gleichzeitiger fortwährender Streit gegen die Macht des Fleisches und der Sünde in ihrer eigenen Mitte. Denn mit der gottgewollten irdischen Verleiblichung des Geisteslebens in der gottmenschlichen Gemeine und deren geschichtlicher Gestaltung und Entwickelung ist für sie unvermeidlich auch gegeben der Karakter einer relativen Unvollkommenheit und Unreinheit. Derselbe macht sich geltend sowohl an den einzelnen Mitgliedern der Gemeine, den Personen, welche dieselbe bilden, als auch in Ansehung der für das Bestehen einer solchen Gemeinschaft unerläßlichen, und, wie wir sahen, vom Herrn selbst wenigstens in den ersten Grundlinien angedeuteten objektiven Ordnungen und Institutionen, sofern diese eben von Menschen ausgebildet und gehandhabt in die Wirklichkeit treten. In beiderlei Hinsicht, der subjektiv-persönlichen und der objektiv-institutionellen, ist die Gemeine als eine auf Erden bestehende Kirche weder im Ganzen noch in irgend einem Theil jemals rein und vollkommen.

Dies kann schon darum nicht anders sein, weil die Gemeine in der Welt ist mit ihrer Lüge und Sünde, und ihrerseits, abgesehen von besonderen Gaben und augenblicklichen Kraftmittheilungen von Oben, der menschlichen Irrthumsfähigkeit und Fehlbarkeit nicht entnommen ist. Was auch von Salbung und Kraft des Geistes in ihr ist, sie erstreckt sich nicht auf die Fähigkeit, in allen Fällen jeden unächten Eindringling aus

der Welt sofort zu durchschauen und fern zu halten, jeden Unlauteren, Todten, Schwankenden zum wahren Leben aus Gott zu bringen, bei jeder Einrichtung den Mißverstand und Mißbrauch von vorn herein zu beseitigen. Sodann aber und hauptsächlich kann die Gemeine darum keine absolute Reinheit hienieden erlangen, weil alle, auch die begnadigtsten Glieder derselben nicht bloß einen neuen Menschen haben, der eigentlich und allein das Glied am Leibe Christi ist, sondern auch einen alten Menschen der Sünde, und daher den versuchenden Einflüssen von Innen und Außen gegenüber stets eine mehr oder minder große Empfänglichkeit behalten (Gal. 2, 11 ff.; Apost. 15, 37 ff.). Und dies hat dann natürlich seinen Einfluß nicht bloß auf das Leben der Gemeine im Einzelnen und Ganzen, sondern auch die von den sonst Tüchtigsten und Geistbegabtesten ihr gegebenen Institutionen für Lehre und Leben werden immer ihr Mangelhaftes, Unvollkommnes haben, und je nach Zeit und Ort etwas zu wünschen übrig lassen (Apostg. 15, 22 ff.). Reine Vollkommenheit *kann* so der Gemeine als Gesammtheit hier auf Erden nicht eigen sein, *wie* und *weil* sie es dem Einzelnen nicht kann.

Zugleich aber und in Folge dieser Sachlage *soll* nach Gottes Ordnung auch der Zustand der Gemeine, wie der des Einzelnen, für die Zeit kein anderer sein. Dies theils um ihrer selbst willen, damit sie nicht durch die gefährlichste aller Sünden, die Selbstbespiegelung in der eignen Fleckenlosigkeit (Offenb. 3, 17.), um ihr Kleinod, um die *Gnade* Gottes in Christo gebracht, vielmehr auch als Gesammtheit stets in der Demuth und Sünderhaftigkeit erhalten werde. Anderntheils aber auch um der Welt willen, welche das Gottesreich auf Erden nicht anders sehen darf als in der Knechtsgestalt, wie sie — in andrer Weise, d. h. wenigstens äußerlich — auch sein Stifter selbst tragen mußte, damit Niemand durch selbstgerechten Hochmuth getrieben sich der Jünger-Gemeine anschließe und dadurch in diesem nur um so fester werden möge (Matth. 19, 16 ff.), sondern nur der Arme im Geist, welcher verlernt hat sich zu ärgern an dem geringen Haufen der Kinder Gottes, sich ihr zugselle aus wahrem Verlangen nach Christo und Seinem Heil.. Darum ist es denn nicht nur bestimmte Weissagung des Herrn selbst, daß dem so sein werde (Matth. 13, 37 ff.; 18, 15.), sondern auch das Zeugniß der Geschichte wie von dem ersten Jüngerkreis um Christum selbst, so von der ersten apostolischen Gemeine (Joh. 6, 70; Apg. 5, 1 ff.), und das eigne Zeugniß der Apostel in ihren Schriften, daß es so sei und daß es Sache des Allwissenden bleiben müsse die „Seinen" zu kennen (2 Tim. 2, 19. 20).

Aber auf der andern Seite darf nun daraus nicht gefolgert werden — wie beim Einzelnen nicht, so auch nicht bei der Gesammtheit — daß die letztere *gleichgültig* sein dürfe gegen diese in ihrer Verleiblichung ihr anhaftende Mangelhaftigkeit (2 Tim. 2, 21). Vielmehr ist es, wie bemerkt, ihre heilige Pflicht, durch fortwährendes unermüdetes Streiten wider dieselbe ihrem wahren Karakter zur Kraft und zum immer vollständigeren Siege zu verhelfen, gerade wie der Einzelne, obwohl er hienieden nie

„vollkommen“ (fertig = τετελειωμένος) (Phil. 3, 7—16; Matth. 5, 48) ist, doch unermüdet danach trachten soll und muß, daß er „vollkommen“ (= τέλειος) werde und in dieser Vollkommenheit wachse. Dies thut nun die Gemeine, indem sie diejenigen Güter, Gaben und Aufgaben, welche der Herr ihr in Bezug auf ihre irdisch leibliche Gestaltung gegeben hat, treu bewahrt in möglichster objektiver Reinheit, und frei bewährt in möglichster subjektiver Lebendigkeit. Diese Stiftungen des Herrn sind: die unverfälschte und unermüdete Predigt des Wortes, hinein- und hinauswärts (Apg. 2, 42. διδαχαλία τῶν ἀποστόλων; v. 47, a. 4, 33.), die gehorsame und gläubige Verwaltung der Sakramente, des Eintritts in die Gemeinschaft des Gottesreichs und des Wachsthums in derselben (2, 42 u. 46 b.; vgl. V. 38), die unbeengte und innige Pflege der Gemeinschaft, in der Liebe und im Gebet, thätig und feiernd (2, 42. κοινωνία, cf. v. 44 u. 45; 2 Cor. 9, 13), und die demüthige aber treue Uebung der Zucht des Geistes und der Wahrheit gegen alle ihre Angehörigen (Apg. 5, 1 ff; Matth. 18, 15; 1 Cor. 5).

In dieser schriftgemäßen Vollständigkeit ist auch von der durch die Reformation wiederhergestellten Kirche wenigstens an Einem Punkte, und zwar gerade von Luther selbst, die Aufgabe und der Reichthum der christlichen Gemeine erkannt und bekannt worden [1]). Je mehr die Gemeine in allen diesen Beziehungen sich lebendig und treu beweist, desto mehr wird es ihr durch die Gnade des Herrn von Zeit zu Zeit gelingen, ihr göttlich geistiges Wesen in allen ihren Verhältnissen und Beziehungen zur Erscheinung und Geltung zu bringen, und in demselben Maße besteht sie, allen ihren Mängeln und Sünden im Einzelnen zu Trotz, vor dem Herrn, in seinen zeitlichen Gerichten wie in dem Endgerichte, als seine Gemeine, zu der er sich auch vor aller Welt bekennen kann und wird, bis er sie, in der Ewigkeit des neuen Himmels und der neuen Erde, als seine reine Braut zur Vollendung in die Herrlichkeit einführt.

Dies Alles gilt von der Gemeine Gottes in ihrer Gesammtheit, aber ebensowohl von den einzelnen unterschiedenen Erscheinungsgestalten derselben, „Kirchen“ oder Kirchen-Abtheilungen (1 Cor. 11, 16. αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ), welche er, in größerem oder kleinerem Maßstabe, im Lauf der Zeit auf dem Wege der geschichtlichen Entwickelung gründet, je nach den verschiedenen, örtlichen und zeitlichen, nationalen und psychologi-

---

[1]) Art. Smalc. P. III, 4: «Evangelium . . . quod non uno modo consulit et auxiliatur nobis contra peccatum. Deus enim superabundanter dives est gratia et bonitate sua. Primum per *verbum vocale*, quo iubet praedicari remissionem peccatorum in universo mundo. Et hoc est proprium officium Evangelii. Secundo per *baptismum*. Tertio per venerandum *sacramentum altaris*. Quarto per *potestatem clavium* atque etiam per *mutuum colloquium et consolationem fratrum*, Matth. 18. *Ubi duo aut tres etc.*», — wo nur die Zählung nicht ganz die sachgemäße ist, und wohl besser in der angegebenen Weise modificirt wird. Der Grundgedanke ist dadurch nicht alterirt.

schen Bedingungen, oder nach besonderen Aufgaben und Berufungen im Gesammtplan seiner Heils- und Reichs-Oekonomie auf Erden.

Daß solche äußere Vermannigfaltigung eintritt, ist, so lang nur die Grund-Einheit des Geistes in Glauben und Liebe allerseits bewahrt wird, nicht ein Nachtheil, sondern ein Segen, weil es in Gottes Hand ein Mittel werden kann und soll für die immer allseitigere und vollständigere organische Durchbildung der Menschheit zum ganzen Abbilde der unerschöpflichen Herrlichkeit ihres Heilandes und Hauptes, Jesu Christi, in welchem die Fülle der Gottheit wohnt.

Jeder einzelnen dieser besonderen Gemeinschaften gehört der Name Gemeine — ἐκκλησία — so gut als der Gesammtheit, deren Glied sie ist. Ebenso gilt beiden die in Deutschland üblich gewordene andere Bezeichnung, Kirche (1 Tim. 3, 15: οἶκος θεοῦ) — οἰκία κυριακή (cf. βασιλική) oder οἰκεῖον κυριακόν, Haus des Herrn; vgl. Eusebius K.-G. IX, 10 u. ö. — Beide Benennungen sind im Wesentlichen gleichbedeutend, abgesehen davon, daß im deutschen Sprachgebrauch die erstere auch speciell für den kleineren örtlichen Verband, die zweite für den größeren, nationalen oder confessionellen üblich ist, was darin seine Wahrheit hat, daß allerdings auch dem kleinsten örtlichen Kreise der Glaubens- und Liebesgemeinschaft in Christo der Karakter der ἐκκλησία ursprünglich und wesentlich zukommt (Matth. 18, 19.). Andere Sprachen haben diesen Unterschied gar nicht, vgl. das französische église, und das englische church, Bezeichnungen, welche z. B. in der Bibelübersetzung überall da stehen, wo ἐκκλησία, auch wenn dies nur eine „Hausgemeine" bezeichnet, und daher auch im kirchlichen Sprachgebrauch jeder Ortsgemeine zukommen. Da wir im Deutschen aber den doppelten Ausdruck einmal haben, ist er uns ein willkommenes Gut, um einen anderen, bedeutungsvolleren Unterschied dadurch zu bezeichnen, indem wir den einen, Kirche, der Etymologie gemäß, vornehmlich mit Bezug auf die Verleiblichung, die äußere und sichtbare Organisation der göttlichen Stiftung und zwar als Institut, Anstalt, „Haus" des Herrn, brauchen, den andern, Gemeine, ebenfalls nach der Etymologie, mehr im Blick auf die Einigkeit und Lebensgemeinschaft gläubiger Seelen, welche der Herr sich aus der Welt in dies Haus zusammenberufen hat, und, weil im Gnadenreiche des persönlichen Gottes die Person allenthalben die höhere Dignität hat als das Institut, von da aus überhaupt im besonderen Bezug auf die wesentliche und innere göttliche Seite der Stiftung Christi, sowohl was die Gesammtheit als was die einzelnen Besonderungen derselben anlangt. In Betreff der letzteren ergiebt sich daraus, daß wir nicht mit Unrecht von solchen christlichen Gemeinschaftsverbindungen, bei welchen die äußere und institutionelle Seite thatsächlich und principiell das am meisten Hervortretende ist, vorzugsweise den Ausdruck Kirche gebrauchen, von anderen dagegen, welche die innere, lebendig persönliche und überhaupt die geistliche Seite zu ihrem Hauptaugenmerk haben, vielmehr den anderen, Gemeine. Und doch versteht sich nach dem am Anfang unsrer Erörterung Gesagten von selbst, daß wir damit kei-

nen ausschließenden Gegensatz bezeichnen wollen und können, sondern nur einen Unterschied. Das gegensätzliche Verhältniß ist kein absolutes, sondern immer nur ein relatives, eben in dieser Eigenschaft aber nicht zu übersehen, und die doppelte Bezeichnung insofern von Werth in theoretischer und praktischer Hinsicht.

Diese Unterscheidung zweier nicht specifisch, aber graduell verschiedener Weisen, wie die Verleiblichung des Reiches Christi sich gestaltet, dient nämlich dazu, eine Frage zur klareren Lösung zu bringen, welche die christliche Kirche und Theologie zu verschiedenen Zeiten, und gerade in den Segenszeiten der Kirche am meisten, durchgreifend beschäftigt hat und gegenwärtig das Interesse lebhaft in Anspruch nimmt. Es ist die Frage, inwiefern eine solche Gestaltung der Stiftung Christi als Volks- (beziehungsweise Staats-) Kirche, wie sie seit der constantinischen Zeit immer allgemeiner geschichtlich geworden ist, den christlichen und biblischen Grundprincipien von der ἐκκλησία, dem Wesen des neutestamentischen Gottesreiches noch entspricht, oder nicht; die Frage, ob die ἐκκλησία wesentlich nur die communio sanctorum s. fidelium sei, oder ob sie auch da noch anerkannt werden dürfe, wo zunächst mehr nur noch ein coetus vocatorum vor Augen ist, in dessen Mitte sich eine größere oder kleinere Zahl von lebendigen Gläubigen findet; mit einem Worte und im Sprachgebrauche der Gegenwart die Frage: ob „freie Kirche", ob „Volkskirche"?

Wir werden im Folgenden, (vgl. § 65 u. 66) nachdem wir zuvor die Wahrheit noch weiter begründet und ausgeführt haben (§ 64.), wie auch die freieste und gesegnetste irdische Gemeine niemals eine adäquate Versichtbarung des Reiches Gottes sein könne, noch auch jemals bloß als Gemeinschaft geheiligter Personen, sondern immer zugleich als principielles Institut, als Haus des Herrn für seine Hausgenossenschaft, seine Familie, sein „Volk" auftreten müsse, auf die angeregte Frage im praktischen Sinne näher eingehn. Hier haben wir bei unserer grundlegenden Betrachtung im principiellen Sinne besonders auf die biblischen Zeugnisse Rücksicht zu nehmen.

Da ist nun nicht zu verkennen, daß zwar allenthalben im neuen Testament die vorher erörterte Unreinheit der Gemeine auf Erden durch Beimischung unlauterer Glieder und durch die Unvollkommenheit aller Glieder derselben bezeugt wird, gleichwohl aber die Voraussetzung stets die ist, daß wer zu ihr gehört, durch innere Gründe, durch persönlichen Glauben bestimmt zu ihr hinzugetreten sei, oder in ihrer Mitte verbleibe. Das eben ist das unterscheidende Merkmal der neuen, erfüllten Bundesgemeine, welche an die Stelle der vorbereitenden noch mehr naturhaft national bestimmten tritt, daß sie den Beruf hat, jeden einzelnen Menschen als gottmenschliche Persönlichkeit „vollkommen darzustellen in Christo" (Col. 1, 28.) und daher auch grundwesentlich auf ethisch persönliche Freiheit sich gründet. Danach ist Jesu Wirken in Wort und That (Matth. 11, 28; Luc. 14, 25 ff.), seine Grundlegung zum Bau der Gemeine (Joh. 1, 39 ff. — ἔρχεσθε καὶ ἴδετε — Luc. 5, 1 ff., 27 ff.; 6, 13 ff.; Act. 10, 41 οὐ παντὶ τῷ λαῷ), bestimmt, und ebenso die fortbauende

Thätigkeit der Apostel (Act. 2, 38; 13, 46; 16, 31; 17, 34 u. ö.). Diese Gestalt, die der „freien Kirche“ nach unserem Sprachgebrauche, zeigt die apostolische Gemeine allenthalben und alle ihre Einrichtungen setzen ein solches Verhältniß voraus. Es liegt dies schon in den ersten Grundlinien, welche Jesus für die Lebensordnung und Heiligung seiner Gemeine — gerade auch als einer keineswegs fleckenlosen — (Matth. 18. l. c.) zieht, denn er macht da die Gemeine zum obersten Tribunal bei der Ausschließung eines unwürdigen Gliedes, und bezeichnet in demselben Zusammenhang als den inneren Kraftgrund ihres Bestehens und Handelns in seinem Namen, sein lebendiges bei ihr Sein (v. 20 cf. c. 28, 20.) und ihre Glaubens- und Gebets-Gemeinschaft in Ihm, wären es auch nur zwei oder drei Personen (v. 19. cf. Joh. 14, 13 ff.). Von einer anderen Stellung und Beschaffenheit weiß auch das gesammte apostolische Zeugniß in den Briefen und der Apostelgeschichte nicht. Auch in den ersten Jahrhunderten der nachapostolischen kirchlichen Zeit war es nicht anders, obwohl es darum nicht ohne Grund ist, daß man von der apostolischen Gemeine und nachher von der christlichen Kirche zu reden pflegt, weil allerdings schon im zweiten und dritten Jahrhundert die äußere Einheit des Ganzen auf Grunde der Verfassung und der Lehre in einer so nomistischen Weise betont wurde, daß die volle Tiefe des ursprünglich biblischen Begriffs, die freie Innerlichkeit des Geistes und des persönlichen Glaubens nicht mehr zu ihrem Rechte kam.

Mag dem aber sein, wie ihm will, soviel folgt aus dem Gesagten für die evangelische Kirche, als die Kirche des sola fide und sola scriptura, unzweifelhaft, daß sie nach diesem allein normativen Zeugniß der Schrift in Lehre und heiliger Geschichte die neutestamentliche Gemeine wesentlich und in erster Linie nicht anders bekenntnißmäßig definiren kann und darf, denn als communio sanctorum, s. fidelium. Dies hat auch die Reformation, und namentlich Luther, mit aller Bestimmtheit gethan [1]).

Auch die spätere lutherische Kirchenlehre bezeichnet die ecclesia „stricte dicta“ in diesem Sinne [2]). Wenn dieselbe aber daneben den Begriff der ecclesia late dicta in gleicher Berechtigung stehen ließ, und den kirchlichen Zustand, wie er in jener Zeit geworden war, damit ohne Weiteres stillschweigend legalisirte, so hatte dafür schon in viel früherer Zeit Melanchthon in den späteren Ausgaben seiner loci theologici eine dogmati-

[1]) Vgl. Conf. Aug. Art. VII. u. VIII. init.: Docent, quod una sancta ecclesia perpetua mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta etc. — Quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum vere credentium, tamen, cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti sacramentis etc. — Artt. Smalc. P. III. art. XII.: Puer septem annorum novit hodie, quid sit ecclesia, nempe credentes, sancti, oviculae audientes vocem pastoris sui. Sic enim orant pueri: Credo sanctam ecclesiam catholicam sive christianam. Haec sanctitas consistit . . . . . in verbo Dei et vera fide.

[2]) Vgl. bei Schmid § 56. S. 436 ff.

sche Grundlage gegeben, welche von seinen eigenen anfänglichen Aussagen nur zu sehr abwich [1]). Wenn er die Kirche da einfach als den coetus vocatorum definirt und die unsichtbare Kirche nur als ein todtes Ideal, wie den platonischen Staat darstellt, so besteht dies nicht vor dem biblischen und apostolischen Zeugniß von der Gemeine Gottes in Christo. Denn in den Reden Christi stehen die vielen κλητοὶ eben noch draußen, nur die ἐκλεκτοὶ werden als Kinder und Glieder des Reiches anerkannt, und im Sprachgebrauche des Apostels Paulus sind beide Ausdrücke gleichbedeutend, aber im Sinne des zweiten. Luther war hierin tiefer und schriftgetreuer, wenn er, bei aller oft und laut ausgesprochenen Verwerfung des donatistischen Princips, doch da, wo er sich lebendig in das Wesen der neutestamentischen Gemeine versenkt, wenigstens deutlich unterscheidet zwischen dem weiteren Kreise der Hörer des Wortes, der vocati, und einem engeren „Derer, welche mit Ernst Christen sein wollen", der „rechten Christen", welche in eine nähere, geschlossene Gemeinschaft des Bekenntnisses, der Liebe und des Gebetes, des Gottesdienstes und der

[1]) In der Apologie der Augsb. Confession erläutert er seine dort gethanen Aussagen noch ganz in dem gleichen Sinne, indem er den Römischen gegenüber die Kirche wesentlich nur als die Gemeinschaft der Gläubigen, der Glieder des Leibes Christi darstellt. Die der wahren Kirche allerdings beigemischten unächten Glieder seien eben keine Glieder des Leibes Christi, also auch nicht der Kirche. Er führt in diesem Sinne die Gleichnisse vom Netz, von den zehn Jungfrauen und das vom Weizen und Unkraut an, dies letztere sogar mit der donatistischen Auslegung: Christus clare dicit Matth. XIII. bonum samen esse filios regni, at zizania filios diaboli. *Agrum dicit mundum esse, non ecclesiam.* Die wahre Kirche, fügt er hinzu, sei nicht ein Traumgebilde, wie der platonische Staat, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, *videlicet vere credentes et justos, sparsos per totum orbem.* Et addimus notas: *puram doctrinam evangelii et sacramenta.*

Ganz anders, ja entgegengesetzt, lauten Melanchthons Aussagen später, z. B. in der Ausgabe seiner loci th. vom Jahre 1558, wo der Abschnitt von der Kirche gleich mit dem Satze beginnt: Quotiescunque de ecclesia cogitamus, intueamur *coetum vocatorum*, qui est ecclesia visibilis, ... *nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam hominum in hac vita viventium.* Stellen, wie Ps. 25, 8 und 84, 1 ff., fährt er fort, handelten nicht «*de idea Platonica*,» sed de visibili ecclesia. Und die vollere Definition dieser sichtbaren Kirche ist dann die: e. v. est coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo Deus p. ministerium evangelii est efficax, et multos ad vitam aeternam regenerat, in quo coetu tamen multi sunt non renati, *sed de vera doctrina consentientes.* Daher wird dieselbe auch nachher mehrmals einem „*coetus scholasticus*" verglichen. In dem folgenden Abschnitt gegen die Donatisten citirt er dann abermals die Gleichnisse aus Matth. 13. aber im entgegengesetzten Sinne: Christus dicit, in *ecclesia* mansura esse zizania etc.

Melanchthon hat allerdings nicht nur in dem letztgenannten Stück gegen die Donatisten, sondern überhaupt bei dieser ganzen Erörterung einen anderen, entgegengesetzten Gesichtspunkt, die «errones, qui ad nullam se ecclesiam adjungunt, . . . et *idola* defendunt.» Aber man sieht doch deutlich, daß er auch für seine Person selbst eine Schwenkung gemacht hatte, welche nicht zum Vortheil seiner theoretischen und praktischen Behandlung der Kirchenfrage war. Die Zeitverhältnisse waren ihm zu mächtig geworden.

Zucht zu treten hätten, deren Grundlage durchaus die persönliche Freiheit sein müsse [1]). Ihm war also die „Gemeine" im biblisch apostolischen Sinne nicht ein abstraktes Ideal, ein menschliches Idol, sondern eine stete praktische Aufgabe, deren Lösung in Gottes Gnadenhand steht.

Zu gleicher Zeit aber karakterisirt es den gesunden praktischen Sinn und die geistige Glaubenstiefe Luthers auf schöne Weise, wenn er nun, weil er in seiner Zeit die Stunde Gottes zu solchen Bildungen noch nicht gekommen sahe, daneben doch auch dem weiteren auf Wort und Sakrament gegründeten Vorhof, dem coetus vocatorum, sein Recht und seinen Theil an dem Begriffe der christlichen Kirche läßt. Er hielt sich in rechtem Glaubenssinn nicht nur daran, daß in der geschichtlich *gewordenen* Gestalt der christlichen Kirche als Völkerkirche eben doch auch eine *göttliche Führung* zu erkennen und dankbar zu ehren sei, sondern er war sich auch als Theologe des Geistes dessen bewußt, daß wie überhaupt, so auch in diesem Punkte das biblische Wort bei all' seiner normativen Geltung doch nicht in der *buchstäblichen Weise* geltend zu machen sei, daß durchaus nur das unmittelbar von demselben Gegebene genau in derselben Gestalt für alle Zeiten müsse festgehalten und reproducirt werden. Dieses geistig innerliche Verständniß des biblisch Urbildlichen für Lehre und Leben ist gerade nach dieser praktischen Seite hin überhaupt ein Charisma der lutherischen Kirche geblieben. Hat sie dasselbe auch vielfach unrichtig angewandt, so ist es doch nicht zufällig, sondern hängt mit der durchgehenden Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche, mit ihrem zu abstrakten, gesetzlich buchstäblichen Biblicismus, nahe zusammen, daß es ihr Gebiet ist, auf welchem hauptsächlich und immer wieder gegenüber allem nationalen Kirchenthum der Anspruch auf „freie Kirche" ist erhoben worden, und meist nicht nur als auf ein edles Gut, welches, wo *Gott* es einem dazu innerlich vorbereiteten Kreise von Gläubigen gewährt, dankbar anzunehmen ist, sondern eben mit principieller Verwerfung jeder anderen Gestaltung der Kirche. Allein gerade in unserer Zeit, welche in wahrer und in falscher Weise auf allen Gebieten des Lebens so sehr zur Betonung der *freien Persönlichkeit* hingeführt wird, ist auch in Bezug auf die kirchliche Frage dieser Begriff zum Zielpunkt der mannigfaltigsten Bestrebungen im weitesten Umfang geworden und drängt allenthalben immer unruhiger auf eine Entscheidung hin.

Da ist es nun von großer Bedeutung, sich auszusprechen, daß unbeschadet aller vorher angeführten biblischen Instanzen für den Begriff der freien Kirche als eines wesentlichen Moments im Gesammtbegriffe der neutestamentlichen Gottesgemeine, doch die scheinbar entgegengesetzte geschichtliche Führung Gottes auch mit der evangelischen Kirche ihre biblische Rechtfertigung und Erklärung wenigstens in *einem* Worte des Herrn über das Gottesreich findet, welches seinen auch über das nächste apostolischen Zeitalter weit hinausreichenden Blick deutlich verräth. Es ist dies

---

[1]) Vgl. Walch X, S. 266 ff. Von der „*Deutschen Meß*" vom J. 1526; siehe die Stelle abgedruckt in meiner „Gemeine Gottes" S. 121.

das Gleichniß vom Weizen und Unkraut, Matth. 13, welches zwar von Seiten des todten Kirchenthums und seiner Theologie eine traditionelle falsche, viel zu weit gehende Auslegung und Benutzung erfahren hat, aber gleichwohl allen ungeistigen und ungeschichtlichen Idealen des Subjektivismus in Bezug auf die Kirche einen festen Damm entgegensetzt. Man muß nicht so lehren und handeln, als wäre dies Gleichniß Alles, was von der Kirche Christi im neuen Testament geschrieben steht, — diese Verkehrtheit des traditionellen Kirchenthums kann den Gegensatz nur wecken und schärfen — aber man muß unter den neutestamentlichen Zeugnissen auch diesem sein Recht lassen, wenn man wahrhaft schriftgetreu denken und handeln will. Man muß danach anerkennen, daß der Herr eine Zeit und einen Zustand kommen sieht, wo in Folge der allgemeinen Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern (Matth. 24, 14; 28, 19.) die ganze Welt (ὁ κόσμος) oder doch je ein bestimmter, größerer oder kleinerer Theil des irdischen Weltgebietes, ein bestimmter Kreis von Volkern christianisirt, dem Evangelium irgendwie unterthan, sein wird. Und im Blick darauf sagt er nun nicht, wie es nach dem einseitig freikirchlichen Princip erwartet werden müßte, daß dies dann die Zeit des großen Abfalls und Verderbens sei, in welcher die treuen Jünger aus Babel ausgehn und die treuen Diener dazu ermahnen und Hand anlegen müßten, sondern er ermahnt die Letzteren vielmehr bestimmt zum Gegentheil, und bezeichnet auch diese dann so gemischte Gemeinschaft als Gottes Acker, als Kirchgebiet, das seine Knechte zu bedienen haben, und in welchem das Reich Gottes immer noch irgendwie zur Erscheinung kommt.

Hierin haben wir denn die im neuen Testamente allerdings seltene, aber klare und bestimmte schriftmäßige Rechtfertigung dessen, was uns der Blick auf die geschichtliche Führung Gottes als Thatsache zeigt, und es kann einer gründlichen Betrachtung nicht schwer fallen, nachzuweisen, wie in der That das Wesen des neutestamentischen Gottesreiches, eben weil es ein pneumatisch innerliches ist, auch unter solchen Verhältnissen für den Glauben sein sicheres Bestehen haben kann und in Wahrheit hat; ferner, wie hier sogar unter Umständen Segnungen geboten werden, welche da fehlen, wo das freikirchliche Princip einseitig auf die Dauer festgehalten werden will; endlich, wie auch in Wahrheit der Unterschied zwischen den beiden Formen der Kirche keineswegs so groß ist, als es auf den ersten Blick scheint, sondern die menschliche Unvollkommenheit und sündliche Unreinheit der Kirche in Bezug auf die Personen sowohl, als auf die Institutionen in Lehre und Leben allenthalben auch dann vorhanden ist, wenn auf das strengste über der freikirchlichen Ordnung gehalten wird. Wie dafür schon das neutestamentliche Zeugniß in Lehre — von dem Gleichniß vom Netze an bis zu den späten Aussagen des Paulus in 2 Tim. 2, 19 ff. — und Geschichte — von Judas und Ananias bis auf den Diotrephes in 3 Joh. 9 ff. — Zeugniß ablegt, so thut es übereinstimmend auch die Erfahrung unserer Zeit, diesseit und jenseit des Weltmeeres. Es gibt in den freien Kirchen als solchen oder in den freien

Gemeinschaften innerhalb größerer Kirchenverbände auch allezeit viel Todte und Unlautere und viel irrige Principien in Theorie und Praxis, so daß man in beiderlei Hinsicht niemals sagen kann und darf, das Reich Gottes sei nur und sei ganz in diesen Kreisen. Dagegen gibt es in sonst vielfach gebundenen und gestörten nationalen Kirchenverbänden wiederum doch oft so viel lautere und um so gegründetere Glieder, daß das Reich Gottes sein Dasein und Wirken hier auf sehr erfreuliche Weise kund gibt.

Ziehen wir aus der angestellten Erörterung für den Centralbegriff dieses Paragraphen, das Wesen des Reiches Gottes und der christlichen Gemeine oder Kirche den Schluß, so ist es demnach dieser, daß dies Wesen der neutestamentlichen Gottesstiftung an und für sich nicht an eine dieser verschiedenen Formen der Verleiblichung gebunden ist, weder an die „Kirche" im national und vorwiegend institutionell bestimmten Sinne, noch an die „Gemeine" im freieren und innerlicheren Sinne. Nur soviel kann und muß gesagt werden: erstens: daß, wenn unleugbar je nach Verhältnissen und Umständen ein Gradunterschied stattfindet in Bezug auf mehr oder minder vollkommene und lautere Darstellung des Wesens des Reiches Gottes in Christo, die zweite Form allerdings diejenige ist, welche es verhältnißmäßig leichter ermöglicht, eine dem in der Schrift urbildlich gegebenen apostolischen Gemeinorganismus und Gemeinleben entsprechende, möglichst ungehemmte und ungestörte Gestaltung zu Wege zu bringen. Zweitens, daß es daher zur Vollständigkeit und Gesundheit des christlichen Gesammthaushaltes gehören wird, daß auch diese zweite Form allezeit neben oder in der anderen, umfassenderen vorhanden sei und da, wo Gottes Gnade ihr eine Stätte bereitet, mit aller Treue gepflegt werde. Auf dies letztere Verhältniß kommen wir in § 66 zurück.

Hier sei nur noch bemerkt, wie die soeben entwickelte Anschauung im Wesentlichen auch die von Spangenberg in der Idea f. frr. (§ 250 ff.) ist. Wenn er, übereinstimmend mit Zinzendorf, dabei auf den Begriff der „eigentlichen Gemeinen Jesu" einen noch etwas stärkeren Nachdruck legt und dagegen die „Religionen" in demselben Maße weniger würdigt, so bleibt er gleichwohl dabei stehn, daß man die letzteren bei all' ihren Unvollkommenheiten „doch als eine große Wohlthat für das menschliche Geschlecht anzusehn habe", und im Uebrigen erhellt leicht, wie jene Beurtheilung ihren Grund eben darin hat, daß zu damaliger Zeit die evangelische Gesammtkirche schon in einem sehr verkommenen Zustand war, wo die Reste der Orthodoxie und des Pietismus umsonst gegen die Macht der Aufklärung und des Rationalismus ankämpften. Die Brüdergemeine als Gesammtheit hat dabei doch nie aufgehört, die evangelische Kirche als solche, principiell und praktisch in allen ihren Gestalten schwesterlich anzuerkennen und in mannigfacher Weise, zumal seit in unserer Zeit die evangelische Kirche neue Gaben des Lebens empfangen hat, sich als einen Theil derselben bekannt und wirksam bethätigt. Sie stellt sich in dies Verhaltniß zu allen auf dem Grunde der Schrift und des evangelischen

Heilsglaubens stehenden Kirchenabtheilungen, mögen dieselben ihrerseits auf national staatlichem Grunde ruhen oder nicht und sucht in ihnen allen die einer jeden verliehenen Wahrheits- und Gnadengüter dankbar anzuerkennen und, soviel an ihr ist, erhalten und fördern zu helfen. Ihr Hauptbestreben aber geht dahin, unter allen lebendigen Gliedern der Schwesterkirchen die Einigkeit des Geistes und der Liebe nach „des Heilandes Testament" (Joh. 13, 34; 17, 21.) über dem Grunde und Hauptpunkte aller Lehre, dem Worte vom Kreuz, zu befestigen und selbst eine Sammelstatt aller Derer zu bleiben, welche in dieser Einigkeit stehn.

---

§ 64.

Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche.

Beide Eigenschaften kommen der Kirche begriffsmäßig zu, die erste nach ihrer Erscheinungsseite als irdische Verleiblichung des Reiches Gottes, die zweite nach ihrem verborgenen geistigen Wesen, ebenso wie der Einzelne als Kind Gottes einen auswendigen und einen inwendigen Menschen hat. Bezeichnet man den inwendigen, pneumatischen Wesenskern der Kirche als das Reich Gottes, so ist damit ausgedrückt, daß derselbe in den vom Geiste Gottes bestimmten Institutionen und den von demselben Geiste erfüllten Gliedern, den Principien und den Personen, beruht und jede Kirchengemeinschaft, welche auf dem rechten Glaubensgrunde steht, hat demgemäß ihren gesammten empirischen Bestand ebensowohl von dem Reiche Gottes als solchem zu unterscheiden, wie danach zu ringen, daß derselbe immer vollständiger davon durchdrungen und bestimmt werde, sowohl nach Innen als nach Außen hin. Dabei ist die erste apostolische Gemeine für alle Zeit freies Urbild, und eine dem Geiste derselben entsprechende Ordnung der besonderen und allgemeinen kirchlichen Verhältnisse im Lichte der Schrift ist das Ziel, welchem nachzustreben ist, nicht aber eine mechanische Nachahmung alles dort geschichtlich Gegebenen.

Wir haben gesehen, wie die Gemeine Gottes auf Erden oder die christliche Kirche so gut wie der einzelne Gläubige nothwendig ihre zwei Seiten hat, eine innere und eine äußere, eine geistige, unsichtbare, und eine leibliche, sichtbare, ohne daß deshalb von zwei auseinanderliegenden Gemeinschaften die Rede wäre. Und dies gilt von der Gesammtkirche sowohl als von der einzelnen Abtheilung derselben. Allerdings wissen wir,

daß die innere wesentliche Eigenschaft eines wahren Gliedes am Leibe Christi, die lebendige Gemeinschaft mit dem Haupte, nicht allen Angehörigen der äußeren sichtbaren Kirche zukommt, und insofern können dann rücksichtlich der jedesmaligen Mitglieder aller christlichen Kirchenabtheilungen zwei verschiedene Kreise gezogen werden, ein weiterer, äußerer, und ein engerer, innerer, welchem letzteren allein die wahren Prädikate der Gemeine Gottes zukommen, und man kann, wie evangelischerseits so oft und von Anfang an geschehen ist, diesen engeren Kreis die „unsichtbare Kirche" nennen, eben weil nur der Herzenskündiger sieht, wer ihm angehört, und niemals vor Menschenaugen eine vollständige und ausschließliche συναγωγή dieser wahren Gläubigen veranstaltet, während man ihr mit Recht allein den Namen der wahren, d. h. der vollkommenen und reinen „Gemeine der Heiligen" beilegt. Es ist auch für den Gläubigen, namentlich in Zeiten des Verfalls einer Kirchengemeinschaft, oder im Stande der Verfolgung, ein großer Trost und eine starke Stütze, sich als Glied dieser unsichtbaren aber realen Geistesgemeinschaft zu wissen und ihres unverlierbaren Sieges-Erbes sich mitfreuen zu dürfen. Darum muß man sich auch die lebendig persönliche Realität dieser Gemeinschaft nicht dadurch verflüchtigen und entkräften lassen, daß man, weil ja doch auch die Glieder dieses Kreises, so lang sie hienieden leben, nicht vollendet — τετελειωμένοι — sind, im Sinne Schleiermachers nur die Summe aller göttlichen Gnadenwirkungen, d. h. eine unlebendige Abstraction, an die Stelle der unsichtbaren Kirche setzt. Man könnte dieselbe höchstens, um jene Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, definiren als die Gemeinschaft aller „neuen Menschen", d. h. aller wahren Gläubigen nach ihrem neuen, inwendigen Menschen. Aber etwas Anderes will im Grunde auch die kirchliche Fassung des Begriffs nicht sagen, weil der neue Mensch ja eben der lebendige und bestimmende Mittelpunkt, das eigentlich Persönliche und Personbildende im Leben des Gläubigen ist; und in dieser seiner concretpersönlichen Gestalt gerade ist der fragliche Begriff doch ungleich lebendiger und erst wahrhaft wirksam.

Auf der andern Seite jedoch hat allerdings die Bezeichnung dieses Ganzen als der „unsichtbaren Kirche" etwas Unbequemes. Gerade nach dem oben angenommenen Sprachgebrauch müßte diese unsichtbare, rein innerliche Gemeinschaft der Heiligen nicht Kirche, sondern Gemeine heißen, wie auch Luther im größeren Katechismus zum dritten Artikel des apostolischen Bekenntnisses will: Gemeine der Heiligen. Da jedoch das griechische ἐκκλησία im neuen Testament keineswegs in diesem rein innerlichen Sinn gebraucht ist, und darum jede wahre und irgend dem apostolischen Urbilde getreue Kirchenabtheilung auf Erden, zumal eine solche, von welcher dies in besonderem Grade gesagt werden kann, auch auf den Namen „Gemeine" ein Recht hat, so empfiehlt es sich, für das Innere und und Unsichtbare in allen sichtbaren Kirchen oder Gemeinen, wie in älterer und neuerer Zeit mehrfach geschehen ist, den Ausdruck Reich Gottes zu stempeln. Der Ausgangspunkt unserer Betrachtung im vorigen Paragraphen führt uns eben dahin. Der Ausdruck Reich

Gottes ist zwar im neuen Testamente ebenfalls nicht im ausschließlich innerlichen und idealen Sinne gebraucht (vgl. Matth. 13.), aber erstens kann dies überhaupt von keinem der hierher gehörigen neutestamentlichen Ausdrücke gesagt werden, zweitens steht der unsrige wenigstens mitunter in diesem Sinne bei Paulus neben dem andern, ἐκκλησία, als das vollendete Reich gedacht: 1 Cor. 6, 9. Eph. 5, 5; als Princip: Röm. 14, 17. Endlich hat diese Bezeichnung vor der andern „Gemeine" vielleicht auch den Vorzug, daß sie noch deutlicher zugleich die Wahrheit zur Geltung bringt, daß der Leib Christi, der urbildliche göttliche Lebens-Organismus des Geistes, welcher die Seele aller sichtbaren Kirchengemeinschaften ausmacht, doch nicht bloß in den Personen seinen Ausdruck findet, welche wir als lebendige Glieder desselben bezeichnen dürfen, sondern irgendwie auch immer in den objektiven Ordnungen und Gütern, den Institutionen für Lehre und Leben, sofern dieselben den urbildlichen Grundbestimmungen des Leibes Christi gemäß sind, und ihrer inneren geistlichen Wesenheit nach. Beides, das Objektive und das Subjektive, das Institutionelle und das Persönliche, gehört, wie für die sichtbare Gemeinschaft unter dem praktischen, so auch für die unsichtbare unter dem idealen Gesichtspunkt untrennbar zusammen, und die Person ist — wie oben behauptet — das Höhere nur insofern, als sie in ihrer Vollendung als Subjekt zugleich ganz in die objektive göttliche Ordnung eingegangen ist, und dieselbe nun als lebendig erfüllte frei darstellt und auswirkt. Aber so lang es sich noch um etwas Irdisches, und somit dem Werden, der Entwickelung zum Vollendungsziele noch Unterworfenes handelt, wie das Reich Gottes auch als „unsichtbares" aber doch dem sichtbaren Leben auf Erden inwohnendes ist, deckt sich eben darum Subjektives und Objektives noch nicht ganz, und die Selbstdarstellung des Vollkommenen muß daher nothwendig auf beiden Seiten gesucht und anerkannt werden. Von hier aus könnte es dann scheinen, als wäre der Ausdruck unsichtbare „Kirche" doch nicht so unpassend, als er sich unter dem Gesichtspunkt der Person darstellen mußte. Aber richtig betrachtet ist er es doch auch hier. Allerdings handelt es sich bei dem Begriff der unsichtbaren Gemeinschaft des Geistes auch um Principien und Institutionen, aber eben nicht um die äußeren, sichtbaren Einrichtungen als solche, sondern um deren Wesen und geistige Grundbeschaffenheit[1]), und um dies zu betonen, bleibt es doch auch von dieser Seite gerathener, einen andern Ausdruck als den einmal gerade für die concrete Verleiblichung der christlichen Gemeinschaft gestempelten zu wählen, wenn es gilt, deren idealen Grundgehalt, ihre göttlichgeistige Seele, zu bezeichnen.

So ist uns denn das „Reich Gottes" in dem bezeichneten Sinne diejenige unsichtbare, obgleich göttlich reale, Lebens-Einigkeit, in welcher alle Kinder Gottes und nur solche

[1]) Vgl. Lange: Positive Dogmatik § 116: „Die ideale Kirchenordnung" in ihrem Unterschiede von der speciell historischen, wandelbaren.

zu Hause sind und nach Gottes heiligen Ordnungen, in gliedlicher Verbindung mit dem Haupte und darum auch unter sich geistlich verbunden, leben, welche in allen sichtbaren Kirchen als die lebendige Trägerin ihrer Wahrheit vorhanden und wirksam ist, so lang sie sich nicht principiell dessen unfähig machen, um deren „Kommen", d. h. Wachsen und Siegen fortwährend gebetet wird. Der große Gegegenstand des Glaubens, welchen als solchen schon das erste christliche Bekenntniß hinstellt, die Gemeinschaft der Heiligen, außer welcher kein Heil ist.

Dies Reich Gottes erweiset seine thatsächliche und bestimmende Wirksamkeit in der einzelnen sichtbaren Kirchengemeinschaft darum allererst und entscheidend dadurch, daß sie in Demuth und Aufrichtigkeit bekennt, ihrerseits in ihrer gesammten Erscheinungsgestalt noch nicht mit jenem, dem Reiche Gottes, zusammenzufallen, und die principielle Anerkennung dieser Wahrheit ist ein grundwesentliches Merkmal jedes ächt kirchlichen, biblisch-evangelischen Bekenntnisses, im Gegensatz gegen die fleischliche Anmaßung, welche von dem Traumbild eigner Vollkommenheit und ausschließender Berechtigung berauscht, vergißt, daß wie der einzelne Gläubige gerade dadurch als τέλειος am sichersten erkannt wird, daß er bekennt, noch nicht τετελειωμένος zu sein, ebenso auch eine Kirchengemeinschaft auf Erden nicht anders gestellt ist und sein kann. Solches ist denn auch aller evangelischen Kirchen gemeinsames Grundbekenntniß, mit welchem sie stehn und fallen, das Palladium ihrer Wahrheit und Freiheit gegenüber der falschen Selbstüberhebung Roms.

Auf diesem Grunde aber ist sodann das zweite nicht minder lebensnothwendige Merkmal der Herrschaft des Reiches Gottes in einer sichtbaren Kirchengemeinschaft andrerseits dies: daß in deren Mitte das dreifache thätige Streben stattfindet, erstens: im eigenen Kreise das Reich Gottes immer mehr zur Wirklichkeit, d. h. dessen urbildliche Principien, Ordnungen und Kräfte nach den gegebenen Verhältnissen immer mehr zur wirksamen Herrschaft zu bringen, indem Christo, dem König seines Reiches und Herrn der Kirche, deren ganzer Bestand, ihre Ordnung und Führung immer willenloser unterthan gemacht wird, damit auch diese besondere Haushaltung Ihm zu einer gesegneten Wohnstätte seines Geistes und zu einem heiligen Werkzeug seiner allgemeinen Reichsökonomie werde, bis auf die Vollendung des Reiches in der Herrlichkeit. Und damit diese immer näher gefördert und der Zweck der Reichsstiftung mehr und mehr erreicht werde, muß zweitens das Bestreben der Kirchen sich fortwährend zugleich dahin richten, das Gottesreich immer mehr in die noch finsteren Gebiete der Welt hinein verbreiten, ihm neue Stätten in der Menschheit gründen zu helfen, durch ein klares und kräftiges Zeugniß von Christo durch That und Wort nach außen hin. Damit muß aber endlich drittens auch Hand in Hand gehn das Bestreben, mit allen andern Haushaltungen Gottes zur Vollendung seines Reichs sich immer mehr in dasjenige Einigkeits-Verhältniß der Wahrheit und Liebe zu setzen, welches die ver-

schiedenen Ordnungen und Gaben nicht aufhebt, sondern anerkennt, aber auch nie die unterschiedene Form zum Wesentlichen und Trennenden macht, sondern vielmehr über und in diesen Unterschieden die Einheit des Geistes bewahrt und baut.

Kurz zusammengefaßt: Jede Kirche muß durch Wort und That bekennen, daß sie nicht das Reich Gottes ist, aber ebenso durch That und Wort bezeugen, daß das Reich Gottes in ihr ist, indem sie sich bestrebt, dasselbe immer mehr zu verwirklichen, nach Innen und Außen, an Personen und Institutionen, gegen die Welt wie gegen die Glaubensgenossen. Wie die Heiligung des Einzelnen darin besteht, den Glauben durch die Liebe wirksam sein zu lassen, so auch hier rücksichtlich der Gesammtheiten, wie wir dies schon im ersten Paragraphen im Wesen der Gemeine Gottes auf Erden begründet fanden.

Was die Art und Weise betrifft, wie sich dies Heiligungsstreben vollzieht, so erhellt leicht, wie dieselbe, in den drei angegebenen Richtungen, durch den zu Grunde gelegten ersten und Hauptsatz, das Bekenntniß der eignen Relativität und Unvollkommenheit, sehr entscheidend bestimmt wird. In Bezug auch die erste der genannten Aufgaben gilt, daß bei der Arbeit an sich selbst eine Kirche von dem bezeichneten Standpunkte aus nie bloß auf Bewahrung dessen, was sie schon hat, wird gerichtet sein können, sondern zu gleicher Zeit doch immer auch bestrebt sein muß, so viel von urbildlichem Gemeingut der Gesammtkirche nach der Schrift, und von speciellen Gnadengütern anderer Sonderkirchen sich fortschreitend anzueignen, als sie für die Zeit und nach ihren Verhältnissen vermag, und der Herr ihr verleihen will. Der letztgenannte Punkt ist begreiflicherweise so beschaffen, daß er meist nur in beschränkterem Verhältniß zum Ausdruck kommen kann. Denn die eigenthümlichen Charismata der einzelnen Kirchenabtheilungen hängen vielfach so eng zusammen nicht nur mit der gesammten geistigen und geistlichen Signatur, der Geschichte und Gestaltung dieses besonderen Kreises, sondern auch mit lokalen und nationalen Verhältnissen, daß Vieles, was hier vorhanden ist und im Segen besteht, sich anderwärts entweder gar nicht anbauen läßt, oder doch nicht lebendige Wurzeln fassen, vielleicht gar nachtheilig wirken würde. Anders steht es mit dem erstgenannten Punkte, dem Verhältniß zu dem schriftmäßigen Urbilde der apostolischen Gemeine. Es liegt in dieser Stellung und Dignität der letzteren, daß alle jüngeren Kirchengemeinschaften Recht und Pflicht haben, auf dies pfingstliche Urbild zurückzuschauen und ihr Leben und Wirken nur in dem Maße zu einem immer reineren Ausdruck des Wesens des Gottesreiches machen können, als sie diesem Urbilde ähnlicher werden. Dies wird von einem stabilen und selbstgenugsamen Kirchenthum oft nur zu sehr und stets zu seinem eigenen Schaden verkannt. Dennoch aber gilt auf der anderen Seite ebensosehr dies, daß auch die apostolische Gemeine, als menschliche und geschichtliche, insonderheit als Anfangs-Erscheinung des Reiches Christi auf Erden ihr Zeitliches und Vergängliches hat, was nicht ohne Weiteres und für alle Zeit Gegenstand der Nachahmung und des Nachtrachtens

sein kann und soll. Dies wird wiederum von den freikirchlichen Gemeinschaften, besonders von dem ungeistlichen Sinne der Sekten, z. B. der Irvingianer, zum Theil auch der Baptisten u. a., ebenfalls zum Nachtheile solcher Kreise, meist zu sehr übersehn. Was wir im vorigen Paragraphen in dieser Beziehung von der äußerlich freien Stellung der apostolischen Gemeine sagten, wiederholen wir hier in umfassenderer Beziehung auf ihre gesammte innere und äußere Organisation. Diese Art der Charismen z. B., diese Form der besonderen Verfassung und Leitung, diese Vertheilung der Aemter, Gestalt und Ordnung der Gottesdienste, der Sakramentfeier u. s. w. -- Alles das sind Dinge, welche keineswegs im Einzelnen für alle Zeit gerade so das höchste Ziel kirchlicher Lebensentwickelung bilden.

Eine Oberleitung durch Apostel, im engeren Sinne des Begriffes, kann es nirgends und nie mehr geben, denn dieser Begriff ist ein durch die Menschensohnstage unmittelbar geschichtlich bedingter und dieser Apostolat daher etwas ebenso schlechthin einziges, wie die Menschwerdung des Gottessohnes in der Mitte der Zeit. Die Charismen der apostolischen Zeit haben zum Theil, wie die Wunder Christi und der Apostel ebenfalls, auch ihre ganz bestimmte ökonomische und apologetische Bedeutung, als unerläßliches außerordentliches Machtzeugniß Gottes für diese neue Schöpfung des Geistes in der Welt zur Zeit ihres ersten Auftretens. In diesem Sinne haben sie auch für uns bleibende Bedeutung. Aber sie selbst brauchen nicht für alle Zeit zu bestehen, weil dieser Zweck da wegfällt, wo dies Werk den laut genug redenden Beweis seiner bald zweitausendjährigen Siegesgeschichte zur Seite hat. Sodann haben sie auch in sich selbst ihre menschlich geschichtliche und insofern zeitliche, vorübergehende Signatur, als eine paradiesartige Frühlingsblüthe der neuen Schöpfung, die ihrer Natur nach nicht bestimmt war, in dieser Form bleibend zu bestehn, sondern einer allmählichen Geistesentwickelung und Glaubensarbeit der Gemeine zum Ziele ihrer Vollendungsreife hin Platz machen sollte und mußte [1]). Daß ein solcher Endzustand der triumphirenden Gemeine dann auch in dieser Beziehung wiederum dem Anfangsstadium ähnlich sein werde, ist damit nicht geleugnet, aber der vorherrschende Charakter der Gemeine Christi für die Zeit ihres irdischen Pilgerganges und Streiterthums ist der der „Verborgenheit ihrer inwendigen Lebensherrlichkeit in Gott mit Christo", ähnlich wie auch im irdischen Leben Christi,

---

[1]) Es ist nicht zu übersehen, daß Paulus, der z. B. in den Corintherbriefen viel von den Charismen außerordentlicher Art redet, nicht nur hier schon in Kapitel 13 des ersten Briefes die Liebe dem Allen so bestimmt überordnet, sondern auch in anderen Briefen von jener Besonderheit ganz schweigt: ferner daß wir in den Briefen der übrigen Apostel auch keine Erwähnung solcher außerordentlicher Gaben finden, dagegen Petrus im ersten Briefe (c. 4, 10. cf. Röm. 12, 4 ff.) desto ernstlicher zur rechten Treue in Bezug auf die ordentlichen Gaben und Aufgaben der Liebe im Glauben ermahnt. Dies allein schon muß von jeder ungeistlich überspannenden Betonung der Wundergaben abmahnen und zurückhalten.

des Hauptes, selbst die Gottesordnung diese war. Natürlich ist damit wiederum nicht ausgeschlossen, daß Gott auch während dieser Zeit der Verborgenheit hie und da aus besonderen ökonomischen Anlässen im Einzelnen ähnliche Gaben und Kräfte austheilen könne, und daß dies, wo er es thut, mit Freuden und Dankbarkeit im Glauben zu erfassen sei. Und ebenso werden wir in § 66 die Wahrheit zu voller Geltung zu bringen Gelegenheit haben, daß das innerlich Wesentliche des apostolischen Urbildes, wie behauptet, auch für die Gegenwart und für alle Theile der Kirche lebendige Norm und Vorbild sei und bleibe. Aber auch wo ein kirchlicher Kreis sich zur gesegnetsten, der apostolischen ähnlichsten Gemeine hätte ausbilden können, muß es nach dem geltend gemachten Grundprincip vom Verhältniß des Reiches Gottes zu einer jeden seiner gottmenschlichen Verleiblichungen dabei bleiben, daß eine solche Gemeine doch nie das Reich Gottes ist, denn dies gilt in diesem strengen Sinne von der apostolischen Gemeine selbst ebenfalls nicht, weil auch sie eine irdisch menschliche war bei all' ihren göttlichen Gnaden und Gaben.

In Bezug ferner auf die zweite oben genannte Richtung des kirchlichen Heiligungslebens, der Bethätigung des Glaubens durch die Liebe, nämlich in Bezug auf ihr Verhältniß zur übrigen noch unerlösten Menschheit, d. h. in Bezug auf ihre Missionsthätigkeit an der Welt, besonders der Heidenwelt, macht sich das in Rede stehende Grundprincip in der Weise geltend, daß jede rechte Kirche des Geistes und Evangeliums zwar zunächst, im Gehorsam gegen Gottes Gabe und Führung mit ihr, immer in ihrer Weise das Evangelium verkündigen und pflanzen, aber doch zugleich auch immer bereit sein wird, die allmählich reifenden Saaten fernerhin ihrer selbständigen Entwickelung unter Gottes Leitung zu überlassen. Auch im Einzelnen wird ja kein wahrer und erleuchteter Christ von seinem Sohne oder Zögling verlangen, daß er sich sklavisch nur in der Art und Weise des Vaters und Erziehers entwickele. Das Gegentheil ist unter allen Umständen, bei den Individuen wie bei den Gemeinschaften, Folge eines Mangels in der Erkenntniß der eigenen Mangelhaftigkeit und Relativität auch bei sonst reichem Besitze an Gnadengaben, ein Rest eigenwilliger und selbstzufriedener Beschränktheit, welche den Trägern des Geistes, der da frei macht in Christo Jesu, nicht ansteht (1 Cor. 3, 21. 22.). Eines näheren Eingehens auf diesen Punkt können wir uns hier enthalten, da es in zu specielle praktische Fragen der Lehre von der Mission führen würde. Dagegen sei das bestimmt hervorgehoben, wie die Kirche die „Welt", an welche sie ihr Zeugniß zu thun hat, allerdings nicht bloß draußen unter Heiden, Juden und Muhamedanern suchen darf, sondern auch in ihrer eigenen Mitte, zumal dann, wenn sie als große Volkskirche einen zahlreichen gemischten Haufen umfaßt. Mit der sogenannten äußeren Mission hat sich die innere allezeit lebendig zu verbinden und beide einander in die Hände zu arbeiten. Daß der Herr der evangelischen Kirche in unseren Tagen nach der einen auch die andere Aufgabe klar gemacht und ihr die Kraft gegeben hat, dieselbe thätig in Angriff zu nehmen, ist ohne Frage eines der kräftigsten Zeugnisse, daß

er sich fort und fort zu ihr als zu seinem Hause bekennen und sie immer mehr zu dem machen will, — es sei in der einen oder anderen Weise — was sie ihrer Idee nach ist und darum auch in der Erscheinung mehr und mehr werden soll und muß, eine lebendige Verleiblichung des Reiches Gottes auf Erden.

Dazu gehört nun aber endlich auch das dritte genannte Heiligungsstreben, in Bezug auf das Verhältniß der einzelnen äußerlich gesonderten Abtheilungen der Gesammtkirche als Kirche des Evangeliums. In dieser Hinsicht nun führt die Betonung des Satzes, daß die vollendete Gestalt des Leibes Christi oder des Reiches Gottes auf Erden überhaupt nicht in sichtbarer Leiblichkeit erscheint, also am wenigsten in einer Sonderkirche, und wäre sie die gesegnetste Gemeine, aufgehn kann, zu der bestimmten Erkenntniß, daß jenes Verhältniß kein anderes sein soll und darf, als dasjenige lebendig organische, welches wir vorher als die geistige Einigkeit der Wahrheit und Liebe bezeichneten. Wie der inwendige Mensch des Geistes die Einzelnen, und die „Vollkommenen" am meisten, treibt, mit einander „nach Einer Regel zu wandeln und gleich gesinnet zu sein", auf dem gemeinsamen Grunde der im Glauben erkannten Heilswahrheit, und mit williger Anerkennung der besonderen Gaben und „Offenbarungen" des Herrn an Andere (Phil. 3, 15. 16.), so thut die Herrschaft des göttlichen Reichs-Geistes in der einzelnen Sonderkirche dasselbe in Bezug auf ihr Verhältniß zu den Schwesterkirchen. Gott hat wie im Kleinen so im Großen diese Unterschiede gesetzt, nicht nur weil er muß, d. h. weil Ein menschliches Gefäß, sei es ein Individuum, sei es eine Gemeinschaft, den ganzen Schatz Seiner Fülle niemals faßt, sondern auch weil er will, — will, daß das Unterschiedene durch Geist und Liebe sich frei einige, das Einzelne, aus seiner Beschränkung heraustretend, vor der Erstarrung bewahrt bleibe, und das Ganze auf diesem Wege organisch sich durchbilde und vollende. Wer dies verkennt, verkennt nichts weniger als die göttliche Grundidee alles Lebens, weil die Grundidee des Wesens Gottes selbst. Sonach müssen wir in dieser Beziehung von jeder wahren und ihrem göttlichen Berufe treuen Kirchengemeinschaft durchaus die freie, ganze und thatsächliche Zustimmung fordern zu dem Satze der alten Kirche, wie ihn auch die Reformation aufgenommen hat (vgl. Apol. C. Aug. ed. Tittm. p. 119 citt. Col. 2. et Röm. 14.): differentia rituum non tollit unitatem ecclesiae. Aber nicht minder auch die gleiche Zustimmung zu dem im Lauf der Geschichte in seiner Nothwendigkeit klar genug gewordenen zweiten Satze aus dem Munde der irenischen Theologie des 17. Jahrhunderts: in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas, und dies zwar in dem Sinne, in welchem das Wort damals gesprochen wurde, d. h. mit Bezug nicht bloß auf die „ritus", sondern auch auf die begriffliche Lehrfassung im Einzelnen, also im Sinne schon der vorreformatorischen alten böhmisch-mährischen Brüderkirche, wenn sie auch in der Lehre Essentialia und Accidentalia unterschied, und im Sinne der noch tieferen Anschauung Zinzendorfs und der erneuerten Brü-

derkirche, der Idee von den verschiedenen göttlichen — genauer gottmenschlichen — Lehr-Tropen, auf welche wie die Geschichte, so auch schon eine ächte Schriftauslegung durch den Geist jeden nachdenkenden Forscher führt [1]).

Daraus ergibt sich, wie die nothwendige praktische Folge der Anerkennung des von uns festgestellten Verhältnisses zwischen sichtbarer Kirche und unsichtbarer oder Reich Gottes die lebendige Anerkennung und Bethätigung der wahren Union im geistigen Sinne dieses Wortes ist. Dagegen liegt in dem Gesagten ebenso bestimmt, daß diese Idee der Union nicht in fleischlich äußerlicher Weise zu einer principiellen Vereinerleiung und Verschmelzung aller Lehr- und Verfassungs-Unterschiede verderbt und gemißbraucht werden darf, sei es in römisch-hierarchischer oder in liberal-bürokratischer Weise. Nicht die sogenannte „absorptive" Union, welche nicht minder ein Erzeugniß des Fleisches ist, als die römische Idee von Kircheneinheit, sondern die Conföderation rücksichtlich des äußeren Lebens- und Lehrbestandes ist die Wahrheit. Aber sie erweist sich als solche allerdings nur dadurch, daß sie erstens die innere Union des Geistes und der Liebe lebendig bewahrt und bethätigt, solang und sofern die Sonderungen bestehen, und zweitens ihrerseits auch den Fall nicht principiell ausschließt, daß unter Umständen für Zeiten und Orte in gewissen Unterscheidungspunkten, welche etwa nach Gottes Führung durch beiderseitige tiefere Geisteserkenntniß der Wahrheit ihre frühere Bedeutung verloren haben, die äußere Conföderation, auf Grund der gewordenen inneren Union, auch zur äußeren Union sich umgestalte.

Willigkeit, in Gottes Führungen auch nach dieser Seite hin einzugehn, die Frucht jener wahren Demuth und Liebe im Glauben, darf hier, wie dem Einzelnen so den Gesammtheiten, nicht fehlen, wenn sie sich als wirkliche und treue d. i. im Gehorsam freie Organe des Geistes erweisen sollen. Geht die evangelische Kirche auf diesem Wege unbeirrt durch das Geschrei der Partheileidenschaft ihrem Ziele langsamen aber sicheren Schrittes entgegen, so wird sie dasselbe auch zu Gottes Stunde erreichen. Die wachsende Vertiefung des Lebens und der Erkenntniß in die Grund- und Central-Wahrheiten des Evangeliums, und eine von da ausgehende immer vollständigere praktische und theoretische Aneignung der ganzen Wahrheit, in welche der heilige Geist uns leiten soll, — die zunehmende Verinnigung, Concentration und centrale Expansion, wird dann auch zu der lebendigen Vereinigung, der Geistes-Einheit der Liebe im Glauben, mit innerer Nothwendigkeit und Siegeskraft hinführen, welche im Wesen des Reiches Gottes, als des vollende-

[1]) Vgl. hier die vortreffliche Begründung dieser Wahrheit bei Jul. Müller, die evangelische Union, S. 41 ff.; die Gegenmeinung ruhe auf ungründlicher Erkenntniß der Sünde und ihres Einflusses auch auf das menschliche Denken, — sowie der menschlich-individuellen Beschränkung überhaupt. Ferner meine Abhandlung über das biblisch-evangelische Tropenprincip in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1863. 4.

ten gottmenschlichen Lebensorganismus für die erlöste Menschheit liegt. Dann wird die „unsichtbare Kirche“ immer mehr die „sichtbare“ werden, die rechte evangelisch-katholische Gemeinschaft der Gläubigen, soweit die irdischen Verhältnisse und Bedingungen es möglich machen, bis endlich im Reiche der Vollendung die „Eine Heerde unter dem Einen Hirten“ (Joh. 10.) in reicher Mannigfaltigkeit und harmonischer Einigkeit, die reine Braut des Lammes ohne Hülle und Makel, zur Erscheinung kommen und als die triumphirende Gemeine in die ewige Herrlichkeit eingehen wird.

—

§ 65.

Die wesentliche Wahrheit einer Kirchengemeinschaft.

Die Frage, ob eine besondere Kirchengemeinschaft die wesentlichen Merkmale einer wahren Kirche Christi besitzt, oder nicht, muß, wie bei dem einzelnen Kinde Gottes die Frage nach seinem Gnadenstande nicht nach dem momentanen Grade seiner Heiligung, sondern nach seiner Herzensgrundrichtung im Glauben sich beantwortet, in demselben Sinne entschieden werden nach dem die Gemeinschaft bestimmenden und tragenden Grundprincip für Lehre und Leben. Dies ist dann das wahre und richtige, wenn rein Wort und rein Sakrament in ihr gesichert ist. In zweifelhaften Fällen hat zumal der Einzelne auf Gottes Winke und Führungen mit der betreffenden Kirche zu harren. Voreiliges Aburtheilen nach dem momentanen Lebenszustande der Kirche ist ein Zeichen der Glaubensschwachheit, und eigenwilliges, separatistisches und sektirerisches Kirche-Machen ist eine Frucht des Fleisches auch bei dem Scheine größester Geistlichkeit.

—

Wir haben eine Mehrheit sichtbarer Kirchengemeinschaften als gottgewollt, unvermeidlich und segensreich erkannt, und die Aufgabe der Christenheit nicht in künstlich und willkürlich erzwungener äußerer Einheit nach päpstlichem Muster, sondern in dem Bau der geistigen Einigkeit durch Erkenntniß und Liebe, in und an den äußeren Unterschieden der Denk- und Lebensformen, gefunden.

Dies nöthigt uns aber sofort zur Beantwortung der Frage, wonach dann bestimmt werden soll, ob eine Nachbarkirche, — falls man in Bezug auf die eigne davon überzeugt ist, sonst auch ob *diese*, — nun wirklich jene Treue im *Wesentlichen* habe, welche den Unterschied allein zum berechtigten und die Einigkeit bei der Verschiedenheit sittlich möglich macht.

Die Antwort auf diese Frage kann nach dem vorigen Paragraphen nur die sein: Wenn eine sichtbare Kirchengemeinschaft noch in irgend einem Grade die unsichtbare Kirche oder das Reich Gottes *wesentlich* in sich trägt, ist sie wahre Kirche, gerade wie der Einzelne solang für Andere wie für sich selbst ein Kind Gottes ist, als er Christum durch den heiligen Geist oder den neuen Menschen, der aus dem Geiste gezeugt ist, irgendwie wesentlich noch in sich trägt, (Röm. 8, 8. 9.) und wir werden auch hier dieses Gleichungsverhältniß wieder zum Wegweiser nehmen müssen.

Nur ist dabei zweierlei zu beachten. Erstens: Gerade wenn wir hier das Verhältniß der Einzelnen zu einander mit dem der Genossenschaften zu einander *vergleichen*, müssen wir uns hüten in unserer Behandlung des zweiten Gegenstandes beides zu *vermischen*. Nicht um das Verhältniß des Einzelnen aus einer Kirchengemeinschaft zum Einzelnen aus einer andern handelt es sich hier, sondern um das Verhältniß der einen Genossenschaft — oder ihres Gliedes — *zur anderen Genossenschaft als solcher*. Der Einzelne in dieser kann trotz seiner Zugehörigkeit zu einer unwahren Kirche für seine Person ein wahres Kind Gottes sein und umgekehrt ebenso. Für den Privatverkehr der Einzelnen unter einander handelt es sich nur um das, was Jeder persönlich vor Gott und dem Auge des Geistes ist. Anders hier, wo es die Kriterien einer wahren Kirche als solcher aufzustellen gilt. Zweitens: Die Bestimmung dieses Verhältnisses ist viel schwieriger als bei den Einzelnen, und wir dürfen dabei die Vergleichung beider nicht ohne Weiteres in *gänzliche Vereinerleiung* übergehen lassen. Bei dem Einzelnen kommt für ihn selbst nnd für Andere rücksichtlich der Frage über seine Gotteskindschaft Alles an auf den *persönlichen Glauben*, auf das Herz, ob dies ein *neues* ist durch die Geburt aus Gott oder nicht, so verschieden sonst auch, wo jenes der Fall ist, die Stadien des neuen Lebens und seines Wachsthums immer sein mögen.

Nicht der äußere und augenblickliche Grad der Heiligung entscheidet, aber auch nicht das bloße Mundbekenntniß, sondern eben das „neue Herz" d. h. der in der Liebe lebendige, wirksame Glaube, wie der Apostel eben so klar als bestimmt bezeugt (Gal. 6, 15. 5, 6.), oder zum Mindesten der Anfang dieses Glaubens in der evangelischen Armuth im Geist, dem einfältig hingegebnen Kindersinn, welchem der Herr das Himmelreich zuspricht, weil Er in dieses offene Feld Seinen himmlischen Lebenssamen zu ungehinderter und gesegneter Entwickelung hineinlegen kann (Matth. 5, 3. 19, 14. 18, 3.). Es sei noch so wenig, aber es darf nicht das absolute Nichts sein, und unter diesen Begriff fällt unzweifelhaft für jeden, den allerersten Lebensstadien entwachsenen, Menschen jener aller subjektiven Empfänglichkeit und inneren Willigkeit entbehrende, rein objektive, mechanische Zustand bloßen Mundbekenntnisses und Formgehorsams. Für diesen hat der Herr keine Verheißung. (Luc. 13, 26. 27.)

Anders aber ist es nun mit der Kirche in ihrer Erscheinungsgestalt, als „Haus" des Herrn und Wohnstätte für Kinder Gottes, als Erziehungsanstalt, Institut, wie sie unter unserm Gesichtspunkt hier eben in Frage steht. Sie ist keine Person, sondern kann und soll nach dieser Seite hin nichts Anders sein, als ein äußerer Organismus, der Kindern Gottes die positive Möglichkeit, Mittel und Weg darbietet, in Christo zu leben und zu wachsen; sie ist nur eine sogenannte „moralische Person". Wir werden also, wenn es sich um ihre „Wahrheit" in dieser Beziehung handelt, zunächst und wesentlich nicht danach fragen dürfen, ob das Reich Gottes im subjektiv-persönlichen Sinn, als Gemeine der Heiligen, in einer solchen Verfassung durch eine größere oder kleinere Anzahl von gläubigen Mitgliedern derselben vertreten sei. Daß deren Zahl eine möglichst große sei, gehört vielmehr zum jedesmaligen Wohlstande einer Kirche, — von welchem wir später handeln — wie bei dem einzelnen Christen der verhältnißmäßig höhere Grad seines Heiligungslebens. In beiden Fällen kann und darf, wo es ein so folgenschweres, entscheidendes Urtheil gilt, wie das über die wesentliche Wahrheit oder Unwahrheit eines Subjekts, sei es ein individuelles oder institutionelles, nicht nach dem Augenblick und Augenschein gerichtet werden, wie die am Aeußeren klebende, menschlich fleischliche Betrachtung thut, sondern mit göttlichem, d. h. mit dem Blick des Geistes und der Liebe im Glauben muß, wie der Einzelne, so die Kirche betrachtet und gewürdigt werden, jener nach dem „Herzen" im oben erörterten Sinn, diese entsprechend nach dem ihr wesentlich innewohnenden Princip. Denn das Herz ist bei dem Einzelnen eben nichts Anderes als das Princip seines individuellen Lebens, und das Princip einer Lebensordnung ist deren Herz. Bei der Kirche als objektivem Institut muß daher das Reich Gottes vielmehr nach seiner objektiven Seite, d. h. es muß die Angemessenheit der wesentlichen Institutionen dieser Kirche zu den urbildlichen Ordnungen des Gottesreichs in Frage genommen werden. Die Aufgabe ist also die: zu bestimmen, was die wesentlichen, principiellen, Merkmale einer Kirche sind, welche ihre Wahrheit als Gotteshaus dadurch bethätigt, daß sie Kindern Gottes die Möglichkeit, in Christo zu leben und zu wachsen — nicht ihr selbst zum Trotz übrig läßt, denn das ist überall der Fall, ausgenommen in der Hölle — sondern ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach darbietet. Hier ist nun klar, daß, was rücksichtlich des Einzelnen nicht genügt, der äußere Besitz der reinen evangelischen Wahrheit im Bekenntniß, für die Kirche als solche von der größesten Bedeutung ist. Denn sie bietet dem Heilsbegierigen die bezeichnete Möglichkeit dann dar, wenn sie, kraft ihrer wesentlichen Institutionen für Lehre und Leben, Christo Raum gibt, durch Seinen Geist Seelen selig zu machen. Christus aber hat den Geist vor Allem an das Wort gebunden, durch dessen Predigt der Glaube entsteht und besteht, und die erste Grundbestimmtheit einer wahren Kirche ist daher die, daß sie dem Worte die Ehre gibt und seinen Lauf läßt, indem sie das reine Bekenntniß des Wortes Gottes aus der heiligen Schrift zu ihrem ersten und obersten Fundament macht,

gleichviel, wie sehr sie dasselbe in bestimmten Lehrbekenntnissen, mehr oder minder, schriftlich fixirt hat, oder der Hauptsache nach nur als innerlichen, aber alles Aeußere durchdringenden und tragenden Lebensbesitz sich bewahrt. Und da Christus mit dem Worte, und wiederum „in dasselbe gefaßt", zugleich die Sakramente als sichtbare Gnadenpfänder und Bundeszeichen eingesetzt hat, so gehört in zweiter Instanz auch die reine Verwaltung des Sakramentes dazu.

Dies sind wirklich die beiden Fundamental-Kennzeichen der wahren Kirche, wie die Reformatoren sie, der Schrift getreu, stets fordern, denn Wort und Sakrament, als die gotteskräftigen Gnadenmittel, sind dann die für Jeden offenen Quellen der Wiedergeburt durch den heiligen Geist im Glauben, und so lang die besondere Kirchengemeinschaft diese Quellen ihren Lebensinhalt ergießen läßt, ist sie eine wahre, wenn auch der momentane Zustand derselben in Ansehung ihrer Glieder kein erfreulicher sein sollte. Das Sakrament, als das am meisten Objektive, ist schon dieser seiner Natur nach wesentlich unabhängig selbst von der Beschaffenheit der Diener der Kirche, welche es verwalten. Das Wort allerdings weniger, aber, wäre auch die mündliche Predigt zu einer Zeit in einer Kirche verkümmert oder verderbt, so lang nur das geschriebene Wort, in Bekenntnissen, Gesangbüchern und vor Allem in der heiligen Schrift, nicht gebunden oder beseitigt ist, hat die Kirche als Kirche sich doch noch nicht total verleugnet, und der Herr wird sie so lang auch nicht verleugnen oder verwerfen. Darum sollen es auch die Menschen nicht thun, am wenigsten ihre eigenen Glieder, sondern, abgesehn von besonderen Fällen und individuellen Führungen des Herrn, welchen keine allgemeine Theorie Schranken setzen kann und darf, treulich bei ihr ausharren, im Glauben an den Herrn und seine Treue, und im Blick auf die noch nicht weggeworfenen Wahrheits- und Gnadenschätze der Kirche. Dies ist gegenüber allem beschränkten oder übermüthigen, ängstlichen oder stolzen, Separatismus, sowie gegenüber einem bei allem Spiritualismus nicht göttlich-pneumatischen Subjektivismus mit Nachdruck festzuhalten, denn beide sind fleischlicher Natur.

Auf der andern Seite aber ist nun freilich für den unbefangnen und praktischen Blick Principielles und Persönliches nicht absolut und auf beliebige Dauer von einander trennbar, denn nur durch die Personen, zumal die leitenden, sind die Principien irgendwie wirksam und lebendig und durch constante Gegenwirkung der ersteren können und müssen sie zuletzt zu einem bloßen Schatten und Namen herabsinken, zu einem so unter Schutt und Asche vergrabenen Schatz, daß endlich Niemand sie mehr findet und kennt. So kann es in einer Kirche Zeiten und Zustände geben, wo bei äußerer Aufrechthaltung des reinen Lehrgrundes, sei's in Verblendung und vermeintlich kraft desselben, sei's in Gleichgültigkeit und Unlauterkeit neben, wider denselben, nicht etwa nur die momentane Denk- und Handelweise der Mehrzahl der Mitglieder, sondern auch die festgewurzelten praktischen Principien der leitenden Organe durchaus verderbt, unevangelisch, ja widerchristlich geworden sind.

Dann gleicht der Zustand einer solchen Kirche dem eines Einzelnen, welcher seine eigne, mit dem Munde oder durch stillschweigendes Geheulassen noch bekannte Glaubensüberzeugung thatsächlich und offenkundig so mit Füßen tritt, daß er sich den Brudernamen wenigstens für die Zeit nothwendig verscherzt (1 Cor. 5, 11). In solchen schweren, lebensgefährlichen Krankheitsfällen muß es dem Gewissen des einzelnen Mitgliedes einer solchen Gemeinschaft und dem der verantwortlichen Vertreter anderer Gemeinschaften überlassen bleiben, dasselbe Urtheil auch über jene zu sprechen und danach zu handeln, welches der Apostel an der citirten Stelle über den Einzelnen verhängt, oder aber, wenn sie vor der Hand dazu doch noch keine innere Erlaubniß und Weisung des Geistes haben, sie noch in Geduld auszuwarten. Allein gewiß ist, daß unter Umständen dann das untrügliche Gericht des Herrn, des Herzenskündigers und Königs seiner ganzen Kirche über diesen Theil derselben ergehen kann, aller reinen Lehre und allen guten Einrichtungen zu Trotz, weil dieselben zum Nichts oder zur Lüge geworden sind (Offenb. 2, 5.). Und das gilt dann vollends und noch viel unvermeidlicher da, wo endlich auch die theoretischen Principien vom Verderben mit betroffen, die reine Lehre selbst von der Kirche öffentlich und amtlich verleugnet und die entscheidenden Institutionen so gestaltet werden, daß schließlich nur trotz alledem in diesem Gebiete eine Seele zu Christo kommen und bei Ihm bleiben kann. Da ist Zion zu einem Babel geworden, welches nur dem Zerstörungsgerichte Gottes entgegen harrt und aus welchem auszugehen für diejenigen immer mehr zur gebieterischen Pflicht wird, welche ihre Seele erretten wollen.

Indeß dies Letztere ist, Gott sei Dank, ein seltener, der äußerste Fall, und auch der andere, wo es sich nur noch um die momentanen praktischen Principien handelt, ist doch nicht so häufig, als Mancher zu vorschnell und kleingläubig meint. Im Allgemeinen ziemt es dem Menschen und dem Gläubigen hier jedenfalls mehr, sich in Geduld zu bescheiden, als zu verwerfen ehe der Herr verworfen hat. Und dies wird insonderheit dann zur bestimmten Pflicht, wenn der fragliche Anstoß nicht etwa in den wesentlichen theoretischen oder doch in den mehr oder weniger fest gewordenen praktischen Principien liegt, sondern entweder nur in entschieden nicht wesentlichen Punkten der Lehre, die auch von der betreffenden Kirche ihrerseits nicht so zu wesentlichen gemacht werden, daß jeder Dissensus ausgeschlossen wäre, oder in rein äußeren einzelnen Institutionen, welche auch dem, der sie an sich nicht billigt, doch das Gewissen nicht in Wahrheit beschweren können [1]). Was den ersten Fall betrifft, so

[1]) Es wird in unserer Zeit dringende Nothwendigkeit für das Bestehen und den Ausbau der evangelischen Gesammtkirche, daß mit einer solchen Berufung auf das Gewissen anders verfahren werde, als bei Vielen, auch Geistlichen und Theologen, Sitte, oder richtiger Unsitte, geworden ist. Die Richtung der Theologie unserer Zeit ist im Zusammenhange mit dem Gesammtkarakter der letzteren die, daß ein Jeder immer mehr von dem bloß Traditionellen auf Principien, auf individuelle zusammenhängende und begründete Ueberzeugung hinarbeitet. Selbst da, wo, wie in den confessionellen Kreisen, die eigentlich bestimmende Macht gerade die kirchliche

ist dagegen die oben festgestellte Berechtigung der Lehrtropen zu betonen und was den zweiten, die Geltung des ebenda berührten alten kirchlichen Satzes von der Unwesentlichkeit der äußeren Formen als solcher. In diesem Sinne wollte ein Melanchthon selbst den Papst sich gefallen lassen, wenn er nur dem Evangelium freien Lauf ließe, was nutzlos und unpraktisch genannt werden mag, weil der römische Papst eben dadurch sich selbst aufheben würde, an und für sich aber, für die Beurtheilung anderer Verhältnisse, die in dieselbe Kategorie gehören, wie z. B. ein territorialistischer Cäsareopapismus oder ein an sich bedenklich monarchisches und hierarchisches oder auch demokratisch revolutionäres Verfassungselement in einer Kirche, von großer Bedeutung ist. Beschränkter menschlicher Eigensinn in Bezug auf Lehrformeln und Begriffsconsequenzen im ersten, und eigenwillige menschliche Willkür und Machtlust auf praktischem Gebiet im zweiten Falle können da eine oft sehr kurzsichtige Verblendung hervorrufen, welche das Wesen des Sektengeistes ausmacht, aber dem göttlichen Geistesurtheil einer wahren Kirche als eines Gotteshauses bei denen, welche die Stimme in ihr führen, übel ansteht. Eine unbrüderliche Engherzigkeit gegenüber andern Kirchen und ein grundloses eigenes Kirche-Machen, beide immer aus dem Fleisch geboren, können da großes Unheil anrichten und haben keine Verheißung. Seine wahrhaftigen Häuser muß Gott selst, zu Seiner Stunde unter Beweisung des Geistes und der Kraft durch gläubiger und demüthiger Menschen Hand sich bauen, wie das erste zur Apostelzeit, so alle fol-

Tradition und Autorität ist, gefällt man sich darin, deren Zusammenhang und allbestimmende Einheitlichkeit möglichst scharf principiell nachzuweisen, um so desto sicherer zeigen zu können, daß jedes Streben nach Union nicht nur unfromm, sondern auch oberflächlich sei. Andererseits aber kann es nicht ausbleiben, daß auch in solchen Kreisen selbst die Macht des eigenen Geistes — der von der bloßen traditionellen Autorität nie wirklich überwunden wird und werden kann (Joh. 5, 44.) — die Einzelnen doch wieder zu einer eigensinnigen Geltendmachung ihrer individuellen Einsichten und Ansichten verleitet, welche dann unter dem Vorwande des „Gewissens" auch an solchen Punkten durchgeführt wird, wo ein rechter durch wahre Geisteserkenntniß erleuchteter und in der Geduld der Liebe starker Glaubenssinn vielmehr zum standhaften Ausharren und zur Arbeit in Hoffnung anleiten würde. Wenn die Verwechselung des Ethischen mit dem Noëtischen, diese Schwachheit des Gewissens (1 Cor. 8, 7.) in Folge mangelnder wahrer Erkenntniß Ungelehrte und Laien zu sektirerischen und separatistischen Wegen verleitet, so ist ihnen dies zu gute zu halten und richtet nicht so viel Schaden an. Aber wenn die Theologen und Geistlichen, welche die Führer der Anderen in kirchlichen Fragen sind, solche Wege gehen, so ist dies für sie ein testimonium paupertatis und muß immer mehr zur inneren Zerklüftung und zum endlichen Zerfall aller kirchlichen Einigkeit, ja des Bestandes der Kirchen selbst führen. Die Kirche ist ein Haus des Geistes und der Liebe, und kann, wenn sie es in Folge davon einmal mit Recht verschmäht, so wie die römische durch Gesetzesgewalt von Außen herein sich zusammenhalten zu lassen, unmöglich bestehen, sobald sie selbst in ihren Führern nicht mehr so viel Geist hat, daß dieselben Wesentliches und Unwesentliches in Lehre und Leben zu unterscheiden wissen, und nicht mehr so viel Liebe, daß der Einzelne in Selbstverleugnung und Geduld (1 Cor. 13, 4 ff.) Etwas zu tragen im Stande ist, was er nach seiner Erkenntniß, es sei mit oder ohne Grund, lieber anders sähe.

genden auch. Diese bestehen dann auch das Probefeuer des Tages, oder er weiß sie selbst aus Schutt und Asche doch wieder hervorzubringen und neu zu bauen.

Eine Sekte dagegen ist, dem wahren — so oft ganz falsch verstandenen! — Sinne nach, ein eigenwillig von der Gemeinschaft des Leibes Christi sich innerlich abschneidendes Glied, ein Gebäude nicht aus Gott, sondern nach dem Willen und auf den Kopf eines Mannes (Joh. 1, 13.), ein fleischliches Menschenwerk, das entweder vergeht, oder nur zu seinem Fluch besteht, und dem Gericht des letzten Tages zureift. Das Kennzeichen eines solchen Machwerks ist die nicht momentane, sondern principielle Verleugnung des Geistesgehorsams im Glauben, der Wahrheit und der Liebe, welche sich darin ausdrückt, daß erstens wesentliche Wahrheiten zum Heil beseitigt und falschbetonte Nebenpunkte oder ganz fremdartige Zusätze an deren Stelle gesetzt werden, oder gar irgend welchen Verfassungsformen und Einrichtungen diese höchste Stelle angewiesen wird und daher zweitens in diese Willkürerzeugnisse nun das Wesen der Kirche gesetzt, von der Unterwerfung unter diese menschlichen Ansichten und Formen die Theilhaftigkeit an Christo und seinem Heil, wie die Anerkennung anderer Verfassungen abhängig gemacht wird. In diesem wahren Sinne des Wortes müßte man freilich die römische Kirche als solche[1]) am meisten eine Sekte nennen, aber dogmatischer oder politisch bürokratischer Fanatismus kann auch eine evangelische Kirchenverfassung diesem Standpunkt auf gefährliche Weise nahe bringen. Anderweitige unbedeutendere Sondermachwerke menschlichen Eigensinnes sind es von vorn herein und durch und durch. Nur entscheidet dabei natürlich die äußere Kleinheit der Zahl und Ausdehnung nicht, da Gott in seinem Reiche nicht nach Köpfen, sondern nach Herzen, nicht nach dem Umfange, sondern nach dem Princip mißt. Ohne Sinn und Grund ist es, eine kleinere Kirchengemeinschaft — wie die Brüdergemeine — deshalb eine Sekte zu nennen, oder gar deshalb, weil sie nicht eine bestimmte nationale Basis und politische Grenzen hat! [2])

---

[1]) „Die römische Kirche als solche", d. h. sofern sie 1. die Schrift (und den Kelch) dem Volke entzieht, und 2. deren Grundwahrheiten durch die willkürlichen Menschensatzungen der Päpste außer Kraft setzt. Das thut sie ihrem eigentlich römischen Princip nach, und dieser Romanismus als Princip ist ebenso gut wie der pseudo-protestantische Libertinismus eine „Ausgeburt der Hölle", nicht aber die katholische Kirche in ihrer Wirklichkeit. Ob jener in dieser endlich noch vollständig siegen wird, davon wird es abhängen, ob auch die katholische Kirche als Kirche schlechthin wird verworfen werden müssen, oder in Glauben und Geduld noch länger auszuwarten ist. Bis sie durch eine neue Reformation sich des romanistischen Princips wirklich entschlägt, ist sie jedenfalls eine schwer, eine tödtlich kranke Kirche, für deren Genesung nach dem was vor Augen liegt, leider wenig Hoffnung ist, die aber gleichwol nicht lieblos weggeworfen werden darf, ehe der Herr es gethan hat.

[2]) Wir haben in Dem, was in den letzten Paragraphen über die Brüdergemeine bemerkt worden ist, wol zur Genüge gezeigt, daß sie keine Sekte, vielmehr das gerade Gegentheil einer solchen ist. Im Uebrigen vergleiche hierüber meine ander-

Daß nun aller jener Verirrungen der Gemeinschaften als solcher, und wären es die verkehrtesten Sekten, ungeachtet die einzelnen Mitglieder derselben durchaus selbstständig, nur danach zu beurtheilen sind, ob sie persönlich durch die Wiedergeburt im Glauben, neben all' ihren Wunderlichkeiten, Kinder Gottes sind, das versteht sich nach dem am Anfang des Paragraphen Gesagten von selbst, und die Brüdergemeine hat diesen Grundsatz von Anfang an auf das Bestimmteste angenommen und bethätigt. Hier aber handelt es sich nur um die Principien als solche, und da ist es eine theure Wahrheit, „daß der Sektengeist in dem bezüglichen Sinne der eigentlich antichristische Geist ist", denn es ist der eigene Geist, die Selbstvergötterung (2 Thess. 2, 4), die sich Christo nicht beugen will, derselbe, welcher den einzelnen Menschen (οἱ ἐξ ἐριθείας Röm. 2, 8) zuletzt und allein um das Heil bringt, und ebenso eine Kirche als solche um ihre Wahrheit, weil er das gerade Gegentheil des Geistes ist, welcher bei dem Einzelnen das Siegel des wahren Glaubens ausmacht, und welchen der Herr darum auch seiner Jüngergemeine als Gesammtheit testamentarisch vermacht und aufgegeben hat, so daß eine Kirche, wären auch sonst noch so viel Unvollkommenheiten an ihrem Lehrbekenntniß und Lebensbestande, so lang sie diesen Geist des Reiches Gottes nicht principiell verleugnet, gewißlich noch eine wahre ist, und als die seine vom Herrn erkannt und bekannt wird — den Geist der Demuth und der Liebe im Glauben an ihn (Joh. 13, 13 ff. 34 ff.; cf. Offenb. 3, 17. 2, 4.).

§ 66.

Der geistliche Wohlstand einer innerlich ausgebauten Kirchengemeinschaft.

Dieser erfordert, daß nicht nur Wort und Sakrament rein und sicher begründet, sondern auch die Gemeinschaft und Zucht des Geistes in Blüthe und Kraft stehen. Die Lehrgrundlage einer solchen lebendig und wohlständig ausgebauten Kirchengemeinschaft wird sich als die rechte kenntlich machen durch den Geist der Einfalt, Liebe und Demuth, der sie durchdringt, und durch eine rechte gottmenschliche Erfassung der Grundwahrheiten von der Sünde, von der Gnade und von der Gemeine. Der Cultus wird, Lehre und Anbetung richtig verbindend, allen Stufen des geistlichen Lebens das, was ihr Bedürf-

weitigen Erörterungen über Wesen und Beruf der Brüdergemeine: Die Gemeine Gottes in ihrem Geist und ihren Formen u. s. w. § 19—25. und: Die Brüdergemeine und die evangelische Kirche in Livland, Th. I.

niß fordert, lebendig darreichen. Die Verfassung wird das rechte organische Verhältniß zwischen Amt und Gemeine, wie zwischen Kirche und Staat zu sichern haben, die wesentliche innere, geistliche Begründung der Kirche durch den Glauben stets in Geltung und Kraft erhalten, und der allseitigen Wirksamkeit der Glieder derselben für den Bau des Reiches Gottes drinnen und draußen Raum und Pflege zu Theil werden lassen. Erlauben die Verhältnisse nicht, diese Güter der gesammten Kirche in höherem Maße zu Theil werden zu lassen, so muß um so mehr dahin gesehen werden, daß eine ecclesiola in ecclesia, eine Gemeine in der Kirche bestehe, welche, als der lebendige Theil der letzteren, ein für diese vorbildliches Leben und Wirken entfalte.

Wir haben soeben gegenüber einem falschen Subjektivismus und Idealismus nach Kräften bezeugt, daß ein scharfer Unterschied zu machen sei zwischen dem „relativen Unwahrwerden", welches mit dem nothwendigen Aeußerlichwerden der Gemeine allenthalben gegeben ist, und wesentlicher, principieller Unwahrheit einer äußeren Kirchenverfassung, und daß die wesentliche Wahrheit einer solchen durchaus auch da erkannt und anerkannt werden müsse, wo oftmals der thatsächliche Bestand in Ansehung der Institutionen und namentlich der Personen ein wirklich heruntergekommener, das Zion krank, vielleicht sehr krank ist, so lang es nur noch nicht in jenem principiellen Sinn unwahr, ein Babel geworden sei.

Hier haben wir nun die andere Seite hervorzuheben, gegenüber einem todten äußeren Kirchenthum und einseitigen Objektivismus, welcher sich bei der wirklich vorhandenen wesentlichen, bekenntniß- und verfassungsmäßig verbürgten, Wahrheit einer Kirchengemeinschaft in ähnlicher Weise träge und gleichgültig beruhigt (1 Cor. 10, 1--12. 8, 1 ff.), wie der Einzelne es in dem gleichen Geist selbstzufriedener Aeußerlichkeit und Oberflächlichkeit in Beziehung auf seinen persönlichen Gnadenstand, die Wahrheit seiner individuellen Gotteskindschaft, thut. Beides ist aus der Geschichte des Orthodoxismus aller Zeiten der christlichen Kirche bekannt genug und die traurigen Folgen davon nicht minder. Es kann auch hier bis zu jenem antichristischen Geist der Selbstvergötterung kommen.

Im Gegentheil, wie bei dem Einzelnen die erste Frage allerdings die nach der Gotteskindschaft, dem Gnadenstande überhaupt, die zweite dann aber sofort die nach dem Wohlstande des Herzens und Lebens in Erkenntniß, Liebe und That sein muß, mit einem Worte: wie die Gründung des neuen Lebens dort nicht sein soll und bestehen kann ohne Wachsthum desselben, gerade so auch hier in Ansehung der Kirche. Die Gründung der Kirche als eines Gotteshauses macht dessen vollständigen Ausbau zum wahrhaft wohnlichen, gesunden und bräuchlichen Hause, zur immer vollendeteren Behausung Gottes im Geist nicht über-

flüssig, sondern fordert ihn vielmehr mit Nothwendigkeit. Stillstand ist auch hier Rückgang, Verfall, und kann endlich die unverbundenen und ungedeckten Mauern zur Ruine machen helfen. Und wie bei dem Einzelnen das neue Leben der Heiligung in nichts Anderem bestehen soll und kann, als darin, daß das neue Lebensprincip, Christus und sein Geist, immer vollendeter nach allen Seiten hin zur treibenden und bestimmenden Macht im Aeußeren und Innere werde, so auch hier. Christus selbst durch seinen Geist muß sich seine Häuser wie gründen, so auch ausbauen. Menschen sind nur Handlanger.

Von der einen, subjektiv persönlichen Seite nun fällt Beides zusammen, das Wachsthum der Einzelnen und das der Gesammtheit der Kirche, sofern nach dieser Seite hin die Aufgabe der letzteren nur in der möglichst allseitigen Vollziehung jenes Wachsthums ihrer Glieder besteht. Der Wohlstand einer Kirche in dieser Richtung ist dann der größeste, wenn eine möglichst große Zahl ihrer Glieder jedes für sich und alle in lebendiger Gemeinsamkeit, in demjenigen „Stande guter Werke" (Tit. 3, 14.) auf Grunde des Gnadenstandes im Glauben erfunden werden, welchen Paulus ebenso sehr von der Gemeine fordert, als Johannes das „Lieben nicht mit dem Munde allein, sondern mit der That und Wahrheit" (1 Joh. 3, 18.), das Halten der Gebote Gottes in Christo. Die lebendige Bewegung und Bewährung des Glaubens in einem Leben vollkommener Liebe ist hier das gleiche, nie erreichte und doch stets unermüdet anzustrebende Ziel für die Gesammtheit wie für den Einzelnen. Einer speciellen Ausführung bedarf dies aber hier nicht. Sie gehört nicht in die Ekklesiologie sondern in die Ethik der christlichen Lehre [1]).

Dagegen müssen wir hier den Gegenstand näher erörtern nach der anderen, der objektiven institutionellen Seite, d. h. in Bezug auf die principiell oder doch geschichtlich und thatsächlich gegebene, durch Bekenntniß und Institutionen begründete objektive Eigenthümlichkeit einer Kirchengemeinschaft und deren Entwickelungsgrad oder Bildungsfähigkeit, welche dem subjektiven Heiligungsstreben der einzelnen Mitglieder zwar im Allgemeinen nicht vorgreift, aber doch so gut wie eine höhere oder niedere, psychologisch- oder geschichtlich-natürliche, oder besondere charismatische Begabung der Einzelnen für diesen, so ihrerseits für eine Kirchengemeinschaft immer sehr bedeutungsvoll, und dem vollendeten Ausbau derselben förderlich oder hinderlich ist.

Man kann hier nach dem im §. 63. Bemerkten mit Grunde sagen, es handele sich bei diesem Ausbau darum, daß eben nicht nur „Wort und Sakrament", sondern auch „Gemeinschaft und Zucht" im Sinne des Geistes, als die zwei anderen von Luther hervorgehobenen Punkte (Art. Smalc. l. c.) gesichert und geübt seien. Und das gerade im Sinne Luthers mit um so mehr Recht, als es eben diese Punkte sind, welche er auch früher schon betont hatte, als er jene engere Verbindung „rechter Christen, die es mit Ernst sein wollten", in hoff-

[1]) Vgl. Abtheilung II, 2; besonders § 62.

nungsvollem Entwurfe zeichnete. Alle vier wesentlichen Stücke aber kommen auf verschiedene Weise auch zum Vorschein und Recht in den drei hier üblichen Beziehungen der Betrachtung: der Lehre, dem Cultus und der Verfassung, und es ist für unsere gedrängte Uebersicht hier einfacher, den Gegenstand unter diesen Gesichtspunkten zu behandeln, zumal wir von der Gemeinschaft theils schon gehandelt haben, theils später noch einmal darauf zurückkommen werden, das Sakrament ebenfalls noch seine besondere Darstellung finden muß, eine speciellere Ausführung der Lehre von der Kirchenzucht aber mehr in die praktische Theologie gehört, während hier der Begriff der Zucht im umfassenden Sinne zu nehmen ist.

Das Erste und Wichtigste ist die Lehre. Daß diese überhaupt im Wesentlichen das reine Gotteswort aus der Schrift enthalte, ist hier von vorn herein Voraussetzung. Aber wie der einzelne Gläubige eine vergleichungsweise reinere und tiefere Erkenntniß hat, als der andere, und damit ein hohes Charisma, so gilt dies auch von den Gesammtheiten, und eine jede hat die Aufgabe, sich vom heiligen Geiste immer weiter und tiefer in die ganze Wahrheit leiten zu lassen. Geschieht dies auch im Einzelnen auf verschiedenem Wege, und bleibt daher bei allem Wachsthum in der Erkenntniß doch immer eine Mannigfaltigkeit „des Verstandes am Geheimnisse Christi“ stehn, so ist dies nicht nur für die Zeit unvermeidlich, sondern auch so lang ein Gut, als die Grundeinheit des lebendigen Heilsglaubens dadurch nicht aufgehoben oder gestört wird. Auch daß die eigenthümliche Lehrweise einer Kirche sich dann als besonderes bekenntnißmäßiges Zeugniß, als Confession, bei gegebenem Anlaß äußerlich ausprägt, ist zwar nicht absolute, wohl aber zu Zeiten relative Nothwendigkeit, und so lang ein Gut, ein Stück des kirchlichen Wohlstandes, als es in der rechten Weise geschieht, und die Confession auch in der Folge richtig behandelt wird. Nicht nur, daß dadurch nach außen hin, gegen die Welt und gegen die anderen Fähnlein der christlichen Mitstreiterschaft, ein deutliches Unterscheidungs- und Erkennungszeichen geboten wird, was im Sinne der Wahrheit und der Ordnung von Segen ist, sondern auch nach Innen wird dadurch den Schwächeren im Glauben und in der Erkenntniß eine Stütze für ihre Erbauung aus der Schrift, und der nach den Tiefen der Gotteswahrheit forschenden Gnosis ein leitender Wegweiser aus dem Erfahrungsschatz der Gesammtheit an die Hand gegeben [1]). Aber soll dieser Segen von Außen und Innen wirklich erreicht und der kirchliche Wohlstand also durch die Confession gemehrt werden, so muß sie eben auch ein Bekenntniß rechter Art, ein wahres Zeugniß des Geistes im Glauben sein, d. h. sie darf erstens die wesentlich positive Natur des evangelischen Zeugnisses nicht verleugnen, mit anderen Worten, sie muß allenthalben in erster Linie Bekenntniß und, so weit dies überhaupt erforderlich ist, erst in zweiter Linie Bekämpfung von Gegenlehren sei, nach der heiligen Ordnung der Wahrheit in der Liebe. Zweitens muß sie die gleich unveräußerliche

[1]) Vgl. Einleitung, § 11.

lebendig praktische Natur solchen Zeugnisses bewahren, und nicht, statt aus der Gemeine vielmehr nur aus der Schule hervorgegangen und dieser mehr als jener dienend, auf einem Gebiete sich bewegen, welches der doch immer in gewissem Grade esoterischen Wissenschaft angehört, von denen aber, welchen Gabe (Charisma) und Uebung fehlt, nicht mit Einsicht und Verständniß betreten werden kann noch soll. Und noch schlimmer wird es, wenn eine solche Fach-Arbeit der Schule dann, wie gewöhnlich geschieht, Gegenstände dieses ihres Gebietes obendrein in der vorher gerügten falschen, rein negativen und exclusiv polemischen Weise behandelt und so zur Hauptsache macht, nach der am Ende gar Seligkeit und Unseligkeit sich entscheiden sollen. Drittens endlich darf ein solcher obwohl geschichtlich gewordener und so für die Zeit einmal gegebener Lehrausdruck von denen, welche sich dazu bekennen, nicht so stereotyp gemacht werden, daß man sich der Pflicht, weiter zu wachsen in der Erkenntniß durch fortschreitende Erleuchtung des heiligen Geistes, und in dessen Lichte eine positive Kritik auch an jeder überschrittenen Stufe der eignen Laufbahn zu üben, entbunden, oder gar zum Gegentheil verbunden erachtet. Das Bekenntniß selbst vielmehr muß sich und seine Bekenner müssen es geben und halten als ein, ob auch noch so guadengoldhaltiges, Stück des Stückwerks menschlicher Erkenntniß, mit voller und freudiger Bereitschaft sich die „ganze" Wahrheit, wo und wie Gott es gibt, immer weiter „aufklären" [1]) und in dieselbe sich einführen zu lassen (Joh. 16, 13. 2 Cor. 3, 18). Confessionen von diesem ächt christlichen, wahrhaft pneumatischen Karakter, Zeugnisse der Liebe, der Einfalt und der Demuth im Glauben, sind ein Gut und gehören zum Wohlstande der Kirchen, andere aber nicht.

Was ferner den Inhalt des, entweder in einer bestimmten Confession ausgeprägten oder auch nur freien, im Leben, in Lehrschriften, Katechismus und Gesangbuch u. s. w. waltenden Verstandes am Geheimnisse Christi innerhalb einer Kirchengemeinschaft betrifft, so kommt es da, die fundamentale Richtigkeit der Lehre einmal vorausgesetzt, wiederum vornehmlich auf folgende drei Punkte an, welche ihre gemeinsame Grundlage darin haben, daß der specifische und alldurchdringende gottmenschliche Grundkarakter des neutestamentischen Gnadenreiches Gottes in Christo lebendig zu Recht und Kraft kommt.

Erstens, eine möglichst tiefe und klare Erkenntniß Christi, des Gottmenschen, als des Quells und Trägers alles ursprünglichen und wiederhergestellten geschöpflichen Lebens, des Erlösers der gefallenen Welt, in welchem allein Gott als der, welcher er ist, als die Liebe, als Vater ihr offenbar und zugewandt ist, welcher die Erlöseten in der Gemeinschaft mit sich und untereinander trägt, und durch den heiligen Geist die Einzelnen und die Gesammtheit zubereitet zur Theilnahme an dem zukünf-

[1]) Diesen Ausdruck brauchte Zinzendorf seiner Zeit in diesem Sinne, und vielleicht nicht ohne bewußten Gegensatz gegen die schon damals beginnende falsche „Aufklärung" der fleischlichen Vernunftweisheit.

tigen ewigen Reiche der Herrlichkeit, in welchem der Himmel und Erde umfassende Heilsplan Gottes sein seliges Ziel finden soll.

Zweitens, eine möglichst treue und freie, abermals gottmenschliche, ethisch-organische Erkenntniß des Heilsweges in Christo, d. h. eine solche, welche einerseits der großen Grundwahrheit des Evangeliums von der Sündigkeit aller Menschen von Natur und sonach von der freien Gnade im Glauben an Christum, ohne jede Spur von Verdienst, in heiliger Demuth unverbrüchlich getreu bleibt, und doch andrerseits die unerläßliche ethische Bedingtheit der Zueignung dieser Gottesgnade, die Forderung Gottes an das menschliche Herz, und die unendliche Mannigfaltigkeit der Wege Gottes mit den Einzelnen bei ihrer Erneuerung, den individuell-organischen Karakter der Art, wie Gott sich die Herzen gewinnt und erzieht, mit männlichem Ernst und kindlicher Einfalt festhält. Eine Grundauffassung des Heilsweges also, wie der Herr ihn den Sündern und Kindern allein, aber sicher eröffnet hat, und durch seinen Geist noch heute einer jeden heilsbegierigen Seele gotteskräftig verklärt und versiegelt, ein Verständniß seines großen Zeugnisses von der Wiedergeburt, welches, dem tiefen Bilde getreu, die schöpferische Initiative des göttlichen Geistes ebenso unverletzt bewahrt, als die freie menschliche Receptivität, beides im ersten Anfangspunkt wie auf jeder Stufe des Fortgangs dieses großen Werkes der Erneuerung in Christo.

Drittens eine möglichst lautere und lebendige, wiederum gottmenschliche Erkenntniß von der Gemeine Gottes in Christo, von dem Reiche Gottes und der Kirche im Ganzen wie im Besonderen, eine wahrhaft pneumatische Ekklesiologie, welche auf der einen Seite das Wesen der Kirche, als Gemeine Gottes aus dem Geiste und im Glauben, tief erkennt und treu bewahrt, ohne in irgend einer Beziehung das Wesen derselben je in ihrer Verleiblichung zu sehen und zu suchen, und auf der andern Seite doch diese Verleiblichung und alle ihre eigenthümlichen Verhältnisse und Beziehungen klar erkennt und lebendig erfaßt als göttliche Stiftungen und Weisungen zur Ausrichtung ihrer Bestimmung auf Erden.

Eine solche Kirchenlehre ist ein wahrhaftiges Gut, und das erste und wesentlichste Stück des Wohlstandes einer Kirchengemeinschaft an ihrem Theil. Der Abdruck dieser Kirchenlehre nach den verschiedenen Seiten ihres Inhalts ist sodann der ganze Complex der kirchlichen Institutionen, aus dem aber auf natürliche und nothwendige Weise zwei verschiedene, obgleich überall ineinandergreifende Gebiete gesondert heraustreten: die Cultus- und die Verfassungs-Einrichtungen.

Zweitens der Cultus. Hier wird im relativen Sinne immer diejenige Gestalt des gesammten kirchlichen Gottesdienstes die beste sein, welche der Eigenthümlichkeit und dem Entwickelungsstande des kirchlichen Gesammtlebens innerhalb einer einzelnen Kirchenabtheilung jedesmal am lebendigsten entwachsen und angepaßt ist, ohne doch dabei die allgemeinen und absoluten Aufgaben gemeinsamer christlicher Anbetung im Geist und in der Wahrheit zu übersehen. An und für sich aber, im absoluten Sinne, ist diejenige Cultusordnung die beste, welcher es gegeben, innerlich

und äußerlich möglich ist, diese urbildliche Idee zur verhältnißmäßig vollendetsten Erscheinung zu bringen, in einer möglichst mannigfaltigen und doch einheitlich geordneten Weise der gemeinsamen Feier, ohne dabei der durch die Pflicht pädagogischer Liebe gebotenen Rücksicht auf die erst noch zu gewinnenden oder doch zu erziehenden Theilnehmer zu vergessen, ein Gottesdienst also ebenso voll Geistes als voll von Liebe! — Dann wird der gemeinsame Gottesdienst zuerst Ausdruck des von Gott gegründeten Gemeinschaftslebens im Glauben an Christum sein, durch Wort und Sakrament, in der reichsten Vielseitigkeit und lebendigsten Freiheit inmitten der heiligen Zucht des Geistes. Sodann aber wird er auch sorgen und wissen, sich durch dieselben Mittel und in derselben Weise zum kräftigen Förderer des Glaubenslebens zu machen, welches doch in keinem, auch dem begnadigtsten Gliede der Gemeine, jemals ein schon vollendetes ist, und bei der gläubigen Jugend mit Nothwendigkeit immer erst ein werdendes und sehr erziehungsbedürftiges. Endlich wird aber auch der Beruf der Gemeine, Glauben gründen zu helfen bei Solchen, die dem Evangelium noch ganz ferne stehn, sein gehöriges Recht finden durch eine fortwährende Verkündigung des Wortes von den Grundthatsachen des Heils, in Verbindung mit dem einen, einweihenden Sakramente. Im ersten Gebiete des Cultus werden die τέλειοι ihr Bedürfniß befriedigt finden, sofern sie dies eben schon sind; im zweiten dieselben nach der Seite hin, wo sie es noch nicht sind, aber zugleich auch die aus vorwiegender νηπιότης bereits der τελειότης Zureifenden; im dritten der Stand der unerwachsenen oder erwachsenen Katechumenen. Da ihre Bedürfnisse aber wirklich in vieler Hinsicht eigenthümliche sind, und eine auch anderweitige Befriedigung mehr individueller und schulmäßiger Art fordern, so ist es eine Schönheit, wenn es daran nicht fehlt, und dafür das Ganze des eigentlichen Gemein-Gottesdienstes nicht gerade nur nach ihrem Maße vorherrschend bestimmt ist. Das Gegentheil bleibt immer ein Nothstand, den die selbstverleugnende Liebe gern trägt, der aber nicht eben zum Wohlstande der Kirche in dieser Beziehung gehört. Soweit aber jedesmal diese Rücksicht auf die erst werdende Gemeine genommen wird, hat in diesem Cultusgebiete das in freierer Weise subjektiv vermittelte Wort, die Verkündigung, die Homilie, immer vorzuwalten, dagegen das symbolische Element mehr zurückzutreten, weil sonst die Gefahr zu groß ist, daß das unverstandene Objektive in falscher magischer oder mechanischer Weise, als „hocus pocus“ oder opus operatum hingenommen oder mitgemacht werde. Dagegen kann in der „missa fidelium“ das Wort in lebendiger, d. h. eben subjektiv angeeigneter und durchdrungener Objektivität, mit der sakramentlichen Handlung verbunden, reicher vertreten sein als Anbetung, Bekenntniß, Liturgie, und diese wird und kann sich dann gern auch mehr oder minder mit dem Festgewande heiliger Symbolik und Kunstübung schmücken.

Vom Uebel ist dagegen ein Cultus, der entweder in äußerlicher, todter Objektivität, gesetzlich gehandhabt, das Leben tödtet statt es zu fördern und zu wecken, oder auch wohl, wenn er sich mit einem Aufwande äußer-

lich pomphafter Elemente umgibt, ein Scheinleben nährt, welches sich nur zu gern über seine wahre Natur täuscht, und das Schlimmste ist, wenn ein solcher Cultus dann dazu ausdrücklich gemißbraucht wird, auf diesem Wege, ganz von Außen herein, den Glauben überhaupt erst gründen zu sollen. Ebenso vom Uebel ist aber auf der andern Seite ein Cultus, der in halt- und maßloser subjektiver Willkür ohne Ordnung und Harmonie sich bewegt, und dadurch eine Aeußerungs- und Förderungsstätte nicht des heiligen und Glaubens-Geistes wird, sondern des eignen und sündlich natürlichen.

Unvollkommen endlich, weil nicht zu seinem Recht gekommen, ist auch der Cultus, welcher, namentlich in seiner sakramentlichen Spitze heiligster Gemeinschaftsfeier der Glieder mit dem Haupte und unter einander, sich ganz gleichgültig verhält gegen den sittlichen Zustand der Theilnehmer, indem er jede die Theilnahme regelnde Disciplin vernachlässigt. Dies führt aber schon unmittelbar über zu dem dritten zu erörternden Punkt, indem hier die Verfassung der Gottesdienstordnung zu Hülfe kommen muß.

Drittens die Verfassung. Es gilt hier natürlich dasselbe wie bei dem Gottesdienst, indem es nicht Eine äußere Verfassungsform gibt, welche für alle, nach Zeit und Ort so verschiedenen, Verhältnisse die beste genannt werden könnte, sondern die den jedesmaligen Bedürfnissen göttlich angemessenste ist dann die relativ beste, und wir erkennen gerade darin die göttliche Erzieherweisheit des Geistes und der Liebe, daß im neuen Testamente nicht Eine solche Form gesetzlich vorgeschrieben ist. Das war im alten Bunde möglich und nöthig, und doch mußte auch in diesem begrenzten Gebiete selbst eine Entwickelung der speciellen Verfassungsform stattfinden. Auf dem Boden der neutestamentlichen Weltreligion kann und muß dies in noch viel höherem Maße der Fall sein, nicht nur in einem Nacheinander, sondern auch in mannigfaltigem Nebeneinander verschiedener Bildungsformen auf dem Gebiete der Verfassung. Die Wahrheit der einzelnen Kirchen leidet, wie wir gesehen haben, dadurch nicht, denn sie beruht auf wesentlich inneren Bedingungen, auf Principien. Dagegen können wir und müssen unter dem Gesichtspunkt des möglichst vollständigen, des wohlständigen Ausbaues einer Kirche allerdings soviel sagen, daß an und für sich, im absoluten Sinne, diejenige Verfassung die beste ist, welche, abermals wahrhaft gottmenschlich, ihren ganzen irdisch-menschlichen Organismus am meisten der göttlichen Christokratie durch den heiligen Geist zum vollkommenen Gefäße und freien Werkzeuge gibt, indem sie nach allen Seiten hin diesem göttlichen Geistesprincip seine königliche Autorität bewahrt, und zugleich nichts Menschliches und Irdisches, sofern es nicht sündlich ist, von der heiligenden Durchdringung mit demselben ausschließt.

Dies gilt zuerst den leitenden Organen. Daß solche da sind, liegt in dem Begriff des Organismus, und das Amt in diesem allgemeinen Sinne ist ebenso sehr Sache innerer Nothwendigkeit als göttlicher Stiftung. Dagegen nicht die Art, wie die einzelnen Aemter sich zu den

verschiedenen Zeiten je nach Verhältniß und Bedürfniß gestalten und zusammenordnen. Es genügt, wenn nur, was geordnet wird und wie, so geschieht, daß nicht menschliche Willkür theoretischer oder praktischer Art, sondern der Herr, nach Schrift und Geist, der Bestimmende dabei ist und bleibt. Es kann sowohl bei einer mehr monarchischen als bei einer mehr demokratisch-repräsentativen Gestaltung des Regimentes jene Geistestheokratie Raum behalten aber wahr bleibt, daß, abgesehen von besonderen Ausnahme-Verhältnissen, beide extreme Formen weniger Gewähr bieten für die Reinheit und Treue der menschlichen Regimentsführung, als eine solche im geistlichen Sinne „aristokratische" und collegiale, wie sie der Herr selbst in dem Apostel-Collegium, ursprünglich, und gewiß auch urbildlich, gestiftet hat. Denn sie gibt einerseits dem Geiste des Herrn und der Gemeine die Freiheit, die wahrhaft „Besten", innerlich und äußerlich Legitimirtesten, an die Spitze des Kirchenwesens zu berufen, ungehemmt durch äußere Succession oder momentane Massenlaune, und stellt andererseits doch auch den Besten und begnadigtsten Aeltesten nicht auf die gefährliche Höhe der Alleinherrschaft, sondern in eine solche brüderliche Neben- und Unter-Ordnung, daß auch ihn die Ermahnung der Liebe und die Zucht des Geistes stets erreicht, wo es Noth ist. Und dies hat denn seine Geltung natürlich nicht bloß in Bezug auf die höhere Oberleitung einer ganzen Kirchengemeinschaft, sondern eben so auch für die niederen Stufen des Amtes bis zur Leitung der einzelnen Gemeine herab. Es gehört in der That nicht zum Wohlstande sondern zum Nothstande, wenn eine solche so unmündig ist, daß sie nur wie eine Heerde von einem einzelnen „Geistlichen", als gleichsam einzigem πνευματικός inmitten der σαρκικοί (1 Cor. 2, 15; 3, 1) geführt wird. Wie wenig findet da Inneres und Aeußeres, Reden und Richten und was der unterschiedenen Bedürfnisse und Gaben in einem lebendig organischen Gemeinleben mehr sind (Apg. 6, 3 ff.; 1 Cor. 14, 29; 1 Cor. 12, 28), ein jedes sein Recht und seinen Ausdruck! Durch eine solche mehrfache Gestaltung des Amtes nach apostolischem Vorbilde wird dann auch am sichersten der Gefahr vorgebeugt, daß dasselbe sich als Kaste oder gesetzlich geschlossener Stand abgrenze gegen die Gemeine, statt in der evangelischen Idee des Berufes gegründet zu bleiben, oder daß wenigstens eine für das Amt unerläßlich geforderte Art und Stufe der Bildung, die theologisch-wissenschaftliche, so trennend zwischen die Gemeine und ihre Führer trete, daß der Erfolg schließlich kein wesentlich anderer ist, als in jenem Falle principiell hierarchischer Absonderung. So unentbehrlich jene theologische Bildung allerdings im Allgemeinen ist, namentlich für die Organe der kirchlichen Oberleitung und für die Träger des Lehramtes im Besonderen, eben so wenig sollte doch, wie überhaupt, so auch im Gebiete des Amtes, die wissenschaftliche Erkenntniß ohne die heilsame Ergänzung durch praktische Lebenserfahrung bleiben, und es kann der Kirche nie förderlich sein, wenn in Folge davon nach und nach auch im Begriff jene göttliche Geistes- und Gnaden-Aristokratie mit der irdisch-menschlichen der Schule und Bildung verwechselt wird.

Und weil beiden Theilen die Erfahrungsbildung und Erfahrungsbewährung — das Wort sowohl im inneren als im äußeren Sinne genommen — so unentbehrlich ist (1 Tim. 3, 6; 5, 22 und 3, 10) wird man auch das zum Wohlstand in der Organisation des Amtes rechnen müssen, daß nicht nur ein Nebeneinander verschiedener Zweige desselben, sondern auch ein Nacheinander verschiedener Stufen innerhalb der einzelnen Gebiete durchgeführt wird, nur daß auch hier wieder jede hierarchisch gesetzliche Rangfolge im weltlichen Sinne gemieden werden muß. Nur das freie Gesetz des organischen Wachsthums, welchem ja alles Menschliche und Zeitliche unterworfen ist, gibt den rechten Grund nach dieser Seite hin ab. In solcher Gestalt wird das Amt in seinem eigenen Kreise wie im Verhältniß zur Gemeine am leichtesten den heiligen Diener-Karakter bewahren, welchen der Herr, der sich selbst zuerst aller Welt zum Knechte gegeben hatte, denselben so unverbrüchlich aufgeprägt hat (Matth. 20, 28; 2 Cor. 4, 5), und welchen es vor Allem eben Ihm, dem Haupte und König der Kirche, gegenüber im vollendetsten Sinne zu bewähren hat. Und jemehr die Träger des Amtes dabei ihrem göttlichen Meister auch in der Verschmähung jedes äußeren Glanzes und Ruhmes treulich nachfolgen, desto weniger werden sie sich in ihrem Wirken auch bei der Gemeine im Wege stehen.

Bei alledem aber muß hier auch einer anderen Gefahr, einer falschen Abhängigkeit des Amtes von der Gemeine, wohl gewehrt und daher bestimmt unterschieden werden zwischen dem Dienerverhältniß der Amtsträger zum Herrn, welches allein ein absolutes, und dem zur Gemeine, welches stets nur ein relatives ist (1 Cor. 4, 3.). Darum erfordert der Wohlstand der Verfassung gerade auch dies, daß in ihr diesem Verhältniß ein Ausdruck gegeben und der Träger des Amtes, zumal des leitenden, bei aller lebendigen Einordnung in die Gemeine doch klar so gestellt ist, daß Niemand zweifeln kann, wie er vor Allem und in letzter Instanz allein dem Herrn verantwortlich und von ihm über die Gemeine gesetzt sei, welche ihm darum den Gehorsam um des Herrn willen schuldet (2 Cor. 13, 10.). Weil aber diese Autorität nun einmal durch und durch nur eine geistliche und in der Freiheit gegründet ist, so wird im Allgemeinen gerade das Hauptamt der Leitung nicht von dem des Wortes, der Lehre und Seelsorge, zu trennen sein (1 Tim. 3, 2; 5, 17), als dem sichersten und reinsten Mittel zur dauernden Bewahrung derjenigen Stellung in den Augen der Gemeine, welcher der Führer derselben bedarf. Auch durch eine unmittelbare und ausschließliche Wahl des Führers von Seiten der Gemeine — oder gar eine regelmäßig wieder eintretende Neuwahl u. dgl. m. — wird diese Seite des Verhältnisses leicht bedenklich beeinträchtigt. Dagegen tritt bei ausschließlicher Einsetzung von Oben her die andere Seite leicht zu sehr in den Hintergrund und das vollends dann, wenn die Entscheidung dabei nicht einmal in der Hand einer wirklich kirchlichen Oberbehörde liegt, sondern in derjenigen einer bürgerlichen oder staatlichen. Noch viel weniger aber kann und darf die Bekleidung irgend eines weltlichen Amtes als solchen die Berechtigung zu

einem Antheil an der inneren Leitung der Kirche mit sich führen, weder im Einzelnen noch im Ganzen. Wo dies stattfindet, ist es immer nur Uebergangszustand, und gehört nicht zum Wohlstand, sondern zum Nothstand der Kirche. In allen Fällen aber muß endlich zum mindesten dafür gesorgt werden, daß gerade, weil es sich evangelischerseits hier allerdings nicht um einen vorweg und ausschließlich berechtigten Stand im Sinne der Kaste handelt, jederzeit eine ordentliche kirchliche Berufung und Einsetzung in das Amt statt finde, welche dem Träger desselben diejenige innere Weihe ertheilt, oder doch wenigstens ein Thatzeugniß ablegt, daß er ihrer zu diesem Dienst bedarf, ohne welche jene freie Dienerstellung zum Herrn und zur Gemeine im obenbezeichneten Verhältniß von vorn herein unmöglich ist.

Machen wir von diesen, zunächst in engerer, örtlicher Beziehung aufgestellten Sätzen die berechtigte Anwendung auf das Verhältniß einer jeden Kirche zum Staat, so liegt darin, daß der Begriff des kirchlichen Wohlstandes jedenfalls eine solche Ordnung desselben verlangt, bei welcher die kirchliche Verwaltung, zumal nach der inneren Seite, von der politischen nicht verschlungen oder doch gebunden wird. Nicht daß im Allgemeinen eine totale und absolute Trennung von Kirche und Staat zum Wohlstande der ersteren erfordert würde, oder wohl gar eine Unterordnung des letzteren unter die kirchliche Gewalt. Der zweite Fall ist vielmehr ein ebenso unrichtiger nach der Schrift und der ursprünglichen Gottesordnung (Röm. 13, 1 ff.), als für die Kirche selbst höchst gefährlich; der erste Fall bleibt immer ein durchaus mechanisches und unlebendiges Verhältniß und ebenfalls für die Kirche wenigstens unter Umständen nicht unbedenklich; beide gehören, wenn auch in verschiedenem Grade, zum Nothstand, während der Wohlstand vielmehr ein organisches Verhältniß gegenseitiger Achtung und Liebe, und in Folge davon in gewissen Beziehungen ein freies Zusammenwirken beider Gottesstiftungen fordert. Denn Natur und Gnade, Recht und Liebe, Sittlichkeit und Religion sind nur nach der einen Seite hin verschieden und werden nur durch die Sünde unter Umständen zu Gegensätzen, die sich bekämpfen, nach der andern Seite hin und im normalen Verhältniß sind sie zwar unterscheidbar und wirklich unterschieden, aber im Wesen Eines und gegenseitig ganz auf einander angelegt.

Sonach kann und darf also weder aus der Unterordnung des Staates unter die Kirche, im mittelalterlich-römischen Sinne, noch aus der absoluten Trennung beider, nach modern-independentischer Anschauung, eine conditio sine qua non der Wahrheit oder auch nur des Wohlstandes der Kirche gemacht werden. Aber eben so wenig nun auch aus der absoluten Verschmelzung beider, durch welche die Kirche jedenfalls in ihrem Wohlstande entschieden verletzt wird, ja unter Umständen selbst in ihrer Wahrheit gefährdet werden kann und schließlich der Staat seinerseits um nichts weniger leidet. Das innerlich und wesentlich Unterschiedene muß auch äußerlich, wenn es beiderseits gedeihen soll, durch angemessene Son-

derung sich seine Reinheit und Freiheit bewahren. Das landesfürstliche Kirchen-Regiment *als solches*, und ad intra, gleichviel ob es im Sinne des Episkopalsystems oder in dem des Territorialsystems theoretisch begründet wird, ist und bleibt danach ein Stück des Nothstandes und kann nur bedingt als göttliche Ordnung und Segen bezeichnet werden, „um der Schwachheit willen der Kirche", „bis auf die Zeit der Besserung" (Gal. 4, 1; Hebr. 9, 10.). Denn wenn die weltliche Obrigkeit dann doch irgendwie ihrer kirchlichen Aufgabe genügen will, muß sie die inneren Angelegenheiten der Kirche wenigstens durch Organe leiten, die von den staatlichen bestimmt gesondert sind, und in wahrhaft kirchlicher, geistlicher Weise, d. h. mit Beseitigung aller äußerlich zwingenden Gesetzesgewalt, und dies ist jederzeit eine in der Wirklichkeit sehr schwer und wohl nie ganz zu lösende Aufgabe. Ja selbst diesen Fall gesetzt, so bleibt auch dann noch die Leitung der Kirche eine in höchster Instanz nicht durch den Geist, sondern durch den natürlichen Geschichtsverlauf bestimmte, welcher freilich nicht ohne Gott, sondern ganz und gar in der Hand seiner Allmacht und Gnade zuletzt beschlossen ist, aber bei alledem eine andere Oekonomie bildet als die Theokratie Christi und seines Geistes, in welcher die Kirche ihrem innersten Wesen nach Grund und Bestehen hat.

Mit jenem staatskirchlichen Princip — im engeren, auf das Regiment bezogenen Sinne — hängt sodann, zwar nicht durchaus nothwendig, aber gewöhnlich, das *volks-* oder *nationalkirchliche* zusammen, und das Verhältniß zum Wohlstand der Kirche ist da ein ganz ähnliches. Nicht daß eine christliche Kirchenabtheilung nicht ihre bestimmte nationale Basis haben und mit dem Volksleben und dessen Gebiet im Allgemeinen aufs Engste verbunden sein könnte und unter Umständen sollte. Wir sahen in § 63 schon, daß jedenfalls das Wesen und die Wahrheit der Kirche des Evangeliums durch ein solches Verhältniß nicht verletzt wird, und dürfen hier hinzufügen, daß dasselbe, *richtig gestellt und vorsichtig gehandhabt*, sogar zur gottgeordneten Entwickelung und zum Wohlstande der Kirche in ihren einzelnen Abtheilungen gehört. Denn die nationalen Eigenthümlichkeiten und Verhältnisse sind von Gott geordnet und berechtigt, so gut als die individuell menschlichen. Aber die Kirche leidet doch, wenn sie sich in *dem* Sinne, mechanisch und ungeistlich, zur Volkskirche macht, daß sie einerseits jedem Gliede des Volkes auch sofort das Recht der Mitgliedschaft in ihrem Kreise zuerkennt, sobald er einem gewissen äußeren Mechanismus kirchlicher Verwaltungsformen und Lehrnormen sich äußerlich unterwirft, sich selbst aber andrerseits des Rechtes beraubt, nach ihren inneren Kriterien nöthigenfalls über den Einzelnen zu entscheiden, und dem Unwürdigen, natürlich ohne alle bürgerliche, privatrechtliche Benachtheiligung, die Mitgliedschaft an ihrem Bunde abzusprechen. Ohne den Besitz und die Ausübung dieses heiligen Rechtes kann sie zu keinem Wohlstande gelangen, und sie muß durchaus in ihrem eigenen Interesse wünschen, daß der Staat, auch wenn er ihr dasselbe gern gewährt, es nicht dadurch wieder verkümmere, daß er dem kirchlichen Richterspruch in dem

bezeichneten Gebiete seinerseits allzufühlbare Nachtheile entwachsen lasse. Etwas Anderes, minder Bedenkliches ist es, wenn er, weil er den tiefen Zusammenhang zwischen Religiösem und Sittlichem richtig durchschaut, wenigstens die höhere politische Berechtigung irgendwie an kirchliche Bedingungen knüpfen will, und er thut daran gewiß sehr wohl, aber auch hier ist es nicht Sache der Kirche, etwas zu begehren oder zu verlangen, sondern sie hat ihrerseits nur geschehen zu lassen, was der Staat thut.

Sie leidet ferner in demselben Maße, wenn sie in dem Sinne sich zur Volkskirche macht, daß sie das Monopol in einem Volksgebiete beansprucht, innerhalb desselben jede andere kirchliche Gestaltung, zumal die Bildung einer neuen, für unzuläßig erklärt, und dann etwa gar die Hülfe des Staates begehrt, um eine solche zu unterdrücken. Thut der Staat dies in seinem Interesse, weil seine Pflicht für die öffentliche Sittlichkeit es ihm so zu erfordern scheint, so ist das wiederum seine Sache, und unter Umständen eine gesegnete That, aber die Kirche als solche darf dieselbe niemals veranlassen, auch wenn sie es könnte.

Vielmehr ist die Kirche, wenn sie sich in dem bezeichneten Sinne als Volkskirche hinstellt, abermals in ihrem Wohlstande entschieden verletzt, ja in ihrer Wahrheit gefährdet, und hier noch mehr, als durch eine formell und äußerlich vielleicht zu sehr mit dem Staats-Regiment verflochtene Verwaltung, die dennoch nach Umständen eine verhältnißmäßig gar nicht unkirchliche und ungeistliche sein kann. Wenn jener Zustand dauernd und principiell festgehalten und gegründet wird, so hört die Kirche in der That immer mehr auf Kirche zu sein, und wird bloße nationale Gottesverehrungsanstalt — religio, „Religion", „Kirche nur per syncdochen", wie Zinzendorf sich im Blick auf solche Verhältnisse öfters ausdrückt (vgl. Joh. Gerhard bei Schmid, p. 447). Das biblische Grundprincip der Reformation, daß das Wort Gottes und der Glaube die Kirche macht, ihre göttlich geistige Wesenheit, ist dann aufgehoben, und das fleischliche römische Princip wiederum adoptirt, wonach die Kirche sich wesentlich in Nichts von einem Staate unterscheidet, weil in Beiden die Natur und der Buchstabe die entscheidenden Faktoren sind.

Daß in diesem Falle nun mit den leitenden Organen, mögen diese nach Maßgabe der staatlichen und nationalen Verhältnisse des Landes so oder so im Einzelnen gestaltet sein, auch die geleitete Masse selbst eine unkirchliche ist, leuchtet von selbst ein. Wie jene eine äußerliche gesetzliche Obmacht bilden, so ist diese eine Heerde von mechanisch Untergebenen. Das organische Verhältniß und Leben ist zugleich mit dem Princip des Geistes aufgehoben, und dies auch dann, ja vielleicht nicht am wenigsten dann, wenn die äußere kirchliche Verfassungsform dabei, z. B. in Republiken, eine demokratisch gefärbte wäre. Denn das Wesen und Leben der Kirche, als Gemeine des Glaubens, ist ein geistig-organisches, dem durch äußere volksrechtliche Formen nichts geholfen wird, wenn das Princip einmal ein ungeistliches ist. Fleischlicher Absolutismus, es sei eines

Einzigen oder eines bevorrechteten Standes oder der rohen Masse, ist in allen Fällen der christlichen Geistes-Theokratie gleichermaßen zuwider, und es ist in der That weniger bedenklich, unter solchen Umständen die volkskirchliche Menge ungegliedert und unmündig zu lassen, als sie auf dieser Basis zu dem Selbstbetrug zu verleiten, sie sei zu kirchlicher Selbstthätigkeit befähigt und berechtigt, indem man allerhand Formen macht, denen mit dem Leben und der Freiheit des Geistes doch aller Grund und Halt fehlt, und darum auch mit Nothwendigkeit der Segen. Im Blick auf derartige mehr oder minder tiefe Krankheits- und Nothstände oder nach Gelegenheit wirkliche Todes-Zustände der Kirche haben wir daher nicht weiter von der Organisation der Gesammtheit zu reden. Wohl aber unter Voraussetzung eines anderen, gesunden, Zustandes, wie wir ihn rücksichtlich des leitenden Organes, des Amts, vorher zu zeichnen versucht haben. Eine demselben entsprechende Stellung der geleiteten Gesammtheit würde im Interesse wahren kirchlichen Wohlstandes so viel möglich folgende sein müssen.

Auf der einen Seite und zuerst eine ernste principielle und thatsächliche Geltendmachung der inneren, geistlichen Bedingtheit und Begrenzung der Mitgliedschaft an der Kirche, nicht nur theoretisch in der bestehenden Lehre, sondern auch praktisch im steten lebendigen Zeugniß durch das Wort und durch die That, d. h. durch die entsprechenden geordneten Verfassungs-Einrichtungen. So wenig Formen jemals den Geist zu schaffen vermögen, so muß die Kirche doch auch durch sie ein fortwährendes Zeugniß davon ablegen, daß nur der Glaube, der lebendige, bußfertige und in der Liebe wirksame Glaube es ist, woran ein Glied des Leibes Christi, ein Kind des Reichs, und also auch das wahre Glied der Gemeine Gottes erkannt wird. Freilich haben, namentlich in ausgedehnten Kirchengemeinschaften, alle direkten Ausprägungen dieser Wahrheit in irgend welchen Verfassungsformen stets ihre großen, zum Theil unüberwindlichen Schwierigkeiten und oft nicht geringen Bedenken, ja auch in viel engeren, leichter zu übersehenden Kreisen zeigt es sich bei jedem Versuch der Art, wie unvollkommen jede irdische Form ist und bleibt. So z. B. die späte und mehr oder weniger freiwillige Confirmation, und darauf gegründet, die Unterscheidung einer Tauf- und Abendmahls-Gemeine auch unter den Erwachsenen. Aber wenn auch nach dieser Seite hin einer Kirche gar nichts möglich wäre, was doch nie ganz allgemein vorweg behauptet werden darf, so bleibt immer noch die viel unbedenklichere und um so unerläßlichere Aufgabe stehn, auf indirektem Wege nach dem bezeichneten Ziele zu streben, und dies fordert, wie anfangs bemerkt, wenigstens der Wohlstand eines Kirchenwesens durchaus. Es geschieht dann, wenn erstens einem jeden Erwachsenen, nach reiflicher Ueberlegung, der Austritt aus seiner Kirche unbehindert frei gelassen, und doch zugleich dessen Vollziehung nicht jeder momentanen Laune des Einzelnen überlassen, sondern an irgend welche Formen gebunden wird, die der Seelsorge Raum und Recht geben, hier noch heilsam mitzuwirken. Sodann,

wenn zweitens jedem offenbar Unwürdigen, ohne Ansehn der Person und des Standes, nach den in der heiligen Schrift unzweideutig niedergelegten Vorschriften und Vorbildern, der Weg hinaus gewiesen wird, indem die Gesammtheit der örtlichen oder parochialen Gemeine, durch Mund und Hand der verordneten Diener, einem Solchen mit ihrer Geisteszucht im Namen des Herrn entgegentritt. Und je sorgfältiger stufenweise gegliedert dieses Verfahren ist, je weniger es überhaupt in rein negativer Gestalt abgerissen dasteht, sondern vielmehr durch reichere positiv-pädagogische Elemente unterbaut und auf allen seinen Stufen damit durchwebt ist, desto segensreicher und wahrhaft wohlständiger ist dieser ganze, aus dem Geiste geborene und nicht mechanisch gesetzliche Disciplinarorganismus. Hier zeigt sich denn aber auch klar, wie dazu freilich eine solche mehrgliedrige, collegiale und freie, Gestaltung des Amts unerläßlich ist, wie wir sie oben forderten. Ein Einzelner allein kann hier, von seltenen eigenthümlich patriarchalischen Ausnahmeverhältnissen abgesehen, nicht wirklich segensreich handeln, und wenn es versucht wird, so ist das Ende immer entweder hierarchischer Mißbrauch, oder, aus Furcht vor diesem oder doch dem bösen Schein desselben, allmählige Wiederbeseitigung der Zucht. Freilich kann beides auch eintreten, wo eine Mehrzahl handelt, und die wesentliche Garantie liegt an sich nicht in der Form, sondern in der Wirksamkeit und Herrschaft des Herrn und seines Geistes, aber diese kann und wird immer leichter in dem Zusammenwirken einer Mehrzahl bei Kraft bleiben, als im anderen Falle, wo zum mindesten immer der *Verdacht* des Mißbrauchs die segensreichen Wirkungen der Zuchtübung von vorn herein lähmt.

Die andere Seite sodann ist nun die, daß auf Grund einer solchen Stellung und Begrenzung der Gemeine, welche freilich auch dann niemals fleckenlos und ungemischt, aber doch in offenkundiger, treuer und thatsächlicher Selbstreinigung vor dem Herrn begriffen ist (1 Joh. 3, 3), d. h. nach ihrem Maße im Stande der Heiligung steht, ebenso principiell und thatsächlich die *innere Bedeutung und Berechtigung* einer *solchen* Gliederschaft anerkannt und geltend gemacht werde. Dies geschieht durch eine je nach den Umständen möglichst lebendige und wirksame Darstellung des „allgemeinen Priesterthums“ der Gläubigen (1 Petri 2, 9) nach der Schrift, nicht bloß im privaten Hausgottesdienst — oder, was in der That nur Ironie ist, im „freien Gewissens- und Herzens-Cultus“, dem aber jede Lebensäußerung und Gemeinsamkeit versagt wird — noch bloß im öffentlichen Gemeindegesang beim geregelten kirchlichen Gottesdienst, sondern neben alle dem auch durch Freilassung und *Pflege* der mannigfaltigen freien Vereinigungen zur gemeinsamen Erbauung in Christo oder zur gemeinsamen Thätigkeit für sein Reich, sowie des individuellen Wirkens der Einzelnen für dessen Zwecke, kurz aller der freien Bethätigung des Glaubens in der Liebe, zu welcher ein wirklich vorhandenes Leben in der Gemeine mit Nothwendigkeit von Innen heraus getrieben wird, je nach Bedürfniß, Gabe und Beruf vom Herrn. Und wenn diese

gesunde Mannigfaltigkeit charismatischen Lebens, wie Gott sie in der Gemeine geordnet hat, einmal durch seinen Geist in Fluß gekommen und von der Gemeinverfassung richtig gestellt und geleitet ist, so ergibt sich daraus weiter auch ganz von selbst diejenige Einordnung auch amtlicher Mitwirkung berufener Mitglieder der Gemeine in den Verfassungsorganismus [1]), wie vor Allem in der Diakonie, und bei der Disciplin, auf welche wir oben schon hinwiesen, ohne daß das eigentlich leitende Amt am Worte dadurch irgend gehindert oder gehemmt würde. Vielmehr kommt dasselbe erst so zu seiner rechten Stellung und gesegneten nachhaltigen Wirksamkeit, und es wird auch das nicht zu viel sein, wenn selbst bei der Gestaltung und Berufung der leitenden Organe, nicht bloß für die örtliche, sondern auch für die ganze Kirchengemeine eine geordnete, hülfreiche Mitwirkung des Laien-Elementes eintritt.

Eine in ihrem fortwährenden Ursprung aus dem Gebiete der natürlichen Lebenskreise so begründete, und auf diesem Geistesgrunde so im Geiste zusammengefaßte und organisirte Gemeinschaft kann und wird dann auch ihres geistigen Gesammtberufes zum Zeugniß von Christo durch Wort und That daheim und draußen, je nachdem der Herr ihr Gnade, Raum und Kraft gibt, lebendig warten und dadurch das immer mehr werden, was die Jüngerschaft Christi in dieser Welt sein soll, ein Salz und Licht für dieselbe, d. h. sie wird ihre Heiligungsaufgabe auch nach der subjektiven Seite hin nicht nur im privaten, sondern auch im gemeinsamen und öffentlichen Leben immer mehr zu erfüllen treulich beflissen sein.

Allerdings, das müssen wir noch einmal und in umfassender Beziehung auf alle die Formen in principieller und praktischer Hinsicht, an welchen wir den objektiven Wohlstand einer Kirche zu schildern versuchten, ausdrücklich wiederholen — allerdings sind es die Formen nicht, und wären es die besten und idealsten, welche schließlich das Leben schaffen und so den Wohlstand zu einem allseitigen und allein erst wahrhaften, zu einem solchen machen, der „etwas ist in Christo Jesu“ und Gott gefällt (Gal. 5, 6. 6, 15. Röm. 12, 1). Das kann allein er selbst thun, Gott in Christo durch den heiligen Geist. Er muß sich seine Behausungen gründen,

---

[1]) Allerdings führt der Begriff des allgemeinen Priesterthums nicht unmittelbar und zunächst auf diese Theilnahme am Regiment, aber mittelbar doch. Wie das βασίλειον ἱεράτευμα 1 Petri 2, 9. dort zunächst zu einer prophetischen Thätigkeit aufgefordert wird (ἐξαγγείλητε, durch That und Wort), so liegt in dem Prädikat βασίλειον in Bezug auf die leitende Thätigkeit ohne Zweifel doch so viel, daß dies ἔθνος ἅγιον nicht mehr nur als Heerde, wie Unmündige, geleitet werden kann und soll, sondern auch selbst irgendwie, als die Erwachsenen und Freien, mitleitend thätig zu sein hat. Beides aber ruht auf der begrifflich ersten und allgemeinsten Aufgabe des ἱεράτευμα als solchen, im Sinne von Röm. 12, 1 ff. und 1 Tim. 2, 8., der priesterlichen. Dies Moment ist wie bei dem Gottmenschen selbst, ob auch in anderem Sinne, das fundamentale und centrale, und bedingt Recht und Segen der Ausübung der anderen beiden. (Vgl. Stud. u. Krit. 1862. 1.)

bauen, bewahren und vollenden. Was Menschen als solche aus eignem Sinn und eigner Kraft schaffen und thun, ist allezeit Holz, Heu, Stoppeln, und besteht das Probefeuer nicht. Aber wenn es wahr ist, was wir oben behaupteten, daß das Reich Gottes hienieden nicht bloß in wiedergebornen Personen, sondern auch in solchen Lebens-Ordnungen sich verwirklicht, welche, dem Geist und der Liebe im Glauben entsprossen, auch geeignet und gesegnet sind, Geist und Liebe, Glauben zu wecken und zu bewahren, so hat, was gesalbte Menschen in Bezug auf den institutionellen Bau einer Kirche im Namen des Herrn thun, auch seinen Werth und seine Wirkung für das Gottesreich. Ein im Sinne des wahren göttlichen und schriftmäßig urbildlichen Wohlstandes lebendig ausgebautes Kirchenhaus ist dann allerdings die geeignetste und gesegnetste Stätte, um immer neue lebendige Glieder des Leibes Christi, vom Geiste gezeugt, in seinem mütterlichen Schooße zu empfangen, in seiner Obhut zu erziehen, in seinem Schutz und seiner Ordnung zu pflegen und zu bewahren, wo sie krank oder angefochten sind; und selbst in Zeiten gefährlichster Miasmen und Epidemieen, wo die Gesunden fast nur noch wie ein Wunder sind unter den Kranken, bleibt es doch das sicherste Krankenhaus, bis auf die Zeit der Besserung, dem der Herr, in seiner Treue über die geheiligten, mit viel Glauben und Gebet erbauten und geweihten Räume, einen Samen der Lebendigen erhält, daß es nicht gar aus werde. Er handelt auch hier wie mit den Einzelnen. Salomo's Herrlichkeit war eine irdisch weltliche, eine ungöttliche geworden, und fiel. Davids Leben und Haushalt war voll Sünde, aber die Gnade und der Glaube, auf dem es in dem tiefsten Herzen des „Mannes nach Gottes Herzen" stand, hielt es aufrecht und erhob es wieder auch aus tiefem Fall und Verfall. Das treue Werk des Glaubens und die wahrhaftige Arbeit der Liebe fällt nicht dahin, und so auch die Kirche nicht, welche darin wohlzustehen aufrichtig bestrebt ist (1 Tim. 6, 18, 19. Tit. 3, 14. Offenb. 3, 8 ff.).

Je lauterer und vollständiger nun eine christliche Kirchengemeinschaft mit Allem, was sie ist und hat, theoretisch und praktisch, in Lehre, Einrichtungen und Leben *principiell*, und, soviel Gott Gnade gibt, auch *thatsächlich* auf diesem Grund im Wohlstande vor ihm steht, desto mehr ist sie dann nicht *nur* „Kirche", Gotteshaus, sondern eben auch „*Gemeine*" im innerlichen und urbildlichen Sinn, „*ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*", (1 Tim. 3, 15) und trägt darum vorzugsweise diesen Namen mit Recht. Je weniger dagegen eine äußere Kirchengemeinschaft auf diesem Grunde des Geistes steht, je geringer nach allen Seiten hin, auch wenn man ihr in letzter Instanz die wesentliche *Wahrheit* nicht absprechen kann und will, doch ihr *Wohlstand* ist, mit andern Worten, je mehr sie nur noch „religio" im obenbezeichneten Sinn ist, desto mehr hängt ihr Bestehen und Leben davon ab, daß wenigstens in ihrem Gebiete für solche, dann eben mehr nur innerliche, nicht gerade kirchlich verfaßte, sondern freiere Gemeinen — „ecclesiolas in ecclesia" — Raum bleibt, und solchen, mag man

sie auch nicht eben lieben und pflegen, doch ihr Senfkornsrecht gelassen wird, vorausgesetzt, daß sie ihrerseits nicht in selbstisch separatistischem Geiste ihrer Sauerteigspflicht vergessen, sondern wirklich sind was sie sein sollen, ein Licht und Salz für das sie umgebende todte oder todeskranke Kirchenthum. Ist die Stellung solcher Kreise natürlich eine sehr schwierige und höchst verantwortungsvolle, so ist andrerseits nicht minder das Verhalten einer Volkskirche zu ihnen von der entscheidendsten Bedeutung für den Zustand der ersteren, und das gegenseitige Verhältniß beider Theile für beide eine tiefgreifende innere Krisis vor dem Herrn.

Dies Verhältniß, wo Gemeine in der Kirche besteht und wirkt, ist das von Luther, wie erwähnt, mit prophetischem Blicke schon angedeutete, durch Spener und den Pietismus später wirksam begründete, und seitdem durch die Brüdergemeine vornehmlich im Gebiete der deutsch-evangelischen Kirche weiter gepflegte und geförderte. Es ist so beschaffen, daß in ihm vornehmlich die zwiefache Bedeutung der Stiftung Christi in der Menschheit, oder die doppelte Aufgabe des Reiches Gottes auf Erden [1]) recht zum Ausdruck gelangen kann: einmal als Gemeine der Gläubigen und geistliche Familiengemeinschaft im Glauben die Erfüllungsgestalt der alttestamentlichen Theokratie unter der freien Leitung des verklärten Hauptes und seines Geistes darzustellen, und sodann, ähnlich der empirischen Gestalt der alttestamentlichen Theokratie, als Erziehungsanstalt für die gesammte in Christo zum Heile berufene Menschheit in weiten Kreisen ganzer Völker und Völkerverbände in solcher Weise vorbereitend und gründend zu wirken, daß die Zahl und das Gedeihen jener engeren Gemeinschaft der Lebendigen gemehrt und ihrer segensreichen Rückwirkung auf die Gesammtheit möglichst freie und gesicherte Bahnen eröffnet werden.

Bis die Widrigkeit der antichristisch gewordenen Massen die Segensbande dieser propädeutischen Zucht durch Lehre und Institution feindselig sprengt und von sich wirft, bleibt ein solches Verhältniß für das Ganze der Christenheit das gesegnetste und ist einem Zerfallen derselben in eine immer steigende Zahl von ganz selbständigen, freikirchlichen Denominationen vorzuziehn. Natürlich aber muß da, wo der geschichtliche Entwickelungsgang auf die letztere Form einmal unvermeidlich hinführt, der christliche Glaubensgehorsam auch in diese einzugehn wissen und das Nebeneinander nach den gleichen Principien des Geistes und der Liebe zu gestalten suchen, wie dort das Ineinander des engeren und des weiteren Kreises. Dann können auch unter diesen Verhältnissen Segnungen eintreten, welche bei jenem Ineinander seltener zu Tage kommen.

Das Ineinander hat einen patriarchalischen Karakter und setzt einen gleichen auf Seiten des gesammten nationalen und religiösen Lebens eines Volkes voraus. Darum hat es im Bereiche des deutschen Volkes mit seiner gemüthlichen Innerlichkeit und seinem Familiensinne seine geschichtliche

[1]) Siehe § 63.

Heimath. Seinen biblisch apostolischen Typus findet es an dem ähnlichen Bestehen der ersten Christengemeine in Jerusalem und in Palästina überhaupt innerhalb der noch bestehenden alten Theokratie. Aber wie damals, so muß es zu aller Zeit dann aufhören, wenn die Masse des Volkes durch ihren zunehmenden Abfall zum Gerichte reift.

Das Nebeneinander im freikirchlichen Sinne, wie es dann mit innerer Nothwendigkeit eintritt, findet in ähnlicher Weise seinen Typus an den inmitten der Heidenwelt bestehenden paulinischen Gemeinen und deren Verhältniß zu den älteren judenchristlichen. Innerhalb solcher freigestellter Gemeinen kann dann ein wohlständiger Ausbau des Gemeinenwesens nach allen Seiten hin, wie wir ihn in diesem Paragraphen zu zeichnen versuchten, verhältnißmäßig am leichtesten eintreten, aber einmal wird dies doch immer nur dann der Fall sein, wenn nicht menschlicher Eigenwille, sondern Gottes Führung eine Gemeine auf diesen Fuß gestellt hat, und dann muß eine solche — nach § 64 — auch in diesem Falle stets dessen tief eingedenk bleiben, daß sie nicht das Reich Gottes ist, d. h. daß dies weder in ihr allein, noch auch in ihr vollständig zur Erscheinung kommt.

Zweiter Abschnitt.

Die Gnadenmittel der christlichen Kirche.

§ 67.

Die Gnadenmittel im Allgemeinen.

Die Gnadenmittel sind diejenigen besonderen Stiftungen und äußeren Formen, vermittelst deren der Herr die Gründung, Erhaltung und Vollendung der Kirche in dieser Zeit vollzieht, und zwar sind dies vier, das Wort und das Sakrament, die Gemeinschaft und die Zucht. Alle vier, unter sich nicht neben einander, sondern in einander organisch bestehend, sind Mittel der Gnade zur Seligkeit durch die in sie stiftungsmäßig eingeschlossene Wirksamkeit des heiligen Geistes, und in ihm des Herrn selbst.

Wir knüpfen hier an die in § 63 u. 66 bereits gemachten Bemerkungen an und führen dieselben etwas weiter aus, um dadurch zugleich den folgenden eingehenden Erörterungen über die beiden hauptsächlichen Gnadenmittel, das Wort und Sakrament, die allgemeinere sichere Grundlage zu bereiten.

Fassen wir zunächst den Begriff des Gnadenmittels überhaupt ins Auge, so liegt schon in dieser zwar nicht biblischen, aber kirchenüblichen und wohlbegründeten Bezeichnung das Doppelte: Erstens, daß es sich dabei nicht um eine menschliche Leistung irgend welcher Art handelt, sondern um eine soteriologische *Gnadendarbietung von Seiten Gottes*, welcher wie überhaupt, so auch hier menschlicherseits nur das gläubige Empfangen correspondiren kann. Sodann, daß diese Darbietung eine irgendwie *äußerlich vermittelte* ist. Das Erstere schließt nicht aus, daß andrerseits eine bestimmte Thätigkeit der Empfangenden, ein in-

neres und äußeres ethisches Verhalten, dabei erforderlich ist, zumal bei den Formen des Gnadenmittels, in welchen es bestimmt ist, das neue Leben nicht sowohl zu gründen, als vielmehr zu bauen und zu vollenden, aber das Wesen dieser Thätigkeit bleibt doch durchaus eingeschlossen in den Begriff der freien Reception, der persönlichen Glaubenshingebung und des kindlichen Glaubensgehorsams. Das Zweite, die äußere Vermittelung, schließt nicht aus die innerliche, lebensvolle Unmittelbarkeit der Gnadenmittheilung, welche vielmehr namentlich bei dem Gnadenmittel als Sakrament im höchsten Maße, beziehungsweise aber auch bei den anderen Formen statt findet. Allein das Eigenthümliche dieser gesammten Weise der Gnadenmittheilung ist doch in Rücksicht auf die menschliche Gebundenheit an das Aeußere und Sichtbare immer dies, daß ein Moment dieses Bereiches den inneren Gnadenempfang stiftungsgemäß bedingt und trägt. Inwieweit abgesehn von dieser pädagogischen Bedeutung der Einkleidung des Inneren in das Aeußere auch eine objektive und didaktische, eine prophetische Beziehung auf die Geistleiblichkeit aller menschlichen, ja geschöpflichen Dinge auch in der künftigen Vollendung in diesem Verhältnisse zu suchen ist, ist eine andere Frage, welche besonders bei dem zweiten Sakrament näher zur Sprache kommt. Wir sprechen hier im Allgemeinen nur aus, daß sie ohne Zweifel zu bejahen sein wird.

Der Inhalt der Gnadendarbietung, die mitgetheilte Gnade selbst, ist in allen Formen die Gemeinschaft Gottes, welche wir als das Wesen und den Quell des neuen oder wahrhaftigen Lebens erkannt haben, nur je nach Maßgabe der jedesmaligen Form des einzelnen Gnadenmittels in verschiedener Art und Weise der Mittheilung oder Bezeugung, bald mehr — auf subjektiv menschlicher Seite — vermittelt, bald mehr unmittelbar, bald mehr gründend, bald mehr ausbauend, bald mehr positiv und erhebend, bald mehr negativ und beugend. Der persönliche Träger aller Gemeinschaft der Menschen mit Gott ist aber vom ersten Anfang derselben bis zum höchsten Vollendungsziele der Gottmensch, Christus, (vgl. § 55.) und so wird er es auch sein müssen, welcher, wenn diese Gnadenmittel wirklich sein sollen, was ihr Name besagt, in ihnen dem gläubigen Empfänger sich mittheilt oder bezeugt. Wie überhaupt und mit wesentlicher Nothwendigkeit er es ist, in welchem allein der Vater uns nahe und zu eigen wird, so auch hier (Joh. 14, 23; 17, 21—23.). Er selbst aber ist nun seit seiner Erhöhung in den Himmel wiederum der Gemeine immanent in dem heiligen Geist, der ihn, als den κύριος πνεῦμα trägt und mittheilt. Dies ist ebensosehr wesentliche Nothwendigkeit, weil es eben der nun zur vollendeten pneumatischen Herrlichkeit Verklärte ist, der als solcher in anderer Weise gar nicht allwirksam und allgegenwärtig bei den Seinen, das erfüllende Haupt seines Leibes sein kann, als im heiligen Geiste, dem persönlichen Princip der pneumatischen Lebensvollendung und Lebensgemeinschaft. Sonach werden wir auch hier sagen müssen, daß das, was die äußeren Formen zu Gnadenmitteln macht in erster Linie eben die Inwohnung des heiligen Geistes, als des eigentlichen Vermittlers und Trägers aller göttlichen

Gnadenmittheilung in Christo ist. Nur dadurch, daß der heilige Geist sich nach Gottes Ordnung und Christi Stiftung in den äußeren Medien dem Glauben mittheilt, werden sie zu wirklichen Gefäßen, wirksamen Werkzeugen der Gnadenmittheilung, eben dadurch aber haben und behalten sie auch ihren hohen und göttlichen Werth.

Man hat oft, namentlich auf lutherischer Seite in Bezug auf das zweite Sakrament, Bedenken getragen, diese Concurrenz des heiligen Geistes als allgemeine Bestimmung im Begriffe des Gnadenmittels gelten zu lassen, während man sie doch bei dem Worte und der Taufe nicht leugnete [1]). Aber abgesehen davon, daß auf diese Weise eben eine auffallende und störende Incongruenz schon zwischen den beiden Sakramenten entsteht, hat diese Anschauung das tiefer erforschte neutestamentliche Zeugniß nicht für sich. Besonders Paulus lehrt uns in dem Verhältnisse Christi zum heiligen Geist eine solche lebendige Immanenz erkennen, wie Johannes sie uns mehr in dem des Vaters zu dem Sohne zeigt und beide lehren uns dadurch, daß in dieser Welt des Geistes und der Vollendung, wo jeder Unterschied immer schon zu der lebendigsten Einigkeit wieder aufgehoben, jedes Nebeneinander zugleich und wesentlich ein Ineinander ist, eine solche trennende Unterscheidung zwischen dem Herrn und dem Geiste durchaus nicht statt findet. Hier ist vielmehr, wie im Wesen, so auch im Wirken, allenthalben jene organisch lebendige „vermittelte Unmittelbarkeit", in welcher grundwesentlich die Vollendung des Lebens liegt.

Der alte ganz richtige kirchliche Satz hat daher auch hier seine volle Geltung: opera ad extra sunt indivisa. Und auch Luther selbst spricht im allgemeinen Blick auf die Gnadenmittel den geltend gemachten Satz ohne Rückhalt aus, wenn er z. B. in seinem Glaubensbekenntnisse vom Jahre 1528 sagt: „Weil aber solche Gnade (Gottes durch Christum) Niemand nütze wäre, wo sie so heimlich verborgen bliebe, und zu uns nicht kommen könnte, so kommt der heilige Geist und gibt sich uns auch ganz und gar. Der lehret uns solche Wohlthat Christi uns erzeiget kennen, hilft sie empfahen und behalten, nützlich brauchen und austheilen, mehren und fördern. Und thut dasselbige beide innerlich und äußerlich, innerlich durch den Glauben und andere geistliche Gaben, äußerlich aber durchs Evangelium, (das Wort) durch die Taufe und Sakrament des Altars, durch welche er, als durch drei Mittel oder

[1]) Schmid, § 50. 51. 53., nimmt diese Bestimmung zwar in seine Definition — auch des Sakramentes — auf, gibt aber für diesen letzteren Punkt nicht nur die Belege nicht (S. 392 ff.), sondern muß S. 428 nach Joh. Gerhard unter den von den Lutheranern verworfenen Sätzen der Reformirten in Betreff des heiligen Abendmahles sub 6. auch den anführen: adesse Christi corpus operatione spiritus sancti nobis communicatum et unitum, — wo es dann freilich weiter heißt: tametsi in coelo maneat quo usque ad extremum diem maneat. Dies letztere ist allerdings zu leugnen (siehe unten) und dadurch rechtfertigt oder erklärt sich doch der Widerspruch der Lutheraner gegen die Concurrenz des heiligen Geistes beim Sakramente, wenigstens dem heiligen Abendmahle.

Weise zu uns kommt und das Leiden Christi in uns übet und zu Nutz bringet der Seligkeit".

Die Zahl der Gnadenmittel bestimmt Luther in den eben angeführten Worten auf drei. Wir haben aber im vorigen Abschnitte (cf. § 63. 66) bereits eine andere Stelle von ihm — aus den Schmalkaldischen Artikeln — angeführt, wo er eine Vierzahl hat, indem er mit den drei hier genannten, welche im Grunde nur die zwei, Wort und Sakrament, sind, noch die potestas clavium und die mutua fratrum colloquia verbindet. Dies darf uns nicht Wunder nehmen, da er früher, z. B. noch im größeren Katechismus vom Jahre 1529 [1]) die „Buße", richtiger Absolution, halb und halb als drittes Sakrament neben Taufe und Abendmahl stehen läßt, was Melanchthon in der Apologie zur Augsburgischen Confession bestimmter wiederholt [2]). Ja noch in den letzten Ausgaben seiner loci [3]) hat er diese drei Sakramente, und möchte für seine Person gern als viertes noch die Ordination hinzufügen. Auf die Bestimmung des Sakramentsbegriffs gehen wir erst später näher ein (cf. § 69), aber nach diesen Zeugnissen werden wir hier jedenfalls keinen Anstand zu nehmen haben, die vorher genannten zwei Stücke außer Wort und Sakrament, d. h. zunächst die von den Reformatoren selbst hervorgehobene Absolution, oder die Zuchtübung als potestas clavium, unter die Gnadenmittel, als den weiteren Begriff, zu subsumiren. Dagegen können wir die Ordination, als Parallele zum römischen Sakrament der Priesterweihe, wenigstens nicht so, wie Melanchthon will, für das abschließende vierte Sakrament, oder richtiger Gnadenmittel, gelten lassen, weil sie jedenfalls etwas Besonderes, nur auf einen bestimmten Beruf in der Kirche Bezügliches ist. An sich haben wir gewiß durchaus keine Ursache zu leugnen, daß diese Weihe zum amtlichen Dienst in der Gemeine nach apostolischem Vorgang mit Gebet und Handauflegung vollzogen ein reales Gnadenmittel für den gläubigen Empfänger sei [4]). Vielmehr müssen wir dies um der hohen Wichtigkeit und Verheißung willen,

---

[1]) Siehe das Hauptstück von der Taufe bei Köthe, S. 346.

[2]) Siehe Art. 7. Von der Zahl und dem Gebrauche der Sakramente. S. 148 ebendaselbst.

[3]) Vergl. Ed. 1558. De numero sacramentorum, p. 372.

[4]) Der Ritus der Handauflegung hat aber im N.T. eine sehr verschiedenartige Beziehung, und keineswegs alle Stellen, wo er vorkommt, dürfen hieher gezogen werden. Acta 8, 17. 19, 6., wo der allgemein christliche Geistesbesitz durch apostolische Handauflegung vermittelt wird, gehören gar nicht hieher. Acta 6, 6. bezieht sich speciell auf die Diakonie und nicht auf das eigentliche Amt des Wortes. Kap. 13, 3. ist dies allerdings der Fall, aber es ist hier zunächst nur von einer einzelnen Aussendung und Ausrüstung zu einer bestimmten Missionsreise die Rede. Auch ist das eigentlich Bestimmende die Weisung des heiligen Geistes, wie 1 Tim. 4, 14. die Prophetie, neben welcher nur die Handauflegung steht (μετά). Kap. 5, 22. ist in seiner Kürze unbestimmt und nicht deutlich genug. 2 Tim. 1, 6. verbindet — v. 5 — den allgemeinen Glaubensbesitz und — v. 8 — den besonderen Dienst am Worte. Von einem stehenden und obligatorisch angeordneten apostolischen Ordinationsritus läßt sich sonach nichts behaupten.

welche das geordnete Amt in der christlichen Gemeine hat, gewiß behaupten und haben dazu genugsamen Schriftgrund (Vergl. Stellen wie Joh. 20, 21 ff.). Aber unser Gesichtspunkt ist hier nicht der, aufzuzählen, was dem Einzelnen nach seinen Umständen ein Gefäß des Segens werden kann, — dessen ist sehr viel — sondern den Kreis der der Gemeine Christi als solcher von ihm hinterlassenen Mittel der Gründung und Vollendung in der allgemeinen Christengnade zu umschreiben. Zu deren Verwaltung verhält sich aber die Ordination immer nur dienend, sofern durch sie der Diener des Herrn und der Gemeine in beider Namen und Auftrage eben die Vollmacht bekommt, diese Gnadenmittel amtsmäßig Anderen anzudienen, und dabei haben wir für diese bestimmte Weise der Beauftragung durch Gebet und Handauflegung zwar apostolische Beispiele, aber doch nicht eine bestimmte Anweisung und Verheißung des Herrn selbst.

Dagegen haben wir bereits auf ein anderes Viertes hingewiesen (a. a. O. im ersten Abschnitte), welches Luther in den Schmalkaldischen Artikeln nur anhangsweise, mit dem Schlüsselamte verbunden, anführt, als mutua fratrum colloquia, mit Berufung auf Matth. 18, 20. Ist es ohne Frage das Natürlichere, Taufe und Abendmahl unter dem gemeinsamen höheren Begriffe des Sakraments in Eines zu fassen, so erhalten wir die dort bereits geltend gemachte Vierzahl der Gnadenmittel, das Wort, und das Sakrament, als die beiden ersten und fundamentalen, die Gemeinschaft und die Zucht, als die beiden sekundären. Diese Anschauungsweise ist nicht die in der nachreformatorischen Theologie üblich gewordene, denn diese beschränkte den Begriff des Gnadenmittels auf die beiden ersten Stücke, Wort und Sakrament, wie die lutherische, oder gar nur auf die beiden Sakramente, wie die reformirte [1]). Aber jene Stellen der symbolischen und theologischen Schriften der deutschen Reformatoren zeigen uns zunächst in Bezug auf die Absolution oder Zuchtübung in der Gemeine, daß hier eine nicht genugsam ausgefüllte Lücke ist, zunächst eine dogmatische in der Theorie. Aber es ist bekannt, wie gerade in der lutherischen Kirche der Mangel einer rechten kirchlichen Zucht im Sinne von Matth. 18 und 1 Cor. 5 u. s. w, auch im Leben eine nur zu fühlbare Lücke veranlaßte. Die reformirte Kirche hat hierin einen Vorzug, aber der meist nur zu äußerliche, gesetzliche Karakter ihrer Zuchtübung legte es weniger nahe, dies werthvolle Stück in seiner Bedeutung als evangelisches Gnadenmittel zu verstehen und zu würdigen. Und ebenso war es mit der Voraussetzung rechter Zucht, der Gemeinschaft, welche, wie § 62 gezeigt, erst durch den Pietismus und besonders die Brüdergemeine in ihrer Bedeutung für den Ausbau der Kirche in Licht und Kraft gesetzt wurde. Im Blick darauf und auf Grunde des mit Matth. 18, 15—18 (von der Zucht) so unmittelbar verbundenen Verheißungswortes des Herrn in V. 19 und 20, können und müssen wir nun hier diese äußere Gemeinschaft, das Versammeltsein der

[1]) Cf. Ebrard II, § 525. p. 578.

Kinder Gottes im Namen Christi d. h. im Glauben an ihn und in der Liebe untereinander als eines der Gnadenmittel geltend machen, durch welche der Herr seine Gemeine bauen und vollenden will. Wir thun damit nur auf dogmatischem Gebiete das, was die Brüdergemeine auf Speners Grunde von ihrem ersten Anfange an im Gesammtgebiet ihres Wirkens mit reichem Segenserfolg praktisch ausgeführt hat, und was die Erweckungen unserer Tage in mannigfacher Gestalt mit der inneren Nothwendigkeit des unmittelbaren Lebenstriebes als Wahrheit erweisen. Was im Leben eine solche Macht ist, das muß auch in Schrift und Theologie seinen Platz haben, und wie es ihn in der Schrift wirklich schon längst hat, so muß es ihn in der Theologie billig auch ausgesprochenermaßen bekommen. Dadurch wird auch mitgewirkt werden zu der Vollendung der Kirche, welche die volle Inkraftsetzung aller vom Herrn uns gegebenen Mittel der Gnade zum Leben fordert und voraussetzt.

Allerdings muß es durchaus bei der obigen Bestimmung bleiben, daß Wort und Sakrament die ersten und fundamentalen Gnadenmittel sind, denn durch sie wird in erster Linie der Gnadenstand als Verhältniß des Gläubigen zu Gott in Christo begründet und getragen, während die Beziehung auf die Gemeine des Herrn dabei nur eine sekundäre ist. Die beiden anderen Gnadenmittel sind die untergeordneten, weil bei ihnen diese zweite Beziehung mehr in den Vordergrund tritt, nach der positiven Seite in der Gemeinschaft, nach der negativen Seite in der Zuchtübung. Aber beide bleiben doch Gnadenmittel, weil sie kraft der Einsetzung und Verheißung vom Herrn unter Vermittelung der äußeren Gemeinschaft der Gläubigen Ihm zuführen, seine Selbstmittheilung oder Bezeugung zum Erfolge haben. Es findet hier nur ein ähnliches Verhältniß der Unterordnung statt, wie es auch zwischen Wort und Sakrament besteht, indem das Wort allein das principale und absolut unentbehrliche Gnadenmittel ist, die Sakramente nur relative Nothwendigkeit haben (s. unten), und ähnlich wird man auch in dieser zweiten Classe der Gemeinschaft die höhere Dignität zuerkennen müssen, als der Zucht, da diese ohne jene nicht bestehen kann, sondern sie zur Voraussetzung hat.

Ueberhaupt ist das Verhältniß der einzelnen Gnadenmittel zu einander nicht das einer Coordination von vier sich gegenseitig ausschließenden, d. h. unabhängig von einander bestehenden Formen der Gnadendarbietung. Vielmehr ist es ein lebendig organisches Verhältniß innigster Zusammengehörigkeit, nicht ein Nebeneinander eigentlich, sondern ein Ineinander. Das Wort macht erst das Sakrament zu dem was es ist und sein soll, verbum accedit ad elementum et fit sacramentum; das Sakrament ist, wie die ältere lutherische Dogmatik sich gern ausdrückte, das verbum visibile. Ebenso macht das Wort auch erst die Gemeinschaft und Zucht zu Gnadenmitteln, denn nicht das menschliche Beisammensein, und das menschliche Urtheilen oder Ermahnen hat Verheißung, sondern das im Namen des Herrn geschehende und von seinem Worte erfüllte, getragene und bestimmte. Ebenso gipfelt die Gemeinschaft mit ihren Segnungen

wiederum erst, wenn sie sich mit dem Sakrament, namentlich dem zweiten verbindet, welches selbst wieder zu seiner vollständigen Entfaltung die Gemeinschaft voraussetzt und die Zucht fordert, während es seinen wesentlichen Segen doch auch ohne deren Vorhandensein gewährt. Und dasselbe Verhältniß besteht auch zwischen der Gemeinschaft und der Zucht; jedes von beiden hat seinen eigenen Segen, aber beide vollenden sich erst in ihrem Zusammensein. Insofern sagt namentlich in Bezug auf den Segen der Gemeinschaft Zinzendorf sehr richtig, daß da, wo Kinder Gottes auf Jesu Namen verbunden zusammen seien, seine unsichtbare Nähe sich besonders kräftig offenbarte, „eine gewisse Modification seiner lieben Nähe, die sich da nicht so finde, wo keine auf ihn verbundene Gemeinschaft ist", d. h. wo die Liebe nicht auch in der Form der Gegenseitigkeit und des Schauens (vergl. § 53.) zur Erscheinung kommt und damit ihrer künftigen Vollendungsgestalt sich am meisten nähert.

Von diesem Standpunkt der Betrachtung aus lösen sich manche Bedenken, welche sich gegen die Geltendmachung der Gemeinschaft und Zucht als Gnadenmittel regen könnten. In Ansehung der letzteren ist es besonders der ihr eigene vorwiegend negative Karakter, welchen man störend finden kann. Aber mit Unrecht, denn einmal ist sie, im vollen Umfang gefaßt, ebensosehr positiv in der Absolution, welche den gefallenen, aber reuigen oder überhaupt den bekennenden Sünder der Vergebung im Namen des Herrn versichert und ihm dadurch unmittelbar den Genuß der Gnadengemeinschaft Gottes aufs Neue zusichert oder vergewissert. Sodann ist auch die vor der Hand negative Zuchtübung durch Wort und That hienieden ja niemals ein Strafgericht im strengen Sinne, welches den Betroffenen der Gnade verlustig machte, sondern in allen ihren Stadien, soweit Menschen dabei handeln, immer nur eine Züchtigung heiliger Liebe zum Zwecke der Besserung (1 Cor. 5, 5; 2 Cor. 2, 5 ff.). Den Unverbesserlichen richtet Gott allein. Gegenüber dem vorhandenen alten Menschen der Sünde und der Gefahr des Gnadenverlustes, welche dessen immer neue Regungen, wenn sie sich selbst überlassen bleiben, heraufbeschwören, ist jede solche Ermahnung und Warnung, auch die strengste Bestrafung für die Zeit, eine große Gnadenwohlthat und das kräftigste Mittel, um der herumwandelnden Selbstbezeugung Christi durch seinen Geist einen empfänglichen Boden zu schaffen. Der wahre Gläubige wird dieses wehe- und doch so wohlthuenden Gnadenmittels am wenigsten entbehren wollen und nicht zweifeln können, daß es als solches vom Herrn unter kräftiger Verheißung inmitten der von ihm gestifteten Gemeine wirklich eingesetzt ist. Dies gilt besonders dann, wenn dasselbe eben wirklich in so lebensvollem organischem Zusammenhang mit der innigen und wirksamen Gemeinschaft der Gläubigen zur Vollziehung kommt, wie es sowohl dem Begriffe als der Anordnung des Herrn und dem Vorgang der Apostel nach der Fall sein muß und soll (Matth. 18, 15 ff.; 1 Cor. 5, 4). Denn so ist die Zuchtübung, so weit dies eben überhaupt menschlich möglich ist, gesichert gegen alle Mißbräuche hierarchischer Veräußerlichung und Willkür.

In Ansehung der Gemeinschaft selbst nun könnte man sagen, sie sei ein eigenes Gnadenmittel darum nicht, weil sie ja bei dem Worte und Sakramente, wenigstens dem zweiten, von selbst schon mitgesetzt sei, oder weil die Glieder der Gemeine ja doch nur Menschen und Sünder seien, deren engeres Zusammentreten den Einzelnen nicht fördern könne, sondern ihm vielmehr nur neue Gefahren bereite; endlich sei wenigstens ebenso gut, gerade nach jener Grundstelle Matth. 18. und sonst ebenfalls, das Gebet ein vom Herrn geordnetes und mit der stärksten Verheißung belegtes Gnadenmittel; so löse sich der von uns geschlossene Kreis von selbst wieder auf und könne möglicherweise noch viele andere Stücke einschließen. Aber auch hier sind die Bedenken ohne Grund.

Was das erste formale anlangt, so haben wir im Obigen schon darauf geantwortet, indem wir auf das organische Ineinander hinwiesen, welches bei den Gnadenmitteln überhaupt statt findet. Den geschichtlichen Thatbeleg für diese Wahrheit gerade in Bezug auf die Gemeinschaft gibt das Leben der ersten christlichen Gemeine und das Schriftzeugniß von demselben. Gewiß war ihr die Eucharistie die Spitze ihrer Gemeinschaftsfeier mit dem Herrn, aber nichtsdestoweniger hatte sie als Ausdruck der lebendigen Gemeinschaft der Glieder untereinander vor dem Herrn ihre Agape, welche dann von der Eucharistie krönend geschlossen wurde. Das Liebesmahl als liturgischer Act, — nicht ein Mahl zum Sattwerden cf. 1 Cor. 11, 22. 33. 34. — stellt recht eigentlich und auf ursprüngliche Weise die Gemeinschaft in ihrem Karakter als Gnadenmittel dar. Wenn es zu gleicher Zeit unmittelbar in das tägliche häusliche Leben der Jüngergemeinschaft hinübergreift und dasselbe im Einklang mit der gottmenschlichen Grundidee des Evangeliums bedeutungsvoll heiligt (cf. Joh. 2, 1—11), wenn es insonderheit jene freie gegenseitige Mittheilung des äußeren Besitzes, der Habe, wie sie damals in Jerusalem statt fand, aber doch in anderer Form auch den paulinischen Gemeinen nicht fehlte, zur Grundlage hat, so ist dies bei allem nahen Zusammenhang doch schon etwas Anderes. Diese praktische Bethätigung der Bruderliebe ist die ethische Frucht der Gnade, aber nicht Gnadenmittel im specifischen Sinne, wie das Liebesmahl als feiernde Neugründung und Stärkung in der gemeinschaftlichen Gnade. Allerdings ist diese Feier nicht bloß empfangendes, sondern wie alle Liturgie zugleich thätiges Verhalten, aber dies gilt vom Sakramente ebenfalls, welches in erster Linie und wesentlich zwar ein reines Empfangen auf Seiten des Genießenden involvirt, in zweiter Linie aber doch auch Bekenntniß des Glaubens wird und somit Frucht der Gnade. Allein das Wesen der Gemeinschaft als Gnadenmittel ist gerade das äußere Beisammensein im Geiste des Glaubens und der Liebe als Medium des erhöheten Empfanges der Selbstmittheilung Christi des Hauptes an die Glieder seines Leibes, und dies muß begrifflich hier strenge festgehalten werden (cf. Act. 2, 44: εἶναι ἐπὶ τὸ αὐτό).

In der Gestalt des Liebesmahls finden wir den Gebrauch dieses Gnadenmittels nun seit den ersten christlichen Jahrhunderten nicht wieder bis auf die Zeit der Brüdergemeine und des Methodismus, welche die Agape noch jetzt haben und werth halten. Aber es ist dies nicht die einzig mögliche Gestalt, wie ja auch in der Grundstelle Matth. 18. derselben durchaus keine Erwähnung geschieht. Vielmehr ist nicht minder auch Alles das, was von Speners collegiis pietatis bis zu den freien Gebetsvereinen unserer heutigen Erweckungen an derartiger Gemeinschaftspflege in der evangelischen Kirche sich findet, ein Ausdruck des tiefbegründeten Strebens, auch dies Gnadenmittel der κοινωνία sich vollständiger und lebendiger anzueignen. Die Erfahrung bewährt den Segen davon in reichem Maße. Zugleich macht ein Blick auf dieselbe auch sehr deutlich, wie gerade in unserer Zeit, wo mehr als in der apostolischen der öffentliche gemeinsame Gottesdienst eine pädagogische und statutarische Form hat und haben muß, um allen Bedürfnissen zu genügen, eine Ergänzung desselben durch solche ständige Pflege der freien Gemeinschaft der Gläubigen im Herrn und der gegenseitigen Erbauung aller Glieder unter einander, welche da mehr in Kraft treten kann, von höchster Bedeutung und für die lebendigere Gemeine eine Sache innerer Nothwendigkeit ist. Nur weil die bestehenden Kirchen dies theoretisch und praktisch nicht recht erkennen und anerkennen wollen, sind sie meist nicht im Stande, dem verderblichen oder ungesunden Conventikelwesen separatistischer und sektirerischer Art mit Erfolg entgegenzutreten.

Freilich ist nun auch bei der auf lauterem Grunde geübten freien Gemeinschaftspflege das erwähnte materiale Bedenken gar nicht ungegründet, daß sich falsche Aeußerlichkeit und Gesetzlichkeit daran anklebe. Die Geschichte weiß davon viel zu erzählen. Aber das beweist nichts gegen die Sache selbst, denn in anderer, zum Theil aber auch in ähnlicher Form muß ganz dasselbe von der geregeltsten Verwaltung des Wortes und Sakramentes gesagt werden. Der Eine hängt sich an den Stundenhalter, der Andere an den Kanzelredner, der Eine macht sich ein Verdienst aus seinem Versammlungsbesuch, der Andere aus seinem Kirchengehn, der Eine hofft durch die Gemeinschaft, der Andere durch Bekenntniß und Sakrament als opus operatum selig werden zu können. Der rechte Evangelismus weiß beide Abwege, den des Pietismus und des Katholicismus, sicher zu vermeiden oder doch in stetem Zeugniß wider beide zu streiten.

Was endlich den dritten Einwand betrifft, so ist er darum unbegründet, weil das Gebet gar nichts Eigenes neben der Gemeinschaft und dem Gottesdienste überhaupt ist, sondern theils, dem weiteren Begriffe nach, die Seele alles gotteskindlichen Lebens in jeder Beziehung (cf. § 61.), theils, wo es äußerlich als gemeinsames hervortritt, eben auch die Seele alles gemeinsamen Hinzunahens der Gotteskinder zum Herrn nach der subjektiven Seite. Die Gnadenmittel sind objektive Gefäße und Formen der göttlichen Selbstmittheilung an die Gemeine, in vierfacher Gestalt; das Gebet, als unmittelbarer Ausdruck des Glaubensverkehrs mit Gott, ist das subjektive Medium des Empfangs dieser Gottesgabe

aus diesen Gefäßen. Sind die Gnadenmittel im letzten Grunde alle irgendwie Wort Gottes an die Gemeine, so ist das Gebet vielmehr Wort der Gemeine an Gott und darum nicht Gnadenmittel in jenem Sinne, sondern nur die organisch nothwendige Bedingung auf subjektiver Seite für die Segenswirkung jener, wie der Glaube es ist für die Realisirung der Neugeburt zur Gotteskindschaft.

Sonach ist der um diese Vierzahl geschlossene Kreis kein willkürlicher, sondern wohlbegründet, und nur in demselben Maße, als die durch Wort und Sakrament gegründete und bestehende Gemeine sich auch fortschreitend ausbaut und vollendet durch die fleißige und lebendige Benutzung der beiden anderen Gnadenmittel, kann sie ihrem geordneten Vollendungsziele immer näher entgegenreifen. Weil jedoch die beiden ersteren die fundamentalen und Haupt-Gnadenmittel sind, behandeln wir sie nun im Folgenden allein noch näher, während wir die Gemeinschaft und Zucht, soweit nicht schon § 61 davon gehandelt hat, der angewandten Lehre von der Kirche oder der praktischen Theologie zur eingehenderen Erörterung überlassen.

---

§ 68.

Das Wort.

Das Wort gründet und trägt die Kirche, weil es selbst der unmittelbarste Träger des göttlichen Geistes ist, theils als geschriebenes, von demselben Geiste ausgelegt und verklärt, theils als mündliches, auf Grunde des geschriebenen und unter der leitenden Zucht des Geistes, sowohl amtlich geordnet als außeramtlich frei, bald einseitig, bald gegenseitig verwaltet.

Das erste und fundamentale unter den Gnadenmitteln ist das Wort, als der nächste und unmittelbarste Träger des Geistes, wie das ewige Ebenbild Gottes, der vollkommne Selbstausdruck seines Wesens, der Logos, das Wort, ist. Dieses persönlichen Wortes als Fleisch-Gewordenen und im Geiste Verklärten geisterfülltes Lebenswort ist die Wurzel und Seele alles apostolischen und wahrhaftigen christlichen Wortes, welches als Gotteswort die Christenheit auf Erden geschichtlich erhält und trägt. Dies Wort des Geistes der Wahrheit in Christo aus Gott gründet, baut und vollendet das neue Geistesleben der Einzelnen, wie der Gesammtheit.

Dasselbe tritt uns in der am meisten ursprünglichen, unmittelbar geisterfüllten Gestalt entgegen als das geschriebene Wort der heiligen Urkunden, vornehmlich der neutestamentlichen, wie uns dieselben durch

Gottes gnädiges Vorsehungswalten geschichtlich überliefert und gesichert worden sind. (cf. § 8 und 9.) In dieser Gestalt ist und bleibt das Wort, zunächst dasjenige Christi und seiner Apostel, von Gott versiegelt als der lautere Quell des Geistes und Lebens, der in Christo geoffenbarten absoluten Gnade und Wahrheit, aus welchem der Glaubenssuchende wie der Gläubige aller Zeiten schöpfen muß. Die heilige Schrift alten und besonders neuen Testamentes muß daher von der christlichen Gemeine zu aller Zeit in Werth und Kraft erhalten werden, bis der Herr sichtbar wiederkommt. Der heilige Geist, von dessen Wirken das Wort allenthalben getragen und begleitet ist (Joh. 15, 26. 27.), verklärt und erschließt dasselbe auch da, wo es ohne alles sonstige menschliche Zuthun nur mit offenem Herzen gelesen wird, und darum ist die Verbreitung des geschriebenen Wortes mit Recht immer mehr ein Gegenstand eifrigster Fürsorge in der auf diesem Grunde allein erbauten evangelischen Kirche geworden.

Aber ebenso wahr ist gleichwohl erstens, daß der Gebrauch und die Wirksamkeit dieses geschriebenen Wortes durch mancherlei äußere Umstände bedingt und begrenzt ist. So bei jeder Neugründung der Kirche zu einer Zeit und in einem Lande durch die Mission schon von Seiten des vorhandenen Bildungsgrades und der Sprache dieses Volkes; so auch in Zeiten der Verfolgung und dadurch veranlaßter gänzlicher oder theilweiser Entbehrung dieses Schatzes, wie bei den späteren römischen Christenverfolgungen und in anderen ähnlichen Verhältnissen. Zweitens muß anerkannt werden, daß eine im Geiste und Glauben gethane, aus den Erfahrungsschätzen des christlichen Lebens der Kirche aller Zeiten und des eigenen Herzens schöpfende *mündliche Auslegung* des geschriebenen Wortes ein besonders gesegnetes Mittel ist, dessen ganze Wahrheitsfülle zu entfalten, sie den Herzen zugänglicher und eindrücklicher zu machen und sie vor den mancherlei so naheliegenden und immer wiederkehrenden Mißverständnissen zu bewahren. Drittens endlich darf doch nie vergessen werden, daß dies geschriebene Wort ja eben nur das im Buchstaben fixirte mündliche der ersten Zeugen ist und daß in den ältesten Zeiten der Kirche, wo nur noch das alte Testament als geschriebenes vorhanden war, das weitere mündliche Zeugniß der Apostelschüler neben dem noch nicht allenthalben bekannten oder doch noch nicht bestimmt zusammengeschlossenen schriftlichen Worte der Apostel langehin von der größten Bedeutung gewesen ist.

Dies weiset uns darauf hin, daß neben dem geschriebenen auch das — seit dies letztere vorhanden ist — auf demselben ruhende und vom Geiste getragene *mündliche* Wort des Glaubens für alle Zeiten der Kirche ein wesentliches und wichtiges Mittel der Gnadenmittheilung ist. Dies mündliche Wort ist der Thatausdruck der wirklich lebendigen persönlichen Aneignung des geschriebenen von Seiten der Gemeine und darum nicht nur ein nothwendiges Kennzeichen ihres Lebens aus dem Geiste, sondern auch das gottgeordnete Medium, um die weitere und tiefere

Erfassung des Schriftinhaltes zu fördern, zumal bei den Nichtchristen und Anfängern im Glauben.

Die Verwaltung des mündlichen Wortes ist eine theils geordnete, theils freie. Geordnet tritt sie auf in der öffentlichen Predigt des Wortes auf Grunde der Schrift, welche in der Kirche nie verstummen darf, und nicht bloß als erste missionarische Verkündigung — κήρυξις, Matth. 28, 19: μαθητεύειν. Acta 2, 14 ff. — dieselbe gründen muß, sondern auch als fortgehendes Zeugniß der berufenen Diener am Worte in christlicher Versammlung sie bauen soll — διδασκαλία, Matth. 28, 20: διδάσκειν. Acta 2, 42. Was so kraft göttlichen Auftrages aus Schrift und Erfahrung unter Leitung des Geistes geredet wird, das ist der Gemeine, wenn es recht geschieht, und daher das ihr zustehende heilige κρίνειν durch denselben Geist als Probe besteht (1 Cor. 14, 29. 1 Thess. 5, 21.), im weiteren Sinne ebenfalls Gottes Wort (1 Petri 4, 11.) und hat nur, weil und insofern es dies ist, das Recht sich hören zu lassen.

Aber schon dies gottgeordnete Verhältniß der Kritik der Gemeine zum geredeten Worte zeigt, daß es falsch sein würde, die Verwaltung des Wortes allein auf dies durch das Amt geordnete Gebiet zu beschränken. In der urchristlichen charismatischen Zeit war dies Gebiet überhaupt gar kein so scharf abgegrenztes und es ist immer schon ein Zeichen geringeren Lebens in der Kirche, wenn es sosehr an Glaubenserkenntniß und Glaubenszeugniß in ihrer Mitte fehlt, daß nur die verordneten Diener im engeren Sinne reden, die Anderen alle bloß hören. Und wenn dies der Fall ist, fehlt der Kirche damit auch etwas an der vollen Kraft und Wirksamkeit zur Erzeugung neuen Lebens in und außer ihrem Kreise, wie zur Förderung und Vollendung des vorhandenen. Vielmehr gehört zum wahren Leben und zum vollendeten inneren Ausbau der Kirche nothwendig als Zweites die freie Uebung des Wortes im Leben der Gläubigen untereinander sowohl als im Verkehr mit den Ungläubigen oder Katechumenen.

Man mag immerhin im Interesse der Ordnung und des pädagogischen Bedürfnisses für die öffentliche Aeußerung inmitten der Gemeine oder doch größerer Kreise derselben gewisse Schranken ziehen, welche dafür sorgen, daß nicht Unberufene auf eine ihnen selbst ebensosehr als den Zuhörern nachtheilige Weise in willkürlicher und ungesalbter Rede sich ergehen; und ebenso ist wiederum der amtliche Dienst am Worte, wie sich von selbst versteht, nicht beschränkt auf die öffentliche Predigt, sondern muß im privaten oder gesellschaftlichen seelsorgerischen Verkehr eine ganz freie Form annehmen. Aber es wäre durchaus gegen die Grundprincipien des Evangeliums und des neuen Bundes, in welchem „sie Alle vom Herrn gelehrt" sein sollen, wenn man, wie ein mechanisches Kirchenthum und ein gesetzlicher Amtsbegriff will, die freie Uebung des Wortes, es sei ausnahmsweise in größeren Kreisen, oder regelmäßig im häuslichen, geselligen und Privatverkehr, an die geordnete amtliche Berufung als Bedingung knüpfen wollte.

Im Gegentheil ist es Recht und Pflicht eines jeden Gläubigen, zumal des männlichen Geschlechtes, in seinem Kreise, sowohl bei gelegentlichen Berührungen mit Anderen, als auch in den dauernden Verhältnissen des häuslichen und Familien-Lebens, des Berufs- und Geschäftsverkehrs, der Gesellschaft und Andachtsgemeinschaft (Conventikel), das freie Wort zu sprechen. Nächst der fleißigen Verwaltung desselben in den täglichen Familiengottesdiensten, welche billig den ersten Rang nach den öffentlichen der Gemeine einnehmen, ist von besonderer Wichtigkeit und großem Segen für den inneren Ausbau jeder Ortsgemeine auch die Uebung der letzterwähnten besonderen gesellschaftlichen Erbauungsgemeinschaft und das freie Wort in derselben. Hier tritt unter den gegenwärtigen kirchlichen Verhältnissen das Gnadenmittel des Wortes und das der Gemeinschaft (cf. den vorigen §.) darum in so besonders lebendige und wirkungskräftige Verbindung, weil hier mehr, als bei der öffentlichen Versammlung zur Anhörung des Wortes thunlich ist, die lebendigste und innigste Gegenseitigkeit — mutua fratrum colloquia — in der Mittheilung des Wortes stattfinden kann. Der Segen des christlichen Zwiegesprächs entfaltet sich hier um so reicher und kräftiger, als eine größere Mannigfaltigkeit der Theilnehmenden vorhanden ist.

Nur zusehr ist auch in der evangelischen Kirche zu ihrem eigenen großen Nachtheile die freie und namentlich eben diese gegenseitige freie Verwaltung des Wortes lange Zeit, ja meistentheils noch bis auf diesen Tag, zurückgesetzt worden gegen die geordnete und einseitige, rein amtliche. Auch die heutigen Bibelstunden, wenn sie nicht, wie nur sehr selten geschieht und geschehen kann, dialogisch gehalten werden, füllen diese Lücke begreiflicherweise nicht aus. Spener's collegia biblica s. pietatis, die würtembergischen Gemeinschaften, die Versammlungen oder „Gesellschaften" im Diasporagebiete der Brüdergemeine und so manche mehr vereinzelte Conventikel rechter Art, sind ein kräftigeres Mittel, die Bedürfniß zu befriedigen, aber theils sind sie an ihrem Theil ebensowenig, als andrerseits die öffentlichen Predigten oder die Familiengottesdienste immer das, was sie sein sollten und könnten, theils sind sie im großen Ganzen der evangelischen Kirche noch lange nicht in ihrem wesentlichen Rechte und Segen auch nur theoretisch anerkannt und verstanden. Die Zukunft stellt der evangelischen Kirche hier in theoretischer und praktischer Beziehung noch eine große Aufgabe, deren Lösung sie sich immer weniger wird entziehen dürfen, jemehr der Weltlauf zu einer durchgreifenden Scheidung zwischen Glauben und Unglauben unwiderstehlich und nach göttlich geschichtlicher Ordnung hindrängt.

In Betreff Alles dessen, was sonst für die Bedeutung und Geltung des Wortes als ersten Gnadenmittels in der Kirche gilt, können wir hier zurückverweisen auf die Erörterungen über die Kirchen-Lehre in § 66. und weiterhin auf § 11. in der Einleitung.

§ 69.

Das Sakrament.

Dieser Begriff ist ein erst in der Kirche entstandener und kann daher um so eher verschiedenartig gefaßt werden. Nach der schriftmäßig und begrifflich wohlbegründeten evangelisch kirchlichen Fassung schließt er nur die zwei vom Herrn ausdrücklich eingesetzten und mit Verheißung belegten heiligen Handlungen in sich, in welchen unter Vermittelung eines bestimmten äußerlich materiellen Zeichens eine innerlich unmittelbare Gnadengabe ertheilt wird, d. h. die Taufe und das Abendmahl. Die Bedingung dieser Segenswirkung ist auf Seiten des Empfangenden der Glaube, auf Seiten des Darreichenden die einsetzungsgemäße Verwaltung. Die Nothwendigkeit der Sakramente zur Seligkeit ist keine absolute, sondern nur eine relative.

Der Begriff und Ausdruck Sakrament ist nicht unmittelbar biblischen, sondern späteren kirchlichen Ursprungs. Die Bezeichnung sacramentum entspricht in der Sprache der vulgata dem griechischen *μυστήριον*, wie Paulus es öfter braucht (z. B. Eph. 3, 3. 9.). Dieser Ausdruck war aber in der alten Kirchenzeit übliche Bezeichnung des heiligen Abendmahls geworden, indem man dasselbe mit jenen Geheimfeiern der heidnischen Religionen gern verglich. Und sofern dann die Taufe es war, welche dem Katechumenen die Weihe ertheilte, durch die er zu jenem engeren Kreise der Gemeine Zutritt erhielt, ergab es sich fast von selbst, daß man in der kirchlichen Sprache die Bezeichnung sacramentum auch auf diesen Ritus übertrug. Es konnte aber, so lange der Begriff nicht biblisch und dogmatisch schärfer bestimmt wurde, leicht auch eine größere Zahl von heiligen Handlungen unter denselben befaßt werden und wir finden dies schon in der zweiten Periode. Augustin z. B., welcher erklärt: sacramentum est signum rei sacrae, sive invisibilis gratiae forma visibilis, zählt, obwohl er Taufe und Abendmahl besonders heraushebt, auch Ehe und Priesterweihe als Sakramente auf. Späterhin nahm man noch andere heilige Handlungen dazu, bis im Mittelalter die Scholastik, die sich mit besonderer Vorliebe auf diesem Gebiete bewegte, nach und nach immer bestimmter die Siebenzahl feststellte, welche die römische Kirche noch heute in ihrer Sakramentslehre behauptet: die Taufe, die Firmelung, die Buße, das Abendmahl, die Priesterweihe, die Ehe, die letzte Oelung. Besonders die Autorität des Lombarden und dann des Thomas von Aquino entschied dafür.

So lange der Begriff des Sakramentes nicht näher bestimmt wird, läßt sich nun dagegen nicht durchgreifend argumentiren, aber klar ist, daß

gerade diese Siebenzahl weder in sich ein gleichartiges zusammenhängendes Ganzes bildet, noch gegen andere heilige Handlungen eine gegründete Ausschließung durchzuführen erlaubt. Die Firmelung und die letzte Oelung haben schon exegetisch im neuen Testamente überhaupt gar keinen Anhalt, da die Stellen Acta 8, 17 und Jacob. 5, 14 in keiner Weise hierher gezogen werden können. Wollte man sie auch als analogische Anlaßpunkte für jene Riten gelten lassen, so gäbe dies doch in keiner Weise eine apostolische Autorität für die letzteren. Von der Priesterweihe oder Ordination haben wir bereits in § 67 gesprochen. Könnte man dieselbe allenfalls als ein Gnadenmittel im weiteren Sinne des Begriffes gelten lassen, so doch in keiner Weise als Sakrament, wenn dieser Begriff als engerer von jenem, als dem weiteren, unterschieden bleiben soll. Geschieht dies aber nicht, so fällt er in sich selbst zusammen. Bei der Ehe macht man evangelischerseits im Verhältniß zur Priesterweihe meist schon das geltend, daß beide nicht für alle Christen zugänglich sind und nach römischem Gesetze einander gegenseitig geradezu ausschließen. Entscheidender ist, daß die Ehe gar nicht dem specifisch neutestamentlichen Lebensgebiete zugehört, sondern eine ursprüngliche Institution von der Schöpfung her ist, welche allerdings in Christo, wie alles natürlich Menschliche, erst zu ihrer reinen Wiederdarstellung gelangt (Matth. 5, 19.) und dabei von Paulus Eph. 5. in ein tiefes typisches Verhältniß zu der Grundbestimmtheit des neuen Gottesreiches in Christo gesetzt wird, aber gleichwohl in keiner Weise eine eigenthümliche Form der Gnade desselben vermittelt. Die Buße im Sinne der kirchlichen Zuchtübung konnten und mußten wir in ihrem Rechte als Gnadenmittel stehen lassen, aber ein Sakrament ist sie nicht, sofern, was von der Firmelung, Priesterweihe und Ehe ebenfalls gilt, bei diesen Handlungen allen kein specifisches „Element" es ist, wodurch die Gnade vermittelt wird, oder doch kein vom Herrn ursprünglich und ausdrücklich dafür eingesetztes. Und doch ist schon von Augustin oder seiner Schule her die Begriffsbestimmung kirchenüblich: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum [1]).

---

[1]) Wenn man von diesem Satze, welcher mit dem was die Exegese — noch abgesehen von der weiteren dogmatischen Begründung — an die Hand gibt, so wohl übereinstimmt, überhaupt einmal abgehen wollte, dann würden, gerade im Blick auf apostolischen Vorgang und biblische Betonung in der That mit gleichem Rechte und zum Theil mit besserem andere heilige Handlungen Sakramente genannt werden können. So z. B. die, welche Spangenberg in der Idea f. frr. als „Vorrechte einer wahren Gemeine Jesu" aufführt, das Fußwaschen, der heilige Kuß und das Loos (vgl. a. a. O. § 257.). Die beiden letztgenannten Handlungen haben doch wenigstens apostolischen Vorgang, der heilige Kuß auch in der nachpfingstlichen Zeit bleibend, und die Fußwaschung scheint auf den ersten Blick leicht sogar eine directe Einsetzung Christi zu sein, und ist als solche von der Brüdergemeine früher angesehen worden. Bernhard v. Clairveaux erklärte sie gar für ein Sakrament und sie ist in der katholischen Kirche bekanntlich noch jetzt mitunter in Gebrauch als solenne heilige Handlung.

Allein nach dem ohne Zweifel richtigen Verständniß der betreffenden Stelle Joh. 13. hat der Herr durch seine demonstrative Handlung und die an dieselbe ange-

Im Sinne dieses treffenden Satzes müssen wir behaupten, daß die evangelische Kirche im vollen Rechte ist, wenn sie den Begriff des Sa-

knüpften Worte den äußeren Ritus nicht einsetzen, sondern nur zu der Gesinnung und Thätigkeit demüthig aufopfernder Liebe kräftig ermahnen wollen, welche nach damaligen örtlichen und socialen Verhältnissen gerade in diesem Liebesdienste kavakteristisch sich ausprägte. Es scheint, daß der Begriff in der christlichen Sprache ein gewissermaßen typischer in diesem Sinne wurde (1 Tim. 5, 10.), während das übrige neue Testament keine Spur davon zeigt, daß die Apostel jenes Wort des Herrn im Sinne einer rituellen Einsetzung verstanden und befolgt hätten. Sie müssen uns aber hier, wie überhaupt, als die competenten Ausleger der Worte Christi und ihres Sinnes gelten. Die Brüdergemeine hat daher durchaus richtig gehandelt, wenn sie die früher bei ihr übliche Beobachtung einer solchen Form gänzlich aufgegeben hat. Im Verhältniß zum Sakramentsbegriff insonderheit kommt dazu noch, daß bei dieser Handlung, wenn sie in dem bezeichneten, vom Herrn offenbar ursprünglich beabsichtigten und schließlich ausdrücklich bestätigten Sinne genommen wird — als Ausdruck der brüderlichen Liebesdemuth — durchaus keine besondere, in den Organismus der Heilsaneignung deutlich einzugliedernde Verheißung gegeben ist. Das μακάριοι ist nur Ausdruck des ganz allgemeinen Segens, welcher auf jedwedem treuen Heiligungsleben in Thun oder Leiden liegt (cf. Matth. 5, 7 ff.; 1 Petri 4, 14), und die Fußwaschung gehört überhaupt eben in dieses Gebiet der Bewährung des angeeigneten Heils im neuen Leben, nicht in dasjenige der Heilsaneignung, mit welchem es der Begriff des Gnadenmittels überhaupt und des Sakraments insonderheit allein zu thun hat. Allerdings muß zugegeben werden, daß der Herr der Handlung des Fußwaschens aus Anlaß der dazwischentretenden Aeußerung des Petrus eine vorübergehende Seitenbeziehung auf die Heilsaneignung, nämlich auf die wiederholte tägliche Reinigung von Sündenschuld unter Voraussetzung der einmaligen und principiellen durch Glauben und Taufe, verleiht. Und in diesem Sinne eigentlich hat die Brüdergemeine seiner Zeit ihren Ritus des Fußwaschens eingeführt, indem sie ihm neben dem Liebesmahl eine Stelle vor dem heiligen Abendmahl gab, welche derjenigen der feierlichen Absolution in der lutherischen Kirche innerlich und äußerlich parallel ist. Zinzendorf nennt sie in diesem Sinne nach seiner Weise wol „die kleine Waschung" neben der Taufe, als der „großen". Wenn man den Gegenstand so fassen will, so wird zugegeben werden müssen, daß ein solches Pedilavium eben so sehr etwas Erlaubtes ist, als die erwähnte Absolution vor dem Abendmahl, welche gerade in dieser Stellung auch keinen Schriftgrund und also keine Nothwendigkeit hat, da der Apostel 1 Cor. 11. nur Selbstprüfung vor dem Genusse des Sakraments von jedem Mitgliede der Gemeine fordert. Es ist erlaubt, in der einen oder andern Weise dieses Moment der sakramentlichen Gnadenmittheilung in einem besonderen vorangehenden liturgischen Akte noch besonders darzustellen, denn die Agape thut dasselbe mit einem anderen Moment, — der communio — welches hernach im Abendmahlsgenuß ebenfalls zu seinem erneuten Ausdruck kommt. Solche Riten, wie Pedilavium und Absolution, mögen daher immerhin unter die „freien Stücke" kirchlicher Observanz gerechnet werden. Aber es ist, namentlich in Bezug auf die Fußwaschung, doch richtiger, sie fallen zu lassen. Die Agape steht hier immerhin anders, weil sie eben der besondere Ausdruck eines selbständigen Gnadenmittels der Gemeinschaft ist, welches nicht mit absoluter Nothwendigkeit Voraussetzung des specifischen Abendmahlssegens für den Einzelnen ist, wie wir oben gesagt haben. Dagegen ist es ein, wie später zu zeigen sein wird, recht eigentlich integrirendes Moment desselben, was in jenen beiden Riten anticipirt wird, und die Folge davon ist erfahrungsgemäß leicht die, daß dem Abendmahl nur die positive Bedeutung der unio mystica mit Christo gelassen wird, wie dies Zinzendorf mehr oder weniger thut und ähnlich auch Neuere, aber mit Unrecht (cf. § 73.). Außerdem aber haben wir auch durchaus kein biblisches Zeugniß, daß die Apostel in der einen oder

kraments so enge faßt, daß er sich nur auf die zwei heiligen Handlungen, die Taufe und das Abendmahl, bezieht, welche nicht nur in der alten Kirchenzeit schon gebührend, d. h. allein so ausgezeichnet worden sind, sondern auch sowohl was den Schriftgrund, als was die begriffliche Stellung im Lehrganzen betrifft, auf einzige Weise hervortreten. Die genauer bestimmte evangelisch kirchliche Definition des Sakramentsbegriffs auf Grunde jener älteren Formel ist dann diese: das Sakrament ist eine von Christo selbst eingesetzte heilige Handlung, bei welcher nach seiner Verheißung vermittelst eines bestimmten äußerlich materiellen Zeichens dem dafür Empfänglichen eine geistliche Gnadengabe auf wesentlich unmittelbare Weise gotteskräftig zugeeignet wird. Dies gilt nur von der Taufe und dem heiligen Abendmahle. Diese beiden Handlungen sind von Christo ausdrücklich eingesetzt und so nur diese. Als solche Einsetzungen haben die Apostel sie beobachtet (Matth. 28, 19; Acta 2, 38; 19, 5; Matth. 26, 26; Acta 2, 42; 1 Cor. 11, 23.). Beide haben ihre bestimmte und allgemeingültige Verheißung vom Herrn in Bezug auf das Heil des neuen Bundes, die Taufe für die Gelangung zur Gnade oder die Gründung des neuen Lebens (Marc. 16, 16; Tit. 3, 5.; cf. Joh. 3, 5.), das Abendmahl für die Stärkung in jener oder das Wachsthum des letzteren (Matth. 26, 26; 1 Cor. 10, 16; cf. Joh. 6, 40. 54 ꝛc.). Schon dieses Begriffsverhältniß zeigt, daß diese beiden sakramentlichen Handlungen unmittelbar zusammengehören und in ihrer Verbindung das Heilsbedürfniß an ihrem Theile erschöpfend befriedigen, somit gerade diese Zweizahl von Sakramenten nicht nur thatsächlich so gegeben, sondern auch mit innerer Nothwendigkeit bestimmt ist und für eine Mehrzahl keinen Raum läßt. Dazu kommt bestätigend noch hinzu der Vorgang des alten Bundes, mit seiner auf dem gleichen sachlichen und begrifflichen Verhältnisse ruhenden Zweizahl von heiligen Handlungen, der Beschneidung, beim Eintritt in die theokratische Bundesgemeinschaft, und dem Passah, als wiederkehrendem Siegel des Bleibens in derselben. Die absichtliche Correspondenz und typische Bedeutung dieser doppelten göttlichen Institutionen kann und darf nicht verkannt werden, und die evangelisch kirchliche Bestimmung des Sakramentsbegriffes erhält auch von dieser Seite eine erneute Besiegelung. Wie das alttestamentliche Wort, als Verheißung und als Gesetz, im neutestamentlichen Zeugniß von der Gnade und Wahrheit in Christo seine Vollendung und Erfüllung findet, ebenso auch diese alttestamentlichen Bundeszeichen und Gnadenpfänder in den Sakramenten des neuen Bundes, und diese pneumatische, intensive Plerosis ist die wahre

anderen Weise, durch Pedilavium oder Absolution vor dem Abendmahl, eine solche Anticipation geübt haben, und müssen daraus vielmehr auf das Gegentheil schließen. Daher fällt mit Recht das Pedilavium — auch so gefaßt, — weg, und die Absolution tritt selbständig da auf, wohin sie eigentlich gehört, nämlich als der positive Ausdruck der evangelischen Zuchtübung neben dem negativen im Gebiete dieses vierten Gnadenmittels.

gottgewollte, nicht jene vermeintliche numerisch extensive, wie die Siebenzahl der römischen Sakramente sie geben will.

Dabei steht, wie oben bemerkt, das Sakrament nicht in mechanischer Zusammenhangslosigkeit neben den andern neutestamentlichen Gnadenmitteln, zunächst dem Worte, welches wir als das dem Range nach erste und fundamentale geltend gemacht haben. Vielmehr ist das Verhältniß zwischen dem Worte und Sakramente ein lebendig organisches von Einheit und Unterschied, so daß beide ebenso innig zusammengehören, als sie sich auf der anderen Seite doch nicht decken und so gegenseitig überflüssig machen. Das Sakrament ruht auf dem Worte, indem dies, als in dieser bestimmten Beziehung verheißungsmäßig versiegelter Träger und Vermittler des Lebensgeistes, die äußere Handlung und ihre sichtbaren Elemente erst zum Sakramente macht. Nur „ins Wort gefasset" (Luther) wird das Element zum sakramentlich wirksamen. Und diesem Aeußeren entspricht innerlich die im letzten Grunde gleiche Beziehung und Wirksamkeit beider, indem beide die eine und gleiche Gnade des neuen Bundes dem gläubigen Empfänger mittheilen, sowohl im Anfang als im Fortgang des Heilslebens. Ist dies in Bezug auf die Taufe am wenigsten zweifelhaft, so hat es doch auch in Rücksicht auf das Abendmahl seine volle schriftmäßige Wahrheit und, soweit das symbolische Gebiet reicht, selbst inmitten der lutherischen Kirche seine anerkannte kirchliche und dogmatische Geltung. Auf die abweichende Auffassung schon Luthers selbst und noch bestimmter der neuesten lutherischen Dogmatiker gehen wir später, bei der Lehre vom Abendmahl, näher ein (cf. § 73.). Auch die älteste lutherische Dogmatik der nachreformatorischen Zeit hielt so sehr über der Gleichheit der Gnadenmittheilung durch das Wort und das Sakrament, daß es ihr nicht recht gelungen ist, den zu gleicher Zeit doch auch vorhandenen Unterschied beider Formen der göttlichen Heilsspendung scharf und sicher zu bestimmen, auf den doch schon die Zweiheit an sich und noch mehr die Verschiedenheit der äußeren Form mit innerer Nothwendigkeit schließen läßt.

Das äußerlich Unterscheidende des Sakraments ist das Hinzukommen des Elements, eines handgreiflich Sichtbaren, zu dem Worte, und wir werden nicht irren, wenn wir die Bedeutung dieses Verhältnisses — als göttlich beabsichtigten — in folgender doppelter Beziehung finden. *Zuerst* wird im *praktisch pädagogischen* Interesse auf diesem Wege dem Menschen hienieden, als geistig *leiblichem* oder *sinnlich*-geistigem Wesen, eine dieser seiner Grundbestimmtheit entsprechende geistig-leibliche Vermittelung der Gnade dargeboten und die letztere in dieser Gestalt *von jedem einzelnen Empfänger* des gesegneten Elementes für seine Person desto zuversichtlicher und glaubenstärkender aufgefaßt, jemehr es sonst der Karakter dieser irdischen Pilgerfahrt ist, im Glauben und Nichtsehen geführt zu werden. *Die sichtbare* und *individuelle* Form des Gnadenempfangs durch das Sakrament ist so eine gesegnete Stütze für die menschliche Schwachheit auf Erden. Allerdings wird ja jenes Grundgesetz des diesseitigen Christenlebens, wie es nicht anders sein kann

und darf, auch hier nicht wirklich und wesentlich aufgehoben. Denn was leiblich „gesehen", gefühlt und geschmeckt wird, sind und bleiben doch immer nur die Elemente als solche, wie sie einmal dieser sichtbaren Welt angehören, und man kann mit Grunde sagen, daß ja auch bei dem Worte der Schall gehört, der Buchstabe gesehen wird. In der That ist auch z. B. im Gebiete der reformirten Kirche vielfach die Verehrung dieses sichtbaren Bibel-Buches und Buchstabens eine ähnliche, große und beziehungsweise falsche, wie dies in lutherischen und vollends in katholischen Kreisen von den Elementen der Sakramente, besonders des Abendmahls gilt. Aber dies beweist nur, wie eben mehr oder weniger für alle Menschen, mögen sie noch so sehr zu einem gewissen Spiritualismus neigen, das Sinnlich-Sichtbare wirklich von großer Bedeutung und Vielen geradezu unentbehrlich ist. Und dann ist diese Rücksicht auf die menschliche Schwachheit auch nicht der einzige Grund dieser göttlichen Oekonomie mit dem Sakrament. Vielmehr ist das Eigene dieser Form der Gnadenmittheilung auch dies, daß sie eine so wesentlich *unmittelbare* ist, während die durch das Wort eine immer mehr oder weniger vermittelte bleibt. Auch hier ist kein Gegensatz, sondern nur Unterschied, auch das Wort kann und soll, namentlich als liturgisches, unmittelbar wirken, aber vorwiegend, zumal als homiletisches und biblisches im geschriebenen Buchstaben, bringt es seinen Gnadeninhalt doch durch einen *psychisch* vermittelnden Gedankenproceß zur Darstellung und Aneignung, Bei dem Sakramente dagegen wird, obwohl unter Vermittelung des sichtbaren Elementes, das unsichtbare Gnadengut doch auf wesentlich unmittelbarem Wege im *psychischen* und im *pneumatischen* Sinne geschaut und empfangen. Das Nähere hierüber ergibt ebenfalls die Betrachtung besonders des zweiten Sakraments. Hier müssen wir nur im Allgemeinen, und im Blick auch auf das erste Sakrament, hervorheben, wie diese eigenthümliche *Unmittelbarkeit* des Gnadenempfanges durchaus auch für den starken Glauben des Gereiften ein besonderer Vorzug des Sakraments ist, indem dasselbe gerade dadurch am allermeisten zu einer Anticipation des künftigen Schauens und Habens in der Herrlichkeit wird. Diese lebensvolle *Unmittelbarkeit* ist die eigentliche Seele jener Sichtbarkeit und Individualität der sakramentlichen Gnadenspende, das wesentlich und innerlich Unterscheidende derselben gegenüber derjenigen durch das Wort und von der größten Bedeutung in praktisch-pädagogischer Beziehung.

Könnte es aber hiernach scheinen, als verlöre das Element *als solches*, das äußerlich Unterscheidende zwischen Wort und Sakrament, an Werth und Bedeutung wenigstens für den erstarkten Glauben, so ist dieses, abgesehen von der nun einmal stiftungsmäßigen Gebundenheit des Inneren an dies Aeußere, doch auch darum nicht der Fall, weil diese Verbindung von Wort und Element *zweitens* auch ihre tiefe *symbolisch-prophetische* Bedeutung hat. In diesem Sinne wird durch die eingesetzte Form des Sakraments eine göttliche Thatverheißung gegeben, daß eben auch die leibliche Natur des Menschen in einer künftigen Verklärungszeit ihren Theil an der Gnade in Christo bekommen soll, ja, daß

dann auch die sichtbare Schöpfung überhaupt, der diese Elemente entnommen sind, dereinst noch zum reinen und vollkommenen Träger des göttlich-geistigen Lebens gemacht werden soll. Dies ist eine Beziehung, welche gerade auch für den gereiftesten Glauben, welcher diesem Schauen der künftigen Herrlichkeit innerlich schon um so viel näher steht, dem sichtbaren Elemente seinen hohen und bleibenden Werth sichert und die Verbindung desselben mit dem Worte zu einer auch von dieser Seite innerlich tief begründeten, wesentlichen macht.

Sonach beruht auf diesem gottgeordneten Zusammensein des Wortes, oder vielmehr der in diesem verheißenen und mitgetheilten Geistes-Gabe und Gnade, des unsichtbaren Gutes, und des sichtbaren Elementes die wesentliche Eigenthümlichkeit und eigenartige Wirksamkeit des Sakraments, nach der objektiven Seite hin. Das innere Verhältniß beider Faktoren zueinander, des sichtbaren Zeichens und des unsichtbaren Gnadengutes, dabei genau und mit absoluter Sicherheit zu bestimmen, ist dagegen für uns weder praktisch nothwendig, noch im Grunde biblisch und spekulativ möglich. Dies fällt in das Gebiet des quomodo der göttlichen Dinge, in Beziehung auf welches wir uns gleich anfangs principiell dahin ausgesprochen haben, daß unser menschliches, begrifflich endliches Verständniß nothwendig hienieden ein stückwerkliches, inadäquates bleibe. Es können daher in dieser Hinsicht immerhin verschiedene Vorstellungen Raum finden, aber wie sie die Einheit des gemeinsamen Glaubens nicht stören dürfen, so können sie auch in keiner Weise die Kräftigkeit der dargebotenen Gottesgabe bedingen. Dafür kann es nach dieser subjektiven Seite hin nur die eine und wesentliche ethische Bedingung geben, daß wir im kindlichen Glaubensgehorsam nehmen, was der Herr uns im Sakramente gibt und so wie er es gibt.

Nicht irgend eine besondere Klarheit der Erkenntniß, noch irgend ein besonderer Heiligungsgrad ist rücksichtlich des Empfängers Bedingung der Segenswirkung des Sakraments, sondern nur der Glaube, als persönliches, willenloses aber vertrauendes Hinnehmen der göttlichen Darbietung. Die näheren Bestimmungen hierüber können erst bei der Behandlung der einzelnen Sakramente gegeben werden, aber im Allgemeinen müssen wir hier mit der evangelischen Kirche dem Grundprincip des Evangeliums gemäß den Satz festhalten, daß zufolge der wesentlichen Geistesnatur aller seiner Güter (2 Cor. 3, 1. ꝛc.) auch hier das Sichtbare als solches, d. h. ohne Glauben im Sinne des Mechanischen oder Magischen empfangen, in keiner Weise einen geistigen Lebenssegen mitzutheilen vermag. Die Lehre vom opus operatum ist auch in Bezug auf das Sakrament ein Grundirrthum der römischen fleischlichen Anschauungsweise, welcher in der heiligen Schrift nirgends einen Anhaltpunkt finden kann.

Abgesehen aber von der einen Bedingung des Glaubens auf Seiten des Empfängers bringt es nun die eigenthümliche wesentlich objektive Natur der sakramentlichen Darreichung mit sich, daß hier noch viel weniger, als beim Worte, wo dies für sich allein auftritt, die innere Beschaffenheit des Darreichenden in religiöser und sittlicher Hinsicht

irgend einen Einfluß haben kann auf die Kräftigkeit der Gabe für den Empfangenden. Nur von hier aus ist der Umstand genügend erklärbar, daß die Apostel selbst, wie es scheint, nicht oft tauften, sondern dies Anderen überließen, die es in ihrem Auftrage thaten. (Acta 10, 48; 1 Cor. 1, 17.) In diesem Interesse der kirchlichen Ordnung ist es dann wohl gerechtfertigt, daß die evangelische Kirche für den gewöhnlichen Gang das Recht zur Sakramentsverwaltung an den durch die kirchliche Ordination verliehenen „ordentlichen Beruf" knüpft, aber es darf daraus doch nie ein bindendes Gesetz gemacht werden, wie in der römischen Kirche, und ebensowenig darf, wie von Seiten unkirchlicher, in einem spiritualistischen Subjektivismus befangener Richtungen zu geschehn pflegt, anstatt dieser äußeren Berechtigung eine innere ethische Qualification zur Bedingung gemacht werden. Dies hat die evangelische Kirche von Anfang an abgewiesen. Vielmehr ist gerade auch das ein besonderer Segen der sakramentlichen Institution, daß sie, weil das Wort, wenigstens als freies, im Munde des Ungläubigen immer in seiner lebendigen Wirksamkeit gehemmt wird, unter solchen Umständen als eine sehr heilsame Ergänzung der verkümmerten Predigt für die Gemeine dasteht.

Die Voraussetzung ist, mag der Darreichende persönlich beschaffen sein, wie er will, in sachlicher Hinsicht nur diese, daß das Sakrament einsetzungsgemäß verwaltet werde. Dies bezieht sich erstens auf das vom Stifter gebotene Weihewort bei der Taufe und dem Abendmahl. Aber auch hier darf nach dem Geistesprincip des Evangeliums gleichwohl nicht der Buchstabe, die Worte — premirt werden. Darauf weiset uns rücksichtlich des Abendmahls die schon in den Evangelien selbst bei den einzelnen Referenten nicht gleichlautende Form der Einsetzungsworte hin, wozu dann noch die wiederum etwas abweichende Recension derselben bei Paulus kommt. (1 Cor. 11.) Rücksichtlich der Taufe tritt an diese Stelle die neben Matth. 28, 19. in der Apostelgeschichte vorkommende einfache Taufe „auf den Namen Christi" (Acta 2, 38; 10, 48; 19, 5.), worauf z. B. Zinzendorf gegenüber einem abergläubigen Haften am Buchstaben nicht mit Unrecht öfters hinweist. Natürlich aber sollte an und für sich, abermals um der Ordnung willen, in den einzelnen kirchlichen Kreisen in dieser Beziehung immer eine wenigstens wesentliche Gleichförmigkeit herrschen. Jene relative Freiheit im Aeußeren hat übrigens die Kirche aller Zeit behauptet, indem sie in Ansehung der Gültigkeit einer sakramentlichen Handlung sich begnügte mit der Constatirung der redlichen Absicht des Administrirenden, das von Christo Eingesetzte zu thun. In diesem Sinne geschah es mit Recht, daß die Praxis der römischen Kirche, auch eine von Häretikern verrichtete Taufe beim Uebertritt in die katholische Kirche als gültig anzuerkennen, gegen die Weise der früheren Jahrhunderte und des Morgenlandes, später allgemeinen Eingang fand [1]).

[1]) In demselben Sinne hat auch die alte böhmisch-mährische Brüderkirche die

Dasselbe sollte nun billig zweitens auch gelten in Bezug auf Verschiedenheiten in Anwendung und Beschaffenheit des sakramentlichen Elementes, wie solche bei beiden Sakramenten in den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Kirchenabtheilungen sich finden, ja es muß hier noch viel mehr als bei dem Weiheworte gelten, wegen des oben bestimmten Verhältnisses zwischen Wort und Element. Das Wesentliche ist hier nur, daß überhaupt die geordneten Elemente dem Worte nicht fehlen, sondern, abgesehn von Nothfällen, nach Christi Vorgang gebraucht werden. Gleichwohl ist in dieser Hinsicht das kirchliche Urtheil vielfach ein befangeneres geblieben, wie der Streit der morgenländischen Kirche um Untertauchung oder Besprengung bei der Taufe, um gesäuertes oder ungesäuertes Brod beim Abendmahle bezeugt. Selbst die evangelische Kirche ist wenigstens in Bezug auf dies zweite Sakrament und seine Elemente noch nicht zur vollen Einheit und Freiheit des Geistesverständnisses allenthalben hindurchgedrungen.

Selbst eine solche entschieden willkürliche Verstümmelung der geordneten sichtbaren Darreichung, wie die römische Kelchentziehung bezüglich der Laien, wird, richtig betrachtet, in letzter Instanz den Sakramentssegen nicht verkürzen können. Aber an und für sich und rücksichtlich Derer, welche diese Willkür mit Absicht verschuldet haben, ist sie allerdings ein schweres Unrecht, weil sie ein eigensinniger und unlauterer Ungehorsam ist gegen des Herrn Einsetzung in ihrer wesentlichen Bestimmtheit.

Dies führt schließlich auf die Frage nach dem Werth und der Nothwendigkeit des sakramentlichen Gnadenmittels überhaupt. Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß die spiritualistische Verwerfung desselben überhaupt, wie bei den Quäkern, oder eine mystisirende Geringschätzung derselben, wie sie noch häufiger, auch innerhalb der Kirche, sich findet, durchaus falsch ist und ebenso verwerflich, als die Hostienverehrung und Kelchentziehung in der römischen Kirche es nach der andern Seite hin ist. Dies ist mit der Anerkennung der oben ausgesprochenen historischen und dogmatischen Begründung des Sakraments von selbst gegeben. Dazu kommt noch die eigenthümliche Bedeutung, welche die Sakramente, neben ihrer primaren Bestimmtheit als Gnadenmittel für die einzelne Seele und deren persönliches Verhältniß zu Christo, in zweiter Linie unleugbar auch für die Gemeine als Gesammtheit und das Verhältniß des Einzelnen zu ihr, wie das der Gesammtheit zum Einzelnen, haben. Diese kirchliche Bedeutung, welche in ganz besonderem Sinne eben auch den äußeren Akt als sichtbaren erfordert, und auf welche wir bei den einzelnen Sakramenten näher eingehen, wird namentlich verkannt von jenem Spiritualismus, und derselbe erweiset sich dadurch recht eigentlich als die specifisch unkirchliche Richtung.

Auf der andern Seite aber ist auch nicht mit der entgegengesetzten äußerlichen und hyperkirchlichen Richtung, welche die wesentliche Prärogative und freie Genugsamkeit des heiligen Geistes in Christo verkennt,

---

Wiedertaufe, welche sie anfänglich bei den Convertiten aus der römischen Kirche anwandte, späterhin mit gutem Grunde aufgegeben.

die Bedeutung des sakramentlichen Ritus zu überspannen. Es ist ein ächt evangelischer und biblisch wohlbegründeter Satz, den zwar nicht die römische, wohl aber die evangelische Kirche wenigstens im Princip stets erkannt und bewahrt hat, daß die Sakramente nicht haben necessitatem absolutam, sed ordinatam und somit relativam [1]). Der unverschuldete Nichtempfang derselben schließt keine Seele vom Heile aus, welche das sola fide, s. gratia, zu ihrem aufrichtigen Herzensbekenntniß machen kann. In demselben Sinne und unter Voraussetzung dieses inneren Glaubensstandpunktes bezeichnen die Kirchenväter, obwol schon in den ersten Jahrhunderten eine falsche Werthlegung auf den äußeren sakramentlichen Akt sich festsetzte, doch mehrfach die „Bluttaufe" eines Märtyrers als den vollgültigen Ersatz für die kirchliche Wassertaufe. Hin und wieder wird sogar der „Thränentaufe" des bußfertig aber ungetauft Sterbenden mit Recht dieselbe Stellung zuerkannt. Bekannt ist auch in Beziehung auf das Abendmahl das Augustinische: crede et manducasti [2]). Was die Taufe anlangt, so ist in dieser Hinsicht die wichtigste historische Bürgschaft der Umstand, daß die ersten Apostel — alle, oder doch die meisten — zwar die Johannestaufe empfangen haben, aber nicht die eigentlich christliche neutestamentliche, deren Stelle bei ihnen vielmehr die pfingstliche Geistestaufe vertritt. Diese muß denn auch in allen jenen vorhergenannten Fällen als das göttlich objektive Correlat der menschlich subjektiven μετάνοια gedacht und vorausgesetzt werden.

Aber auch wenn feststeht, daß die Sakramente eine nicht absolute Nothwendigkeit haben, wird immer noch zu erinnern sein, daß deren Werth und Bedeutung nicht in unbiblischer Weise zu hoch angeschlagen werde, wie dies allerdings auch in der evangelischen Kirche, besonders der lutherischen, vielfach geschehn ist und noch geschieht. Wäre freilich die specifische Wirkung und Beziehung des Sakraments eine wesentlich andere, als die des Wortes, nämlich nicht auf das Herz, den ethischen Mittelpunkt unserer Persönlichkeit zunächst, sondern vielmehr auf deren naturhafte Basis, die geistliche Leiblichkeit, wie die neuesten „Sakramentirer" — im umgekehrten aber näherliegenden Sinne des Wortes, welches Luther als Bezeichnung der Sakraments-Verkümmerer braucht, — behaupten wollen, dann wäre jene Richtung im Rechte. Aber wie wir bezeugt haben und unten näher darlegen werden, ist dies nicht der Fall und ohne biblischen Grund. Hier genüge es auf einen Umstand hinzuweisen, der meist zusehr übersehen wird: daß nämlich Johannes, der eine und letzte der neutestamentlichen Hauptzeugen, sowenig er irgend eine Aeußerung gegen die Sakramente und deren Bedeutung thut, doch dieselben weder im Evan-

---

[1]) Vgl. bei Schmid, § 53. S. 402, nach Chemnitz und Hollaz.

[2]) In Bezug auf die Taufe dachte Augustin, im Zusammenhang mit seinem katholisirenden Begriff von der äußeren Kirche, viel strenger und wollte, zumal in der späteren Zeit, dem Ungetauften die Seligkeit in keiner Weise zugestehen.

gelium noch in den Briefen grade in ihrer Bedeutung als Gnadenmittel auch nur erwähnt [1]).

Der Grund davon ist der, daß grade dieser Apostel in besonderer Tiefe bereits das Wort als Geistes-Träger und die durch dessen Glaubensaneignung begründete Gemeinschaft des ewigen Lebens mit Gott durch Christum im heiligen Geist so grundwesentlich sakramental — im weiteren und innerlichen Sinne dieses Begriffes — auffaßt. (Joh. 6, 63. 40; 1 Joh. 4, 15. 16.) Derselbe Grund ist es auch, weshalb bei Paulus wenigstens das eine Sakrament, das Abendmahl, verhältnißmäßig

[1]) Im ersten Briefe c. 5, 6. nennt Johannes allerdings die Taufe, aber nicht als Gnadenmittel im soteriologischen, sondern im apologetischen Sinne als eines der reichsgeschichtlichen Thatzeugnisse Gottes für Jesu wahre Messianität. Wenn er bei dem αἷμα an die gesetzlichen Reinigungen durch das Opferblut denkt, vielleicht deren prophetisch versiegelte Plerosis in Jesajas 53. mit eingeschlossen, so bei dem ὕδωρ an die gesetzlichen βαπτισμοὶ durch Wasser (vgl. Hebr. 9, 10. neben v. 22.) und weiterhin an die prophetische Verheißung einer umfassenden und durchgreifenden Reinigung, wo dasselbe Medium genannt wird: Ezechiel 36, 25. Daran hatte sich dann noch zuletzt die Wassertaufe des Johannes, des Vorläufers Christi, angeschlossen. Alle diese Vorbereitungen in Wort und That finden aber ihre Erfüllung erst in Christi Taufe, welche auf seinem blutigen Opfertode am Kreuze beruht. — In der anderen Stelle, Ev. Joh. 3, 5. pflegt man nach der gewöhnlichen kirchlichen Auslegung die Taufe ebenfalls unmittelbar erwähnt zu finden. Aber mit Unrecht. Erstens kann der Herr hier nicht von einem erst viel später einzusetzenden Ritus auf so nachdrucksvolle Weise zu Nicodemus sprechen, einem Manne, dem er, wie das übrige Gespräch zeigt, sich und sein Heil wirklich offenbaren wollte. Sodann könnte er in einem solchen negativ gefaßten Satz nicht den äußeren Ritus als unerläßliche Bedingung des Heils hinstellen, ohne mit seinem eigenen parallelen Worte Marc. 16, 16. in Widerspruch zu treten; dort nennt er im positiven Satzgliede mit gutem Grunde den Glauben und die Taufe, weil diese Verbindung eben der ökonomisch geordnete Weg zum Heile ist, aber im negativen Satzgliede nennt er nur den Unglauben und nicht das Nichtgetauftsein, weil eben nur jener entscheidet. Der Ausdruck ὕδωρ kann hier vielmehr von einer historisch und biblisch theologisch richtigen Auslegung nur gefaßt werden als eine symbolische Bezeichnung der Reinigung von Oben, welche mit der Begeistung von Oben, als die negative Seite neben der positiven, die Geburt von Oben oder Zeugung aus Gott begründet, um welche es sich hier handelt. Wie von der subjektiven, menschlichen Seite angesehen, Buße und Glaube sich zu einander verhalten, so von der objektiven, göttlichen, „Wasser" und Geist. Und daß der Herr den ersteren Begriff bildlich, den anderen eigentlich ausdrückt, erklärt sich nicht nur daraus, daß der zweite, positive, den Hauptnachdruck hat, sondern vielmehr zu allernächst daraus, daß auch er ohne Zweifel an dieser Stelle die vorher angeführte prophetische Verheißung von der messianischen Gnadenzeit, Ezech. 36., zum Ausgangspunkte seines Zeugnisses nimmt. Wie dort in v. 25. das „Wasser" genannt ist, so in v. 26. der Geist. — Sonach hat es wirklich seine Richtigkeit, daß wir bei Johannes die Taufe in ihrer soteriologischen Bedeutung unmittelbar nirgends genannt finden. Und dasselbe gilt von dem Abendmahl. Die Rede in Joh. c. 6. hat zu dieser sakramentlichen Einsetzung ganz dasselbe Verhältniß, wie Joh. c. 3. zu derjenigen der Taufe, sonst aber erwähnt Johannes das Abendmahl weder im Evangelium noch in den Briefen. In der Apokalypse geschieht dies allerdings, aber ebenfalls im tieferen und umfassenderen Sinne, und nicht mit Bezug bloß auf den äußeren Ritus als solchen (vgl. c. 3, 20. 19, 9.).

doch auch mehr zurücktritt, als manchem Exegeten und Dogmatiker einleuchten will.

Diese nicht zu übersehende Thatsache ist gegenüber jener Ueberschätzung des Sakraments, zu welcher die lutherische Kirche mehrfach hinneigt, besonders wichtig zum Verständniß und zur gerechten Würdigung des reformirten Tropus, welcher ganz abgesehn von seiner zum Theil allerdings verkümmerten Auffassung des Sakraments auch da, wo diese nicht vorhanden ist, seine Eigenthümlichkeit darin hat, daß er überhaupt das vermittelte Segenswirken des Wortes mehr hervorhebt als das unmittelbare des Sakraments. Schrift und Geschichte lehren uns in dieser Beziehung unzweideutig verschiedene psychologisch begründete und ökonomisch berechtigte Eigenthümlichkeiten Einzelner wie ganzer Nationen und Zeitalter erkennen, welche im Gnadenreiche des Evangeliums als der absoluten und Welt-Religion ihren Platz haben bis auf die Zeit der Vollendung des Gottesreiches. Und diese ist es recht eigentlich, welche eben der letzte der Apostel, Johannes, am meisten voraus darstellt, die Erfüllungszeit, in welcher Wort und Sakrament sich beide innerlich ganz verbinden aber eben darum auch äußerlich aufheben werden in der vollendeten geistleiblichen Unio mystica, welche gegenwärtig durch beide fundamentale Gnadenmittel nach des Herrn Willen gegründet und gebaut werden soll, und welche ganz insonderheit schon jetzt Grund und Ziel auch der sakramentlichen Einsetzung und Segnung ist.

---

§ 70.

I. Die Taufe.

Die christliche Taufe ist der geordnete Vermittelungsakt für die göttliche Gründung des individuellen Gnadenstandes, oder das Sakrament der Neugeburt zur Gotteskindschaft. Bedingung auf Seiten des (erwachsenen) Empfängers ist die Frucht der vorbereitenden und berufenden Gnade, d. h. das gläubige Verlangen nach dem Heile in Christo. Die Wirkung der Taufe ist mit der gotteskräftigen Aufnahme des Täuflings in den Bund der göttlichen Gnaden- und Lebens-Gemeinschaft zugleich die Aufnahme in die Gemeine der Gläubigen. Darin liegt für den Getauften seinerseits dies, daß er sich durch Annahme der Taufe zu einer bleibenden bundesmäßigen Hingebung an den Herrn und seine Gemeine im Gehorsam des Glaubens verpflichtet, und daß Untreue in dieser Beziehung ihm die Taufgnade wieder rauben kann.

Die Taufe wurde als Weiheakt zur Aufnahme in die Gemeinschaft Christi und seiner Gemeine in der alten Kirchenzeit hochgehalten und die Wiedergeburt um so mehr mit derselben gotteskräftig verbunden gedacht, als sie in den ersten Jahrhunderten ausschließlich oder doch vorherrschend, nach den im neuen Testamente vorliegenden apostolischen Beispielen wie nach der Natur der damaligen Verhältnisse, Taufe von Erwachsenen war. Von dieser ursprünglichen biblischen Gestalt der Taufe ausgehend, wie es nach evangelisch protestantischem Grundprincip durchaus geschehn muß, handeln wir vom ersten Sakrament hier zunächst in diesem Sinne. Die besondere Frage wegen der Kindertaufe bleibt der späteren Erörterung im folgenden Paragraphen aufbehalten.

Der evangelisch kirchliche Standpunkt hat in Beziehung auf diesen Punkt schon in der Reformationszeit einerseits gegen die römische Veräußerlichung, andrerseits gegen die schwärmerische falsche Innerlichkeit der Anabaptisten und Anderer sich geltend machen müssen. Doch war die Lehre von der Taufe im Allgemeinen nicht eine der damals am meisten hervortretenden, weder nach außenhin, noch unter den Evangelischen selbst. Nur daß auf lutherischer Seite die objektive, auf reformirter die subjektive Fassung auch dieses Sakramentes überwog und die strenge Prädestinationslehre der reformirten Kirche, wenn auch wider Willen der Gründer derselben, Werth und Bedeutung der Taufe praktisch mehr herabdrücken mußte. Reformirten Ursprungs ist denn auch der in unserer Zeit so mächtig gewordene Baptismus, welcher in dem Taufakte nicht sowohl das Mittel der Gnade, das Medium der Neugeburt in die Kindschaftsgnade, als vielmehr nur das Siegel des durch Buße und Bekehrung bereits vollzogenen Eintritts in dieselbe sieht. Die Brüdergemeine steht hier wesentlich auf dem reformatorischen und lutherischen Lehrgrunde, nur mit verhältnißmäßig stärkerer Betonung der ethischen Voraussetzung der Taufe, was sich theils in Bezug auf diese überhaupt — weniger in der Lehre als in der Praxis, z. B. auf Missionen — theils und noch mehr im Blick auf die Kindertaufe geltend macht. Sie wahrt auch hierin ihren biblisch-unionistischen Karakter [1]).

---

[1]) Spangenbergs Darstellung in der Idea f. frr. (siehe besonders § 139.) ist neuerlich von lutherisch kirchlicher Seite her brüderlich getadelt worden, daß sie die Taufe allzusehr nur als Siegel, Bestätigung der durch den Glauben erlangten Gnade, auffasse und so wohl gar dem Baptismus Vorschub leisten könne. Eine gewisse Wahrheit liegt hierin allerdings, wenn man auf einzelne von Spangenberg gebrauchte Ausdrücke (S. 282 u. 283) einen scharfen Accent legt. Es hängt dies damit zusammen, daß Spangenberg nach seiner praktisch-christlichen Entwickelung so lebendig in dem Boden des hallischen Pietismus wurzelt und als Theolog mehr den verständigen Karakter der melanchthonischen Denkweise hat, als den mystisch intuitiven der lutherschen. Wir werden dies auch bei der Lehre vom Abendmahl so finden. Aber auf der anderen Seite ist ebenso wahr, daß Spangenberg zu gleicher Zeit auch mehrsagende Ausdrücke von der Taufe braucht und eine billige Beurtheilung sich an das Ganze seiner Darstellung halten muß; ferner, daß in diesem Punkte der Lehre eben noch manche specielle Bestimmung mehr in Frage zu nehmen sein wird, als von lutherisch kirchlicher Seite gern zugegeben wird. (Vgl. die Be-

Treten wir von diesem Standpunkte zunächst an der Hand der Schrift an unsern Gegenstand heran, so müssen wir über Wesen und Bedeutung der Taufe Folgendes sagen. Die christliche Taufe ruht äußerlich auf der Johannes-Taufe, als ihrem nächsten geschichtlichen Vorgange. Den vermittelnden Uebergangspunkt bildet dabei jene an die Johannistaufe sich anschließende, ihr wesentlich gleichartige Vorbereitungstaufe, welche auch Jesus selbst am Anfang, während der letzten Zeit der Wirksamkeit des Täufers, durch seine Jünger verrichten ließ (Joh. 4, 1. 2.). Beide Taufen aber wurzeln tiefer betrachtet in den prophetischen Verheißungen des alten Testaments von einer messianischen Reinigung des Volkes, welche den Erfüllungssäon einführen sollte (Ez. 36, 25.), und weiter zurück in den levitischen Waschungen nach dem Gesetz, welche sich an die natürliche in allen Völkern und Zeiten übliche Symbolik der äußern Reinigung als Typus der inneren anschließen. (cf. καθαρισμὸς, βαπτισμὸς in allgemeinem Sinne mehrfach gebraucht, Joh. 2, 6. 3, 25. Marc. 7, 4. Hebr. 9, 10.) Die allen diesen vorbereitenden Riten zu Grunde liegende Idee ist die einer Reinigung von der Sünde nach deren Schuld und Macht, im Herzen und Leben. Weil aber Beides auf jedem vorbereitenden Standpunkte nicht wahrhaft und lebenskräftig vollzogen werden kann, so sind dieser Lustrationen „mancherlei", (loc. cit. Hebr. 9.) immer wiederkehrende, und auch die einmalige des Täufers wird von diesem ausdrücklich als eine nicht vollständige, zwar vorbereitende, aber nicht erfüllende bezeichnet. Als solche stellt er erst die messianische Taufe Jesu hin und diese, wie sie nach der Vollendung seines Heilswerkes von ihm testamentarisch eingesetzt worden ist (Matth. 28, 19.), unterscheidet sich daher wesentlich von der Taufe Johannis und jener Uebergangstaufe der Jünger Jesu.

Die Grundidee dieser neutestamentlichen Erfüllungstaufe liegt schon in des Täufers Worten über sie Matth. 3, 11: Geist und Feuer, d. h. eine solche Mittheilung des Geistes aus Gott (1 Cor. 2, 12.) oder Eingründung eines neuen göttlichen Lebensprincips als Trieb und Kraft in das menschliche Herz, welche zugleich mit innerer Nothwendigkeit eine ebenso geistige, innerlich lebendige und wirksame Ausscheidung (läuternde Ausschmelzung, Mal. 3, 2. 3) des alten sündlichen Princips in sich schließt. Ist hier, der Stellung und Eigenthümlichkeit des Täufers gemäß, das ethische Moment ausschließlich hervorgehoben, so bekommt dies

---

merkungen in § 56. über das Verhältniß der kirchlichen Lehre von der Heilsaneignung durch den Glauben einerseits und die Sakramente andererseits, so wie die am Schlusse des vorigen Paragraphen mit Bezug auf Johannes.) Endlich ist auf die Thatsache hinzuweisen, daß im Großen und Ganzen die Wirksamkeit der Brüdergemeine erfahrungsgemäß in unserer so sehr zum Baptismus hinneigenden Zeit nicht ein Förderungsmittel desselben, sondern vielmehr das kräftigste Schutzmittel erweckter kirchlicher Kreise gegen denselben ist und die Brüdergemeine daher von Seiten des Baptismus nicht viel mehr Freundschaft genießt, als die Kirche selbst. Dies erkennt auch die vorher erwähnte Stimme aus der Kirche ebenso brüderlich an. (Vgl. die Schrift: Taufe und Wiedertaufe.)

seine vollständigere Unterbauung durch das grundlegende juridische (cf. § 54.) in dem Worte des Herrn selbst Joh. 3, 5. 6. von der Wiedergeburt — der Neugeburt von Oben, aus Gott — aus Wasser und Geist. Allerdings ist hier, wie oben näher nachgewiesen wurde, nicht unmittelbar von der Taufe die Rede, aber wir dürfen die Stelle mittelbar auf sie anwenden, sogut als die parellele Joh. 6. auf das Abendmahl. Die Bedeutung des ὕδωρ ist nämlich die der Sündenvergebung als negativen Moments, mit welchem sich dann das zweite, positive, die Geistesmittheilung oder kindschaftliche Aufnahme in die göttliche Gnaden- und Lebensgemeinschaft verbindet. Nur in und mit dieser rechtlichen Gnade kommt es zu jener ethischen Erneuerung im Princip, aber beide gehören auch unzertrennlich zusammen, wie wir früher ausgeführt haben, und ohne Zweifel ist in dem Worte des Herrn a. a. O. auch dies zweite mitbegriffen, wie schon die Grundstelle in Ezechiel 36. wahrscheinlich macht und dann namentlich der Schluß der Rede v. 19—21 deutlich zeigt.

Ganz in derselben Weise stellt Paulus die Taufe auf Christi Tod dar, als den äußerlich vermittelten göttlichen Gnadenakt der „Wiedergeburt und Erneuerung im heiligen Geiste" (Tit. 3, 3—5.), sowohl nach der rechtlichen als nach der sittlichen Seite (Eph. 5, 26; Röm. 6, 4; 1 Cor. 6, 11.), als eine Einpflanzung in die Gemeinschaft Christi nach der ganzen Fülle seiner Gnaden- und Wahrheits-Herrlichkeit. (Gal. 3, 26. 27.) In demselben Sinne tritt die Taufe auch in der Apostelgeschichte auf, als die göttliche Heilserfüllung der bußfertigen Glaubenswilligkeit, welche durch das Zeugniß von Christo gewirkt worden ist, und welche wir als die subjektive Bedingung der Heilserlangung früher erkannt haben. (Acta 2, 38; 16, 33; 22, 16.)

Daraus geht hervor, daß die christliche Taufe zuerst und wesentlich auf das Verhältniß der einzelnen Seele zu Gott in Christo sich bezieht und in dieser Hinsicht nach göttlicher Ordnung und Christi Einsetzung dem einzelnen gläubigen Empfänger das evangelische Heil gotteskräftig zueignet, als Siegel des durch Vorbereitung und Berufung in ihm schon begonnenen und als Pfand des durch die göttliche Gnadentreue an ihm noch zu vollendenden Heilswerkes. Sie ist sonach der geordnete Vermittelungsakt für die göttliche Gründung des individuellen Gnadenstandes, das Sakrament der Neugeburt zum Leben aus Gott im engeren Verstande, d. h. im Unterschiede von der ersten Zeugung zu demselben. Dabei versinnbildlicht die ursprüngliche Form des Taufritus, das Unter- und Auf-Tauchen, jenes negative und positive Moment, beide in ihrem begrifflichen Unterschiede wie in ihrer lebendigen Einheit, auf schöne und treffende Weise.

Ueber das innere Verhältniß dieses äußerlich sichtbaren zu dem dadurch vermittelten unsichtbaren geistigen Vorgang haben wir uns dabei nach unseren Principien überhaupt nicht zu verweitläuftigen und hier um so weniger, weil wir später bei der Lehre vom Abendmahl nothgedrungen auf diesen Punkt nur zusehr eingehn müssen. Unterschied und Einheit beider

Seiten der Einen Handlung, des innerlich Wesentlichen, Göttlichgeistigen und des äußerlich Geordneten, Werkzeuglichen, Menschlich sichtbaren, bleiben für eine im Glauben verständige, für die lebendig gottmenschliche Betrachtung beide in ihrem Rechte. Nur gegen ein falsches abergläubiges Haften am Aeußeren als solchem ist immerhin ein bedeutungsvolles Zeugniß der durch besondere ökonomische Umstände veranlaßte Ausnahmefall (Acta 10, 44.), wo die Geistesmittheilung — zunächst in charismatischer Form aber diese setzt hier die anagennetische Wirkung ohne alle Frage voraus — der Taufe vorangeht, sowie andrerseits der entgegengesetzte, durch ähnliche Verhältnisse motivirte, sonst auch ungewöhnliche Fall (Acta 8, 16.), wo erst eine von der Taufe getrennte apostolische Handauflegung den Geist bringt. Dies ist der biblisch geschichtliche Thatbeweis für die nicht absolute sondern ökonomische Nothwendigkeit des äußeren sakramentlichen Elements und die Freiheit der göttlichen Gnadenwirkung überhaupt.

Diese Fälle sind uns damit zugleich ein dankenswerther Wink, daß es ebensowenig unsere Aufgabe ist, allzuscharf zu bestimmen, wieviel von göttlicher Erneuerungswirksamkeit im einzelnen Falle der Taufe schon vorangegangen sein müsse, und was dagegen durch sie jedesmal erst gewirkt werde, und unter welchen näheren Bestimmungen. Wir brauchen nicht ausführlich daran zu erinnern, welche Wichtigkeit diese Frage praktisch grade für unsere Zeit hat, und wie es gelte, eine doppelte Einseitigkeit zu vermeiden, sowohl die eines pseudokirchlichen magischen Objektivismus, als die andere eines falschen pietistischen und baptistischen Subjektivismus, welche gegenwärtig in so heftigem Streite liegen und in dieser Gestalt auch immer liegen werden, weil keiner der beiden Gegner dem anderen wirklich innerlich überlegen ist. Wir kennen nach unserem Standpunkt das ganze Werk der Mittheilung des neuen Lebens als ein göttlich-geistiges, welches als solches unserer näheren menschlichen Beobachtung und begrifflichen Zergliederung entzogen ist und müssen uns daher hier vor willkürlichen Bestimmungen hüten, wenn wir nicht der Freiheit des göttlichen Gnadenwaltens und der ethisch psychologischen Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit Schranken setzen wollen, welche die organische Lebendigkeit und Individualisirung des Verhältnisses, den ächten gottmenschlichen Karakter desselben, aufheben oder beeinträchtigen würden. Es genügt, darüber festzuhalten, daß die begriffsmäßige Bedingung auf menschlicher Seite für eine berechtigte Ertheilung der Taufe — versteht sich an Erwachsene — die *μετάνοια* ist (Acta 2, 38.), d. h. eben jene Armuth im Geiste mit ihrem Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit oder dem Heil, die Glaubenswilligkeit, welche den beginnenden Glauben schon in sich schließt, und ihren wesentlich ethischen Karakter, als begonnene Herzensumwandelung, (*κατενύγησαν τῇ καρδίᾳ*) ausdrückt in jenem: „Was sollen wir thun"? — „daß ich selig werde"! (Acta 2, 37; 9, 6; 16, 30.) Denn damit erweiset sich das menschliche Herz, kraft der vorbereitenden Gnadenwirksamkeit Gottes des fleischlichen Widerstrebens mit Bewußtsein und Freiheit sich

entschlagend, als eine willige Stätte der entscheidenden göttlichen Wiedergeburtsthätigkeit und diese tritt in wahrhaft organischer Weise nun vermittelst der Taufe ein, welche so als äußeres Medium weder bloßes Siegel eines schon fertig Vorhandenen, noch bloßes Mittel zur Schaffung eines ganz Neuen ist d. h. weder mechanisch noch magisch dasteht, sondern wahrhaft ethisch organisch, wie Lehre und Leben, Princip und Praxis, es fordern.

Freilich ist hier, was die einzelnen Momente des Taufsegens oder der göttlichen Wiedergeburtsthätigkeit betrifft, näher zu unterscheiden, denn es liegt in der Incongruenz alles wirklichen Lebens und aller geordneten Formen auf Erden mit der Idee, dem vollendeten Sein und Seinsollen, daß eben auch die Taufe nicht in allen Fällen des vollständig ist, was sie ihrem Begriffe nach sein soll. Das erste objektiv rechtliche Moment, als Sündenvergebung und Kindesannahme, tritt, jene eine unerläßliche ethische Bedingung auf Seiten des Täuflings vorausgesetzt, sofort und vollständig ein, und der Glaube kann und soll sich daran auch dann halten, wenn dieser innere Vorgang nicht so in das subjektive Empfindungsleben eingreift und in heiligem Freudengefühl sich kund thut, wie es an sich das Normale und Natürliche ist. An sich gilt Dasselbe nun auch von dem anderen sittlich persönlichen Moment, der Eingründung einer neuen Lebenskraft aus Gott, denn auch dies ist dem Begriffe nach ein einheitlicher principieller Akt. Daher fordert auch Paulus von den Getauften mit Grunde, daß sie „sich halten sollen" als mit Christo der Sünde Gestorbene und in ihm zum heiligen Leben Auferstandene (Röm. 6, 11). Aber nach der Erfahrung und aus leicht begreiflichen Ursachen ist doch wahr, daß es viele Fälle gibt, wo die Taufgnade auch bei erwachsenen Täuflingen grade nach dieser Seite hin eine längere oder kürzere Zeit hindurch noch gewißermaßen latent bleibt, schlummert, und nicht so, wie in anderen Fällen, sofort eine wirksame neue Lebenskraft ins Bewußtsein und in Thätigkeit tritt. Der Friede im Glauben ist oft früher und mehr da, als die Freiheit von der Herrschaft der Sünde (vergl. die Ermahnungen des Apostels Röm. 6, 12—23.), obwohl dem Begriffe nach beide in der erlangten Gnade principiell gegeben sind. Es kann dies, abgesehn von allen bewußten Mißgriffen oder Unlauterkeiten auf Seiten des Täufers oder des Täuflings, unter Umständen so in der verborgenen — wenn auch nie willkürlichen — Führung des Geistes Gottes mit einer Seele liegen. Und es ist sehr gewöhnlich, weil sehr natürlich, daß ein Solcher dann periodisch auch an dem wirklichen Besitze des ersten Gnadengeschenkes, der erlangten Sündenvergebung, irre oder doch unsicher darin wird, und so am Ende gar meint, er habe die Taufgnade überhaupt noch nicht wirklich, oder doch, er habe sie wieder verloren und bedürfe daher einer wiederholten Taufe.

Allein dies ist falsch. Denn wenn gleich unter solchen Umständen ein vielleicht bedeutend späterer Zeitpunkt dem Herzen in subjektiver Beziehung als der entscheidendere erscheinen muß, so ist doch die erste Grundlage auch dieser späteren „rechten Wiedergeburt" immer in jener

göttlich objektiven sakramentlichen Aufnahme in seine Gnadengemeinschaft zu suchen und die gewünschte Wiederholung der Taufe darum ebenso unnöthig, als begriffswidrig, weil ja Gott nun den Menschen eben recht an- und aufgenommen und dadurch gnadenreich bezeugt hat, daß vor Ihm jener frühere Bund der Taufe unvergessen ist [1]). Dasselbe gilt sogar dann, wenn der Bund von Seiten des Täuflings nicht einmal so recht „aus gutem Gewissen" eingegangen war, sondern noch unter der Gleichgültigkeit und Unlauterkeit des natürlichen Zustandes. Wenn der Getaufte nur jetzt in wahrhaftigem und völligem Glauben die bisher nicht geachtete Gnade erfaßt, so ist sie jetzt für ihn ganz Das, was sie sein soll und schon lange hätte sein können.

Von diesem Standpunkt der Betrachtung aus werden wir im Stande sein, die kirchliche Lehre und Praxis in Beziehung auf die Taufe vollkommen zu verstehn und doch bewahrt bleiben vor der Ungründlichkeit, mit welcher, an den Begriff des opus operatum anstreifend, von dieser Seite öfters die Bedenken angefochtener und unklarer Gemüther mit der einfachen Hinweisung abgefertigt werden, daß die Taufe ja geschehn sei, also die Gotteskindschaft nicht fehlen könne. Grade diese Ungründlichkeit ist es, welche so Viele den Irrsalen eines pietistischen Baptismus preisgibt. Insonderheit auch für die Begründung der kirchlichen Kindertaufe ist es ein hochwichtiges Moment, wenn zugestanden werden muß und wird, daß dergleichen Incongruenzen eben auch bei der Taufe der Erwachsenen vielfach und unvermeidlich vorkommen, und daher auch durch eine allgemeine Rückkehr zu dieser keineswegs, wie man meint, völlig würden beseitigt werden.

Von hier aus erhellt, zunächst praktisch genommen, wie falsch es ist, die Taufe so lange aufschieben zu wollen, bis erst eine „wahre Bekehrung" oder „rechte Wiedergeburt" vorhanden sei, ein Irrthum, welcher in der alten Kirchenzeit schon nicht selten war und in der unsrigen ebenfalls mitwirkt, um dem Baptismus einen Vorzug in den Augen Vieler zu geben. Jene Glaubenswilligkeit des gebeugten Herzens, wie wir sie oben forderten, läßt sich, soweit menschliches Wissen in Bezug auf sich selbst und Andere überhaupt reicht, im Wesentlichen erkennen, aber der Grad der inneren wenn gleich nur principiellen Vollendung, die entscheidende Wendung vom Alten zum Neuen, nicht ebenso. Vielmehr würde unter diesem Gesichtspunkte die Taufe, wie es im Alterthum öfters geschah, immer aufs Neue und endlich bis auf das Sterbebett aufgeschoben werden müssen, was, wie von selbst einleuchtet, dem Worte und Willen des Herrn nach der Schrift ebenso zuwider ist, als für die Betreffenden trostlos.

Der andere und Hauptgegengrund, von dogmatischer Seite, ist aber der, daß auf diese Weise die Taufe ganz und gar den Karakter des Gnadenmittels verliert, den sie, wie wir in § 67 gesehn, schriftmäßig hat. Sie wird dann zum bloßen Zeichen oder Siegel, d. h. zum gött-

[1]) Cf. Spangenberg Idea § 142, 3.

lichen Anerkennungsakt der vorliegenden Glaubenswilligkeit des Täuflings, aber sie erfüllt sein Heilsverlangen nicht, und bringt ihn also nicht wesentlich weiter. Oder sie erscheint gar als göttlicher Annahmeakt einer Leistung von Seiten des Menschen, welche dieser Gotte darbringt, indem er sich bekehrt, wodurch das normale ethische Grundverhältniß zwischen Beiden, wie es das Evangelium gerade wiederherstellen soll, abermals in das abnorme gesetzliche verkehrt wird. Oder endlich die Taufe behält nur die Bedeutung einer Aufnahme in den Bund der christlichen Kirche als äußere Verbindung oder als die Gemeine der Wiedergeborenen.

Es liegt, wie wir theils schon bemerkt haben, theils im Folgenden sogleich zur Anerkennung bringen werden, in dem Allen eine Wahrheit, aber sie wird verkümmert oder aufgehoben, wenn nicht der im Bisherigen allem Weiteren zu Grunde gelegte Satz feststeht, daß die Taufe in erster Linie die bundesmäßige Aufnahme des Glaubenswilligen von Seiten Gottes in seine Gnaden- und Lebensgemeinschaft in Christo durch den heiligen Geist ist.

In und mit diesem Ersten und Grundlegenden ist sie dann in zweiter Linie allerdings auch die Aufnahme in die Gliederschaft des Leibes Christi, in die Gemeine oder das Reich Gottes (Eph. 4, 5; 1 Cor. 12, 13.) und zwar der Idee und Absicht nach in dasselbe nach seiner idealen Wahrheit als „unsichtbare Kirche", und nach seiner empirischen Wirklichkeit als „sichtbare". Gleichsam in der Person dieser einzelnen Kirchengemeinschaft nimmt die Eine heilige allgemeine christliche Kirche, und Gemeine der Heiligen, das neue Glied in ihren Bund auf, weil der Herr, ihr Haupt, dasselbe in den Bund der Gnade Gottes aufgenommen hat. So ist es überall da, wo auf beiden Seiten die erforderlichen oben bezeichneten Bedingungen vorhanden sind, und nur da, wo die Taufe bloß als Medium des formellen Eintritts in die äußere irdische Kirchengemeinschaft gesucht und ohne innere Glaubenswilligkeit unlauter empfangen wird, ist auch das Resultat nur dies äußere und bleibt es so lange, bis der bloß mit dem Wasser Getaufte vielleicht zu einer späteren Zeit als bußfertig Glaubenswilliger auch der rechten Taufe mit dem heiligen Geiste theilhaft wird.

In diesen beiden Momenten der Taufe, der Aufnahme in die Gemeinschaft Christi, des Hauptes, und damit auch in diejenige der Gemeine seines Leibes, liegt die sakramentliche Gottesgabe einheitlich beschlossen und der Täufling hat dieselbe ausschließlich in kindlicher Willigkeit hinzunehmen. Von einer Leistung seinerseits ist in diesem Momente auf keine Weise die Rede. Was er thut, ist nur ein in Kraft der Gottesgnade selbst vollzogener Akt der Hingebung an den Herrn. Aber nach dem allgemeinen Grundverhältniß zwischen gottgeordneter Reception und Reproduktion ist damit zugleich allerdings gegeben, daß er auch das Versprechen thut, dieser empfangenen Bundesgemeinschaft des Leibes Christi, in welche er eingetreten ist, fortan würdig zu wandeln. Insofern redet die Schrift von dem „Gelöbniß aus gutem Gewissen" — *ἐπερώτημα συνειδήσεως ἀγαθῆς*, 1 Petr. 3, 21. — welches die Taufe, von dieser Seite be-

trachtet, sei. Wenn Luther hier exegetisch nicht ganz genau „Bund" übersetzt, so ist der Gedanke doch wesentlich derselbe, denn es liegt im Begriff des Bundes, den zwei Personen miteinander schließen, daß nicht die eine immer bloß gebend und die andere immer bloß empfangend sich verhält, sondern beide — wenn auch noch so sehr in verschiedenem Verhältnisse — auf beiderlei Weise, und so ist es auch hier. Wie der Täufling jetzt, von aller Selbsterlösung in eigener Kraft absehend, Christo als dem einigen Erlöser sich hingibt, indem er ihn durch den heiligen Geist empfängt, so gelobt er ihm damit zugleich, ihn fortan, so viel an ihm selbst ist, das empfangene Werk ohne Widerstreben vollenden zu lassen und in treuem Liebesgehorsam der Heiligung ihm Frucht zu bringen von der empfangenen Gnade. In der nächsten Beziehung zu der bei alledem freilich nicht ausbleibenden Untreue und Mangelhaftigkeit steht dann das andere Sakrament, welches, solang der innerste Grund der Glaubenstreue nur noch besteht, alle solche peripherische Störungen in Folge der noch übrigen Sündhaftigkeit immer wieder aufzuheben bestimmt ist.

Etwas Anderes aber ist es, wenn durch fortgesetztes Widerstreben und hartnäckige Verachtung des empfangenen Heilsgutes und Heilsberufes dieser innerste Grund der ethisch persönlichen Herzensstellung selbst wieder umgestürzt wird. Eine solche centrale und endlich absolute Untreue zieht natürlich dann auch den Verlust der Taufgnade für die Zeit oder für immer nach sich, denn es versteht sich zufolge dem Geistesprincip des Evangeliums von selbst, daß die Wirkungsweise der Taufe, wie die der göttlichen Gnade überhaupt und überall, keine magische, die ethische Freiheit des Menschen ausschließende ist, sondern eben jene ethisch-organische, welche dieselbe, nur in der Form der Reception und Reproduktion, nothwendig voraussetzt. Dies ist auch das unumstößliche Zeugniß der heiligen Schrift, zumal des Paulus: 1 Cor. 10, 1 ff. cf. Gal. 3, 3. 4; 5, 4. 7; Röm. 8, 12. 13; cf. 6, 1—12. Eine Taufgnade als character indelebilis kennt die Schrift ebensowenig, als eine Erwählung oder Wiedergeburt in diesem Sinne.

§ 71.

(Fortsetzung.) Die Kindertaufe.

Die Kindertaufe ist nicht direkt und zwingend als göttliche Ordnung nachzuweisen, und die Frage daher an und für sich eine solche, welche dem Tropenunterschiede innerhalb der Christenheit Raum läßt. Allerdings ist der kirchliche Standpunkt im innersten Wesen des Evangeliums tief begründet und nach dem Geiste der Schrift ohne allen Zweifel der richtige, aber die übliche kirchliche Begründungsweise dieser

uralten christlichen Sitte ist in mehrfacher Hinsicht eine unrichtige. Die behauptete Pflicht christlicher Eltern laut göttlichen „Gebotes," ihre Kinder frühe zu taufen, ist vielmehr zunächst nur als ein Gnadenrecht zu behandeln. Dagegen ist, wenn sie sich, wie billig, dieses Rechtes dankbar bedienen, um so bestimmter ihre Pflicht die, für die Pflege des in das kindliche Herz gelegten geistlichen Lebenskeimes zu sorgen und die Kirche hat das unbestreitbare Recht, für das reifere Alter sich die Entscheidung vorzubehalten über die Zulassung des Einzelnen zur vollen Mitgliedschaft an ihrem Bunde.

Daß die Kindertaufe nicht als ein unmittelbares Gebot des Herrn oder der Apostel exegetisch, noch auch als stehender Gebrauch der letzteren geschichtlich auf zwingende Weise und direkt sich nachweisen läßt, das sollte, nachdem man es oft genug in alter und neuer Kirchenzeit dennoch zu thun vergeblich versucht hat, gerade heutzutage, Angesichts des so mächtig um sich greifenden Baptismus, am wenigsten mehr geleugnet werden. Ein solcher Gegner kann nur auf positivem Wege, d. h. durch Anerkennung und Aneignung der auch in seinem Irrthum liegenden Wahrheit, gründlich überwunden werden, und indem man alle unhaltbaren Außenposten aufgibt, muß sich die Vertheidigung der kirchlichen Praxis reinen Boden und festen Grund schaffen, um ihre Stellung siegreich zu behaupten. Dies ist aber darum eine so hochwichtige Aufgabe, weil der moderne Baptismus seinerseits nicht nur die kirchliche Sitte in diesem Punkte mit allem Nachdruck und offener Feindschaft verwirft, sondern auch abgesehn davon mit unbiblischen Lehrelementen so versetzt ist, daß unter diesen Umständen ein friedliches Verhältniß kaum möglich scheint.

Das hohe kirchliche Alter der Kindertaufe achtet er von seinem abstrakt biblischen Standpunkte aus gar nicht, während es, wahrhaft geistlich und geschichtlich betrachtet, allerdings ein beachtenswerthes Zeugniß ist. Wenn auch ein Irenäus wohl noch nichts Sicheres für die Kindertaufe bietet, so ist doch des Tertullian tadelndes Urtheil über dieselbe ein Beweis, daß sie zu seiner Zeit schon mehr oder weniger in Gebrauch war. Origenes bezeichnet sie sogar als eine von den Aposteln überlieferte Sitte. Unter Cyprian wurde sie, zunächst in der afrikanischen Kirche, allgemeiner, doch noch nicht durchgehend üblich. In der zweiten Periode aber geschahe dies überall, so daß sogar die Pelagianer sie festhielten, denen eine Verwerfung doch theils ihrem ganzen Standpunkte zufolge, theils weil Augustin seinerseits sie mit seiner Lehre von der Urfünde in Verbindung setzte, in der That sehr nahe hätte liegen müssen. Dabei ist aber wohl nicht zu leugnen, daß damals schon jene im Geiste des katholischen Kirchenbegriffes der Zeit liegende Ansicht von der Nothwendigkeit der äußeren Taufe überhaupt zur Seligkeit mitwirkte, indem man sich, auch ein Augustin, eine wahre Mitgliedschaft am Reiche Gottes oder der unsichtbaren Kirche ohne

diejenige an der sichtbaren katholischen nicht denken konnte und wollte. Und wie hierin die evangelische Kirche nach ihrem innersten geistlichen und geschichtlichen Princip bei aller Werthschätzung des äußeren Kirchenverbandes anders urtheilen muß, so kann sie überhaupt dies ganze vom traditionellen Alter der fraglichen Sitte hergenommene Argument, so wichtig es ihr selbst ist, doch einem anderen Christen gegenüber, der sich auf sein entgegengesetztes Verständniß der heiligen Schrift beruft, nicht in letzter Instanz als ein zwingendes geltend machen. Thut sie dies, so verliert sie mit ihrem eigenen anderweitigen Protest gegen die römische Kirche und deren, nach ihrer Ueberzeugung unbiblische, Tradition auf einmal alles Recht.

Was nun aber die Schrift, als einzige absolute Quelle und Richtschnur der Wahrheit nach evangelischem Lehrbegriffe, anlangt, so kann die Kirche zwar getrost behaupten, daß sich indirekt, sowohl aus dem Gesammtgeiste als aus bestimmten hieher einschlagenden Lehrzeugnissen der heiligen Urkunden sehr Vieles und nach ihrer Ueberzeugung Entscheidendes, für die Kindertaufe anführen läßt. Wir werden den Nachweis davon hernach ausführlicher zu geben versuchen. Aber solange eine unbefangene Exegese, das Palladium des evangelischen Bekenntnisses, ihr Recht behalten soll, muß zugegeben werden, daß, wie wir anfangs bemerkten, ein direkter und zwingender Schriftbeweis für die Kindertaufe nicht möglich ist. Die direkte Beziehung des ὕδωρ in Joh. 3 auf die Taufe überhaupt haben wir in § 69 schon zurückgewiesen. Und ebensowenig haltbar ist der wie in älterer, so auch in neuester Zeit wieder in evangelisch kirchlichen Kreisen versuchte Nachweis einer Institution der Kindertaufe durch den Herrn selbst, aus der Einsetzungsformel der Taufe überhaupt in Matth. 28, 19. Will man den formalen Ausdruck — Participia und Hauptverb — in dieser Stelle pressen, so kann man allerdings übersetzen: Machet alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie 1, taufet, 2, lehret, um daraus zu zeigen, daß die Taufe überhaupt ihrem Begriffe nach als sakramentlicher Weiheritus aller Lehre voranzugehn habe, also recht eigentlich den Kindern zuerst in dieser Weise anzudienen und später die Unterweisung zum Heil nachzutragen sei. Aber ganz abgesehn davon, daß Luther nach seiner Uebersetzung die Worte anders verstanden hat, ist die eben erwähnte Fassung jedenfalls rein grammatisch nicht nothwendig, da der Gebrauch der Verbalformen in ähnlichen Stellen oftmals ein freierer ist [1]). Vom Standpunkt der umfassenderen, Schrift aus Schrift erklärenden, pneumatischen oder theologischen Auslegung aber ist eine solche Fassung darum hier gewiß falsch, weil sie nicht nur die unmittelbare Parallele bei Markus (16, 16.) entschieden gegen sich hat, sondern ebensosehr das bestimmte Zeugniß des Paulus in Röm. 10, 17 und 1 Cor.

[1]) Vgl. Stellen wie Röm. 3, 23. 24: *ἥμαρτον . . ὑστεροῦνται — δικαιούμενοι:* (Gal. 6, 1: *καταρτίζετε — σκοπῶν σεαυτόν:* Eph. 5, 18 ff.: *πληροῦσθε ἐν πνεύματι — λαλοῦντες, . . ᾄδοντες . . ψάλλοντες . . εὐχαριστοῦντες:* . . . 1 Petri 4, 4: *ἐν ᾧ ξενίζονται . . . βλασφημοῦντες*, u. a. m.

1, 17; endlich, weil man auf diesem Boden, dem biblischen und evangelischen, ethischpersönlichen Grundprincip zuwider, gar keine Schranke mehr haben würde gegen den Begriff des magischen opus operatum und jene daraus hervorgegangene Praxis der Heerden- oder gar Zwangs-Taufen ganzer Völker, zum Mindesten der Taufe von solchen Heidenkindern, deren man auf legitimem Wege habhaft werden kann. Nach römischem Princip ist das Alles ganz in der Ordnung, aber das evangelische ist damit aufgegeben. Ebensowenig haltbar ist auch die andere Benutzung von Matth. 28, 19 für die Kindertaufe, wonach das „alle Völker" premirt wird und daraus geschlossen: „also auch die kleinen Kinder". Denn nach jeder Exegese, welche irgend den Namen der historischen noch verdienen soll, kann gar kein Zweifel sein, daß der Sinn dieses Ausdrucks nur der ist: beschränkt euch nicht, wie bisher, (cf. Matth. 10, 5. 6.) auf das eine Volk Israel mit eurer Missionsthätigkeit, sondern macht fortan die Bedeutung des Evangeliums als Weltheil (Matth. 24, 14; Röm. 1, 17.), für alle Völker durch euer Predigen und Taufen zur Wahrheit.

Was aber die Apostel und deren nachpfingstliche Zeugnisse betrifft, so kann allerdings mit gutem Grunde gesagt werden, daß ihnen und ihren Schülern die Kindertaufe nicht — wie der Baptismus meint — als eine Sünde und ein vorsichtig zu vermeidender Irrthum gegolten haben kann, weil theils dann irgend eine Warnung davor gegeben sein müßte, theils wenigstens nicht jene Ausdrücke so bona fide gebraucht sein dürften, welche doch immerhin so verstanden werden können, daß sie eine von den Aposteln verrichtete Kindertaufe einschließen (Acta 16, 33; 1 Cor. 1, 16.). Aber daß sie dies müßten, wird kein Unbefangener im Ernste behaupten wollen und können, so sehr auch die ältere kirchliche Exegese und Dogmatik gerade auf diesen Punkt sich zu steifen pflegte.

Unter diesen Umständen hat die evangelische Kirche vom Standpunkte ihres Schriftprincips aus kein Recht, solchen Christen, welche ihrerseits nur im Sinne des Tropus in diesem Punkte dissentiren, d. h. aus demselben auch ihrerseits kein Dogma stantis et cadentis ecclesiae machen, die Gemeinschaft zu versagen, vielmehr kann das Bestehen der Sitte spät zu taufen in dem einen Kreise für den anderen, größeren, welcher frühe tauft, in mancher Hinsicht von Segen sein. In dieser Weise hat sich die Brüdergemeine z. B. von Anfang an zu den Gläubigen unter den Mennoniten gestellt, weil diese im Unterschied von den neueren Baptisten ihrerseits auf dies Verhältniß gern eingehn und sich friedlich zur Kirche und ihrer Praxis stellen [1]).

[1]) Obwol Menno seinerseits auch die Bedeutung der Taufe als Gnadenmittel durchaus leugnet, und behauptet, die Gläubigen empfingen dieselbe nur als Zeichen des Gehorsams, der aus dem Glauben kommt, zu einem Beweise vor Gott und seiner Gemeine, daß sie festiglich Vergebung der Sünde durch Christum glauben; die Taufe ist auch ihm nur Siegel des schon vorhandenen Glaubens. Aber bei wirklich erweckten und bekehrten Mennoniten, welche die Gnade Gottes in Christo im Herzen erfahren haben, ist diese centrale Macht des neuen Lebens stärker als das formelle Bekenntniß der Parthei in diesem Punkte.

Ein solches Verhältniß ist nun dem modernen Baptismus gegenüber, sofern er in einer anabaptistischen und kirchenfeindlichen Richtung verharrt, nicht möglich. Aber auf der anderen Seite wird diese verkehrte dogmatische und praktische Stellung desselben fortwährend befestigt durch den in der Kirche seit alten Zeiten eingewurzelten Fanatismus gerade in Beziehung auf diesen Punkt, welcher demjenigen der Gegner nicht viel nachgibt. Hatte derselbe in früheren Zeiten seinen Grund in dem immer fleischlicher sich ausbildenden katholischen, zuletzt kirchenstaatlichen Princip, so liegt im Gebiet der evangelischen Kirche der Anlaß zu einer ähnlichen Richtung in der ebenfalls langehin nur zu fleischlich aufgefaßten engen Verbindung der Kirche mit dem Staate, dem staatskirchlichen Princip. Von beiden Standpunkten aus tritt dann die neutestamentliche Taufe so gänzlich in Parallele mit der alttestamentlichen Beschneidung, daß auch ein tieferes Bedenken gegen die der letzteren nachgebildete Kindertaufe, welches sich auf den Grundgegensatz beider Oekonomieen, den Gegensatz von σὰρξ und γράμμα auf der einen und πνεῦμα auf der anderen Seite, gründet, nicht einmal ein Verständniß mehr findet. Dazu kommt als besonderer geschichtlicher Anlaß für die evangelische Kirche noch hinzu, daß der Dissensus in diesem Punkte gerade zur Zeit ihrer Stiftung bei jenen schwärmerischen Wiedertäufern in einer so ganz corrupten und entarteten Gestalt auftrat und man daher sowohl nach Innen als nach Außen Alles aufbieten mußte, um diese Irrthümer abzuweisen. Im letzten Grunde aber wurzelt jene überheftige Stimmung der Kirche gegen jeden Dissensus in Beziehung auf die Kindertaufe allenthalben eben gerade darin, daß dieser Punkt, wie wir gezeigt haben, unter dem Gesichtspunkt des rein formalen Schriftprincips betrachtet, ein so wenig gesicherter und daher dem Angriffe viel mehr ausgesetzter ist, als man sich selbst und Anderen gern eingestehen mag.

Eine wahrhaft feste und sichere Stellung kann die Kirche nur dann gewinnen, wenn sie, ihrem evangelisch protestantischen Grundprincip des sola scriptura, wahrhaft und furchtlos getreu, — ähnlich, wie wir dies in Bezug auf die ausgebildete kirchliche Trinitätslehre früher geltend machten, — auch diese Frage als eine exegetisch und dogmatisch wissenschaftlich vor der Hand offene stehen läßt, welche einem friedlichen Verhältniß des Tropen- oder auch hier richtiger des Stufen-Unterschiedes in der Erkenntniß und dem Bekenntniß Raum gewährt. Bei der gewissen Ueberzeugung, ihrerseits durch Gottes Gnade die Schrift tiefer und geistlicher zu verstehen, als die, welche hier an deren Buchstaben haften, muß sie doch dieselben in ihrem Rechte lassen und von ihnen nur das um so bestimmter fordern, daß sie ihrerseits auch das Bekenntniß der Kirche in Demuth und Liebe achten, wenn sie gleich nicht im Stande sind, es sich selbst anzueignen. Dies ist der einzige Weg, auf welchem sich die baptistische Frage, welche gegenwärtig, durch Schuld von beiden Seiten, die Christenheit verwirrt, seiner Zeit wird lösen lassen.

Dagegen hat die Kirche ihrerseits nun umsomehr allerdings die heilige Pflicht, wenn sie dem im Allgemeinen erfahrungsgemäß unabweislichen

Triebe des christlichen Glaubensbewußtseins, welcher für die Zustände der gepflanzten Kirche die Kindertaufe fordert, in ihrem Kreise sein volles Recht thatsächlich angedeihen läßt, zur bekenntnißmäßigen Sicherung dieser ihrer Praxis dieselbe dann auch in dogmatisch wissenschaftlicher Weise so zu begründen, daß dem Gegner dadurch eben jene christliche Achtung abgenöthigt wird, ohne welche die Liebe und Einigkeit nicht bestehen kann.

Der Trieb zur Kindertaufe überzugehen, beruht ganz naturgemäß auf dem Streben christlicher Eltern, wie in jeder anderen Beziehung, so und am allermeisten in der höchsten auf das einige Nothwendige ihrem Kinde vom ersten Anfange an die möglichst vollständige Grundlage einer glücklichen und gesegneten Entwickelung zu verschaffen. In Folge dieses Strebens durch Gebet, Wort und That, wie es natürlich auch der gläubige Spättäufer als Vater hat und bethätigt, wird ja ohne Zweifel auch abgesehen von der Taufe durch Gottes Gnade schon fruhe ein Geisteswerk in dem Kinde beginnen, und auch davon legt bei Kindern gläubiger Baptisten die Erfahrung den unzweideutigen Beweis ab. Aber inmitten der kirchlichen Gnadenerleuchtung pflegen die Eltern es tief zu fühlen, wie es für sie und das Kind selbst bei der eigenthümlichen organisch-genetischen Natur dieser Gottesarbeit im Herzen des Menschen, zumal eben in solchen Verhältnissen lebendigen christlichen Gemeinwesens, später unendlich schwer sein müßte, den richtigen Zeitpunkt für die Taufe zu bestimmen, die denn doch einmal folgen müßte. Und ein gewisses „durch die Bank" Verfahren, wie es bei der kirchlichen Confirmation im reiferen Alter ja immer mehr oder weniger statt finden wird, ist bei dieser doch verhältnißmäßig eher zulässig, als es bei einer Taufe in dem entsprechenden Alter sein würde. Zumal aber im Gedanken daran, daß in jeder späteren Lebensperiode, wäre auch die Glaubenswilligkeit auf der einen Seite eine gereiftere, andererseits nicht minder das mit aufwachsende Unkraut des Sündenerbes erstarkt sein werde, und vielleicht zum Hinderniß der Erreichung des Heilszieles werden könne, wird es den Eltern ihrerseits fast unmöglich, nicht lieber gleich am ersten Anfang der Laufbahn ihr Kind auf ordnungsmäßigem Wege in die Gnadengemeinschaft Christi und seiner Gemeine vor der Hand aufnehmen zu lassen, damit dann das Werk Gottes im Herzen um so mehr vom ersten Momente an durch alle folgenden Stadien der Entwickelung hindurch seinen ungehinderten und kräftigen Fortgang habe.

Diesem heiligen Triebe christlicher Elternliebe im Glauben hat nun die Kirche, obwohl sie ein ausdrückliches Gebot des Herrn für die Kindertaufe in der Schrift nicht nachweisen kann, nach ihrem Verstande derselben äußerlich und innerlich sein heiliges Recht angedeihen zu lassen. Aber sie muß dies Recht richtig begründen.

Dasselbe ruht nicht auf dem stellvertretenden Glauben der Pathen oder Eltern oder der Gemeine, wie nach Augustins Vorgang (qui peccavit in altero, credit in altero) die römische Kirche lehrt (Conc. Trid. Sess. VII. can. 13.), die Reformatoren aber alles Ernstes bestritten haben. Man kann sich für eine solche Anschauung nicht

etwa auf gewisse Wunderhandlungen Jesu, wie die Heilung des Sohnes des Königischen Joh. 4 oder der Tochter der Cananäerin Matth. 15, berufen, wo das Verhältniß allerdings ein solches ist; denn da ist nirgends gesagt, daß den so Geheilten auf diesem durch den Glauben der Eltern vermittelten Wege nun auch die Gnade zum ewigen Leben mitgetheilt worden sei. Nur wer überhaupt, wie Augustin allerdings thut, auch auf diesem ethischen Gebiete mit Verletzung des Begriffes der Persönlichkeit naturhafte Verhältnisse so geltend machen kann, wie in jenem peccare in altero geschieht, kann den specifischen Unterschied übersehen, der zwischen einer leiblichen Heilung und dem Seelenheil hier stattfindet. Es kann denn auch diese Ansicht in keiner Weise ein neutestamentliches Zeugniß für sich anführen, am wenigsten, wenn dabei, wie von römischer Seite geschieht, doch so ganz der volle Sakramentssegen auf diesem Wege mitgetheilt werden soll. Aber ebensowenig können wir mit Luther und der älteren evangelisch-kirchlichen Lehre mit Grunde die Behauptung wagen, daß die Kinder die Taufe auf einen eigenen Glauben hin empfangen. Denn einmal sagt auch von einem solchen die Schrift nichts — das oft angeführte Beispiel des Täufers [1]) spricht nicht von irgend einem Glauben des Kindes, sondern nur von einer göttlichen Geisteswirksamkeit an demselben von frühe an, während sonst die Propheten meist erst später vom Geiste ergriffen wurden: Luc. 1, 15 erläutert durch V. 80. — sodann wird der Grundbegriff des Heilsglaubens, als ethischpersönlicher That, aufgehoben, wenn er dem Neugeborenen zugeschrieben wird. Daher rührt auch die Unsicherheit in Luthers Aussagen über diesen Punkt, wenn er theils den Glauben der Eltern oder Pathen doch wieder wenigstens als vermittelnd einmischt, theils dem behaupteten Glauben der Kinder und seiner Wirksamkeit nachher unberechtigter Weise Christum und seine Wirksamkeit substituirt [2]). Auch die späteren Dogmatiker,

---

[1]) Die vielbenutzte Stelle Luc. 1, 15 in der üblichen ungehörigen Verbindung mit v. 41. soll ein bewußtes Glauben, Wahrnehmen, heilige Freude gar schon bei dem Embryo erweisen. Das ist freilich ein Unding für jede gesunde Physiologie und Psychologie. Aber es liegt dies auch in diesen Stellen durchaus nicht. Wie der Sinn der ersteren nur der im Text berührte ist (ἔτι ἐκ κ. nicht: ἐν κ.), so sagt die zweite nur, daß Elisabet beim Anblick der Maria vom prophetischen Geiste erfüllt und so freudig bewegt wurde, daß auch das Kindlein unter ihrem Herzen durch seine Bewegungen unbewußt ein Zeuge von dieser heiligen Erregung der Mutter an Seel' und Leibe wurde.

[2]) Cf. Cat. major: Puerum ecclesiae ministro baptizandum apportamus hac spe et animo, quod certo credat, et precamur, ut Deus eum fide donet, verum propterea non baptizamus, sed potius quod Deus ita faciendum nobis praecepit. Später aber wird dem Erwachsenen gesagt: Si non recte credidisti prius, crede tamen adhuc; und: Quocirca minium utique confidentes et crassi sunt spiritus illi, qui ita concludentes inferunt: Ubi fides non est, ibi nec baptismus rectus esse potest. Quasi ita velim concludere: Si fidem non habuero, sequitur Christum nihil esse. Hier übersieht Luther in seiner praktisch polemischen Argumentation eben den für das Denken so wesentlichen Unterschied zwischen einem subjektiven Glauben des Kindes, den es noch nicht haben kann, weil es überhaupt noch kein subjektives

wie Joh. Gerhard, gestehen unverhohlen, daß man diese fides infantum nur einfältig glauben, aber gar nicht begreifen könne. Eine unwillkürliche Folge dieser Sachlage ist es denn auch, daß das lutherisch-kirchliche Taufformular thatsächlich doch den Glauben der Pathen in Anspruch nimmt, und sie für den Täufling bitten und bekennen läßt. Dies hat z. B. Zinzendorf in dem den Brüdergemeinen von ihm hinterlassenen Taufformular ausdrücklich nicht gethan und bezeugt anderwärts, daß er nicht begreife, wie man meinen könne, ein solches Armkind mache da einen Bund mit Gott, aber Gott mache allerdings seinen Bund der Gnade mit jenem und das sei es, worauf es hier allein ankomme und was für diesen Zeitpunkt vollständig genüge.

In diesem Sinne müssen auch wir auf Grunde unserer gesammten bisherigen Lehrdarstellung in der Anthropologie und Soteriologie und im Einklang mit dem biblisch-evangelischen Begriff vom persönlichen Heilsglauben und seiner Bedeutung das heilige Recht zur Kindertaufe anders begründen[1]).

Erstens, sofern die Gnade eine rechtliche ist, ruht dies Recht darauf, daß das neugeborene Kind als „vom Fleische geboren und daher selbst Fleisch" (Joh. 3, 6.) unvermeidlich seinen Antheil hat an dem Sündenerbe der adamitischen Menschheit (Ps. 51, 7.) und der darin begründeten relativen Zornes kindschaft (Eph. 2, 3.), noch ganz abgesehen von irgend welcher persönlich bewußten und freien Aneignung dieses sündigen Princips im Herzen und Leben, so daß also allerdings Grund zur Taufe da ist; während das Kind zu gleicher Zeit, ja gerade darum, weil es auf diesem unfreien Wege als sündiges in die Welt tritt, ebenso gewiß Objekt der göttlichen Heilsgnade in Christo über diese ganze gefallene adamitische Menschheit ist, so daß also auch ihm diese Gnade durch die Taufe zugesichert werden darf und kann, sofern nur dabei von ihm nichts anderes vorausgesetzt wird, als das, was wirklich und allein da ist, nämlich die reine Passivität — das obicem non ponere gratiae. Wir sagen nicht: qui peccavit in altero, credit in altero, aber: qui peccator factus est alterius culpa, salvatur in altero, wie dies Paulus Röm. 5. sagt.

Dazu kommt, daß insonderheit die Geburt eines Kindes schon von christlichen Eltern eben ein vorläufiges geschichtliches Thatzeugniß der Erwählung desselben zum Himmelreich, ein Akt äußerer Berufung (cf. § 51.) ist, welchen Nichts, als ein später eintretendes freibewußtes, persönliches

---

geistiges Bewußtsein hat und einer vorbereitenden und segensreichen objektiv göttlichen Wirksamkeit an diesem zu geistig sittlicher Entfaltung bestimmten Wesen. Diese ist darum allerdings möglich, weil das Kind auch als infans die anima rationalis hat; aber weil es den usus derselben noch nicht hat, ist ein subjektiv persönlicher Glaube bei ihm nicht möglich. Vgl. Schmid, de baptismo § 54 Anm. 10. und J. Köstlin, Luthers Lehre II, S. 92 ff. 100.

[1]) So im Wesentlichen auch Spangenberg Idea § 141. und Melanchthon loci ed. 1559. De baptismo mit seinen vier Argumenten, vgl. besonders das vierte.

Widerstreben des Individuums zunichte machen kann. In diesem Sinne sagt Paulus (1 Cor. 7, 14.), daß die Kinder gläubiger Eltern, selbst wenn nur Vater oder Mutter gläubig ist, auch unabhängig von der Taufe — denn diese dürfen wir, wie er sie nicht erwähnt, gerade unter solchen Verhältnissen einer gemischten Ehe am wenigsten ohne Weiteres voraussetzen — eine verheißungsmäßige Segensverbschaft haben, vorläufig vor Gott „heilig" d. h. auserwählt und in Gnaden sind. Darin liegt aber dann indirekt allerdings dies, daß gläubige Eltern ihnen diese Gnade gewiß auch durch das geordnete Mittel des Eintritts in das Gnadenreich sofort ausdrücklich zusichern und versiegeln lassen dürfen, umsomehr, da sie, in deren Wesen und Leben nun einmal das des Kindes ganz und gar wurzelt, alle überhaupt vorhandenen Mittel in Händen haben, um durch eine vom Gebet getragene Erziehung im Herrn diesen Segen fleißig zu behüten und zu pflegen.

Zweitens ist zu beachten, daß, sofern die Gnade nicht bloß eine rechtliche, Sündenvergebung, sondern zugleich eine ethisch-dynamische, Neubelebung am Geiste ist, alle solche innere Wirksamkeit der ziehenden, vorbereitenden, wie der neugebärenden und fördernden Gnade ja auch bei dem Erwachsenen ganz und gar von Gott uraufänglich ausgeht, und namentlich jene gratia praeparans, durch welche Gott im Menschen auf eine solche äußere, verheißungsmäßige Berufung die innere vollkräftige organisch aufbaut, sich zum großen Theil auch bei solchen, die später erst Christen werden, in die geheimnißvollen Gebiete des unbewußten, gleichsam embryonischen Seelenlebens zurückdatirt. Dies ist es, was der Herr ausdrücklich bestätigt, wenn er kleine Kinder (*βρέφη*) zu sich bringen läßt und segnet, ja ihnen das Himmelreich zuspricht (Matth. 19, 14.). Damit sagt er nicht nur, im Sinne unseres ersten Satzes, daß durch ihn, kraft seiner Versöhnungsgnade, solche nicht widerstrebende Kleine auch schon Theil haben an der Gotteskindschaft im Gottesreiche, sondern auch, daß ihr Herz schon eine empfängliche Stätte für die erziehende und erneuernde Wirksamkeit des Gottesgeistes sein könne und solle, durch welche die rechtliche *υἱοθεσία* sich ethisch erfüllt. Hat er damit auch nicht unmittelbar „geboten", solche Kinder sofort zu taufen, so erlaubt er dies doch damit durchaus, und die Kirche gründet mittelbar mit gutem Recht ihre Kindertaufe auf diese Stelle, namentlich in Verbindung derselben mit der anderen verwandten (Matth. 18, 3.), wo der Herr gerade den kindesmäßigen Herzenszustand willenloser Hingebung als den einzigen bezeichnet, dem sich auch bei dem Erwachsenen das Himmelreich öffnet. Wir haben die tiefe Wahrheit davon in der Lehre von der Aneignung des Heils mit Nachdruck hervorgehoben (cf. § 55.) und überhaupt als Grundaxiom von Anfang an geltend gemacht, daß der Mensch auch als Erwachsener überall die göttliche Gnade nur einfach hinzunehmen, zu empfangen, ihrem Wirken nicht zu widerstreben habe. Muß sich dies bei dem Erwachsenen, wo schon ein verkehrtes Leben der sündigen Natur ausgebildet ist, nothwendig in einer frei bewußten Negation desselben, als „Umkehr" (l. c.), *μετάνοια*,

äußern, die dann auch zur Bedingung der Taufe wird, so ist dies bei dem kleinen Kinde etwas Anderes. Hier liegt ein vor der Hand noch ganz widerstandloses Gefäß der Gnade vor und wir dürfen ein solches Kind getrost zur Taufe bringen, zwar nicht „hac spe et animo, quod certo credat", wohl aber quod certo non repugnet.

Freilich muß zu dieser objektiven Gnadenerlangung durch den mit dem kleinen Täufling geschlossenen Bund Gottes seiner Zeit nothwendig die subjektive freibewußte Aneignung dieser Gnade seinerseits im persönlichen Glauben, seine Bundschließung mit Gott aus gutem Gewissen hinzutreten, aber dazu ist eben der Weg durch nichts besser gebahnt, als dadurch, daß er schon jetzt objektiv und unvorgreiflich der künftigen freien Entscheidung in diesen Gnadenstand der Gemeinschaft mit Gott durch Christum eingesetzt wird. Die wesentliche Grundbestimmtheit und Ordnung der hier einschlagenden Momente, wie wir sie bei der Taufe im Allgemeinen und als Taufe der Erwachsenen festgestellt haben, wird dabei nicht alterirt. Auch dem Erwachsenen ist die Taufe zwar einerseits Siegel der bereits in ihm gewirkten Glaubenswilligkeit, aber auch andererseits und hauptsächlich Gnadenmittel, Gottespfand einer jetzt erst mitgetheilten und noch weiter mitzutheilenden Gnade. Auch bei ihm ist das Fortbestehen dieses Gnadenbesitzes noch bedingt durch sein glaubensgehorsames Bleiben bei Christo und in der Taufgnade; die letztere ist, wie alle Gottesgnade in Christo, ethisch bedingt. So ist auch die Wirkung der Taufe beim Kinde keine magische, sondern durch die Art seiner späteren Entwickelung wesentlich bedingt, und es ist von keiner Bedeutung, daß das, was beim Erwachsenen in einen Moment zusammenfällt — oder doch fallen soll — hier der Natur der Sache nach zeitlich weiter auseinander tritt. Auch wird dem Kinde durch diese frühe Einpflanzung in Christum und seine Gnade für den Fall künftiger Untreue nicht etwa eine schwerere Verantwortung auferlegt, als sonst auf ihm ruhen würde, wie man im Anschluß an jene in der alten Kirchenzeit häufigen Bedenken gegen die frühe Taufe auch Erwachsener, und in Uebereinstimmung besonders mit Tertullians Argumentation eben gegen die Kindertaufe [1]) allenfalls meinen könnte. Denn durch seine Geburt von christlichen Eltern und die dem entsprechende Hinweisung zu Christo von frühe an würde das Kind, einmal miterkauft durch Christi Weltversöhnung und zur Gotteskindschaft berufen, auch ohne die Taufe ganz in derselben Lage sein. Und ein jugendliches relatives „aus der Taufgnade Fallen" vor der Zeit einer reiferen subjektiven Bekehrung, wie es allerdings so häufig eintritt, ist natürlich dem ethischen Gewichte und der persönlichen Verantwortung nach der absoluten Untreue, wie sie erst nach jenem Vorgang bei dem Erwachsenen eintreten kann, noch in keiner Weise gleich, leitet vielmehr oft erst auf recht kräftige Weise die entscheidende Bekehrung ein. Für den normalen Verlauf aber bleibt es unter diesen

[1]) Er sagt: Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem, quam dilationem.

Verhältnissen, wo man so glücklich ist, es inmitten christlicher Gemeine nur noch mit einer unmündigen Kinderseele zu thun zu haben, gewiß das Sachgemäßeste und Heilsamste, die alle weitere Entwickelung in der Gnade begründende objektive Gottesthat und Gabe in dieser vollen sakramentlichen Gestalt gleich am ersten Anfang entscheidend zu Grunde zu legen.

So ist dies *Recht* zur Kindertaufe ein zwar nicht im Buchstaben der Schrift unmittelbar, aber mittelbar durch den Geist und Gesammtzusammenhang ihrer Lehre tiefbegründetes, und wenn die Kirche dies nach ihrer göttlichen Berufung, an der Hand der Schrift sich durch den Geist in die ganze Wahrheit leiten zu lassen, zuversichtlich erkennt, wie sie gethan hat, dann wird die Benutzung eines solchen Gnadenrechtes ihr an ihrem Theil allerdings zur heiligen *Pflicht*, deren Nichterfüllung ihr Sünde sein würde. Sie kann den Dissensus nur, wenn er aus treuer Gesinnung erwächst, dem Herrn stehen lassen, und muß dies, ohne sich aber ihrerseits dadurch beirren zu lassen (Röm. 14, 1 ff. V. 5; Phil. 3, 15.).

Dagegen hat die Kirche, und in ihr jedes christliche Elternpaar, dann freilich auch um so bestimmter die ebenso heilige *Pflicht*, nun das ihren Kindern vor der Hand anvertraute Gnadengut nicht zu verwahrlosen, sondern durch treue Erziehung im Herrn, soviel Menschen vermögen, pflegen zu helfen. Die Pflicht der Kirche insonderheit ist es, in dieser Hinsicht auf die Eltern zu sehen, sie darin zu unterstützen und zu fördern. Und hier ist denn allerdings ein Punkt, wo die Kirche, wenn sie ihre Stellung und Aufgabe recht versteht, unlauteren Eltern gegenüber in den Fall kommen kann, die Kindertaufe nach Umständen nicht zu gewähren, sondern zu verweigern, nämlich in Familien, wo es nach allem menschlichen Urtheil *gewiß* ist, daß eine christliche Erziehung nicht, sondern vielmehr das bewußte Gegentheil stattfindet, indem die Eltern nicht nur gleichgültig Nichts thun — denn in diesem Falle kann ja die Kirche ihrerseits umsomehr thun, und so das ersetzen, was die Eltern versäumen, — sondern ihr vielmehr jede geordnete Einwirkung auf die Kinder, jedes Katechumenat derselben principiell oder doch thatsächlich verwehren. Wenn hier die Kirche, wie auch die evangelische in ihrer engen Verbindung mit dem Staate bis auf unsere Zeit gethan hat, statt solcher heiligen Selbstbeschränkung vor dem Herrn sich vielmehr dem schmählichen Knechtsdienst gegen staatliche Forderungen bis zur Mitwirkung bei seinen polizeilichen Zwangstaufen unheilig hingibt, so handelt sie nicht geistlich, sondern fleischlich und darf sich nicht wundern, wenn der Baptismus bei einer solchen Taufpraxis auch ihre Tauflehre mit Erfolg angreift. Der Mangel rechter kirchlicher Zucht ist hier sehr fühlbar. Kann man auch durchaus nicht sagen, daß Kinder von Excommunicirten unter allen Umständen nicht zu taufen seien [1]), denn die Verhältnisse sind hier im Einzelnen sehr verschieden, so ist es doch ein schweres Unheil gerade auch für diesen Punkt, die Tauffrage, wenn eine Kirche überhaupt gar nicht in der Lage ist, zwischen wahren Christen und offenen Feinden des Evangeliums einen institutio-

[1]) Dies sagt von seinem Standpunkte aus *Ebrard*: II. S. 629. Anm.

nellen Unterschied durchsetzen zu können. Hier am allermeisten liegt die reale Macht des Baptismus heutzutage und die Kirche wird derselben nicht Herr werden, wenn sie sich nicht entschließt, auf dem Wege, welchen sie in Bezug auf die Traunngsfrage wenigstens theilweise zu betreten begonnen hat, auch in Bezug auf die Kindertaufe, wenn gleich mit Schmerz, doch ohne Zagen fortzuschreiten.

Eine andere ist dagegen die Stellung des Getauften selbst. Für diesen muß nach unseren Resultaten im vorigen Paragraphen, mögen seine äußeren Verhältnisse gewesen sein, welche sie wollen, durchaus gelten, daß, wenn er, in der Jugend vielleicht völlig verwahrlost, nachher zum Glauben kommt, er nun in diesem Glauben sich an die in seiner Taufe vollzogene Gottesthat mit vollstem Rechte und zuversichtlich halten kann und muß. Denn für den Glauben ist dieselbe vollzogen, ein vor der Hand ruhender Schatz, welcher eben nur der subjektiven Glaubensergreifung harrte, um zu voller Segenswirksamkeit entbunden zu werden. Eine Wiederholung der Taufe wäre auch hier in keiner Weise am Platz. Dagegen ist es ein zwar nicht nothwendiger, aber angemessener und daher segensreicher Ausdruck der nun geschehenen inneren Erneuerung und Geistestaufe, wenn ein solcher sich Bekehrender jetzt durch die von ihm nachgesuchte Confirmation die empfangene Taufgnade sich von der Kirche segnend versiegeln läßt und dabei dem Herrn sein Taufgelöbniß im Glauben thut. Es ist ein Vorzug der evangelischen Kirche in England, daß sie in Bezug auf diese Handlung der Freiheit des Einzelnen mehr Raum läßt, als dies in Deutschland, ebenfalls hauptsächlich in Folge der zu engen Verbindung der Kirche mit dem Staate, der Fall ist. Daß für solche Unconfirmirte der Genuß des heiligen Abendmahls wegfällt, ist kein Schade, vielmehr nur ein Vortheil, denn wo noch kein persönliches Leben im Glauben durch die im Glauben empfangene oder verstandene Taufe gegründet ist, kann es auch selbstverständlich nicht durch das andere, eben dazu bestimmte, Sakrament gefördert und vollendet werden. Wenn gleich ein solcher todter Genuß desselben, wie Zinzendorf mit Recht oft nachdrücklich hervorhebt, weil in relativer Unwissenheit vollzogen, noch nicht das (absolute) Gericht nach sich zieht, so doch immerhin ein Gericht [1]), einen Unsegen, insofern es die Täuschung solcher todten Getauften befestigt, als seien sie vermittelst dieser ex opere operato stattfindenden Theilnahme an den kirchlichen Institutionen wirklich Christen und Gotteskinder.

Das Normale ist jedoch unter Voraussetzung einer nicht vergeblichen christlichen Erziehung durch die Eltern und die Kirche dies, daß die letztere im reiferen Alter durch Lehre und

[1]) So lautet des Apostels Aussage selbst in Bezug auf einen unwürdigen Genuß des Abendmahls von Christen, wie die corinthischen, welche keineswegs solche todte Unwissende sind. 1 Cor. 11, 29: κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει u. s. w. Luthers Uebersetzung ist hier entschieden falsch und mißverständlich. Vers 32 sagt ja grade, daß dies κρίνεσθαι ein παιδεύεσθαι ὑπὸ κυρίου sei, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν. Es ist also ein Gericht, welches grade bewahren soll vor dem Gericht.

Segen dem heranwachsenden Geschlechte in der Confirmation seinen Taufbund auf lebenskräftige Weise zur Erinnerung und selbstbewußten Glaubensergreifung bringt und so den Einzelnen zum mündigen vollberechtigten Gliede des Leibes Christi macht. Sie muß auch hierin einem Jeden, der sich nicht von vorn herein als unwürdig und widerspenstig erweist, ihrerseits die Gnade aufs Neue mit entgegenkommender Treue anbieten und zuzueignen suchen. Man kann zwar, wie bemerkt, nicht behaupten, daß ein solcher Akt an sich nothwendig sei und darf ihn nicht in diesem Sinne gar aus der früher angeführten Stelle Acta 8. biblisch begründen wollen, am allerwenigsten zu einem besonderen bischöflichen Vorrechte machen, wie die römische Kirche mit ihrem Sakrament der Firmung thut. Das Besondere jenes einzelnen Falles, wo der Geist den Getauften erst durch die apostolische Handauflegung zu Theil wurde, hatte seinen ganz speciellen ökonomisch-zeitlichen Grund in der nothwendigen Rücksicht auf die Schwachheit der Judenchristen. Höchstens kann eine *mittelbare* Begründung der Berechtigung einer solchen Handlung in freier Weise aus jener Stelle genommen werden. Im Wesentlichen aber war die ältere reformatorische, besonders lutherische Kirche ganz im Recht, wenn sie die Confirmation unter die *freien* Stücke rechnete und anfänglich nicht überall anwandte. Erst seit Spener ist dies nach und nach Sitte geworden.

Es ist daher auch nicht richtig, wenn in neuerer Zeit das Verhältniß von Kindertaufe und Confirmation vielfach so ist aufgefaßt worden, als würde in der letzteren die erstere *als Sakrament* erst vollständig, und das in der Taufe des Erwachsenen einheitlich erscheinende Sakrament träte hier in zwei Theilen auf. Dann wäre die Confirmation freilich eine absolut nothwendige. Aber hier liegt eine Verwechselung der Begriffe des *Sakraments* und des *Bundes* zu Grunde. Das Sakrament als solches ist eine das Bundesverhältniß zwischen Gott und dem Menschen begründende — oder, im heiligen Abendmahl, erneuernde — objektive Gnaden- und Lebensmittheilung von Gott. Diese objektive Sakramentsgabe als solche liegt in der Taufe, auch der des Kindes, allein und ganz. Sie kann, wo nöthig, erneuert, aber nicht jetzt zur einen und später zur anderen Hälfte mitgetheilt werden. Etwas Anderes aber ist das *Bundesverhältniß*, welches durch die Taufe zwischen Gott und dem Menschen begründet wird. Dies ist zwar auch, soviel an Gott ist, vom ersten Anfang an vorhanden, und tritt in segensreiche Kraft, aber sofern der Begriff des Bundes zwischen persönlichen Wesen, — und das ist nicht nur Gott, sondern auch der Mensch, nach Gottes Bilde geschaffen — nothwendig eine Thätigkeit von *beiden* Seiten erfordert, also auf Seiten Gottes wie des Menschen ethisch bedingt ist, ist dieser Gottesbund mit dem Unmündigen bei all' seiner Realität vor der Hand doch erst dann ein abschließend und endgültig verwirklichter, seines ewigen Bestehens versicherter, wenn das persönliche Ja und Amen von Seiten des Angenommenen erfolgt ist und in Treue bewahrt wird, und erst dadurch tritt die objektive Sakramentsgnade, obwohl vorher schon da und wirksam, in ihre volle objektiv-subjektive Erscheinung und Wirkungskräftigkeit. Dies hat die

ältere, vorpietistische Theologie allerdings nicht genugsam erkannt und betont, ähnlich wie sie in dem parallelen Verhältniß des ersten Menschenpaares zur gottesbildlichen Heiligkeit, die ihnen einerseits Gabe, andererseits aber doch erst noch Aufgabe war, nicht scharf genug unterschied (cf. § 29.). Wir müssen dies, um das ethische Grundprincip der Schrift zur vollen Durchführung zu bringen, wie dort, so auch hier mit Entschiedenheit thun und gewinnen nur so für das kirchliche Katechumenat der Jugend den rechten Trieb und Sporn, daß ein jeder früh Getaufte „mit Furcht und Zittern" in wahrer Bekehrung seinen Gnadenberuf und Erwählung fest machen lerne. Dies ist die Wahrheit des Pietismus und seine hohe kirchliche Bedeutung nach dieser Seite hin, welche nie mehr außer Kraft treten darf.

Aber damit ist noch nicht der Confirmation die oben bezeichnete Stellung angewiesen. Denn gerade unter normalen kirchlichen Verhältnissen kann und wird schon lange vor dem für diesen Akt im Allgemeinen passenden Alter ein oft verhältnißmäßig sehr entwickeltes neues Leben in der Taufgnade da sein, wovon im Kreise lebendiger Gemeinen und Familien zahlreiche gesegnete Beispiele sich finden, und es tritt dann die Vollziehung des Bundesverhältnisses von der subjektiven Seite viel früher ein. Gewiß kann und soll auch dann, und ebenso in minder günstigen Verhältnissen, mit jenem kirchlichen Receptionsakt des gereiften Katechumenen eine neue kräftige und vielleicht für den Einzelnen sehr entscheidende Entfaltung des Taufsegens verbunden sein, und die Sitte der allgemeinen geordneten kirchlichen Confirmation ist daher eine sehr zu empfehlende, in jeder Hinsicht angemessene. Aber ebenso gewiß ist, daß in manchen Fällen, auch wo die wesentlichen objektiven und subjektiven Bedingungen für die Vollziehung der Confirmation da sind, dieselbe doch nicht von so besonders merkbaren Lebensäußerungen begleitet ist; ja man wird sagen müssen, daß gerade, wenn unter normalen kirchlichen Umständen mit diesem Akt nicht zu lange zu warten sein, sondern derselbe an der Schwelle des erwachsenen Alters an der glaubenswilligen Jugend zu vollziehen sein wird, meistens ein späterer Zeitpunkt erst eine recht gründliche und entscheidende Bekehrung bringt. Denn diese ist ja durch eine tiefere Selbsterkenntniß bedingt, die in der Regel erst nach manchen späteren Lebenserfahrungen dem wirklich Erwachsenen kommt. Es gilt hier das, was wir von der Taufe auch der Erwachsenen sagten, in noch viel höherem Grade, und ein Wartenwollen auf die „vollendete Wiedergeburt" wäre hier nicht weniger ungehörig und vergeblich als dort, weil es sich hier eben um schon Getaufte, inmitten der Gemeine Erweckte und Glaubenswillige handelt, die, weil und sofern sie dies sind, nun durch nichts Anderes schneller und sicherer zu rechten Gläubigen und Gotteskindern erwachsen können, als dadurch, daß ihnen der Taufsegen kräftig erneuert und die volle Theilhaftigkeit an der Gnade des neuen Bundes auch in der Gestalt des anderen Sakramentes eröffnet und zugesichert wird.

Diese Erwägungen führen uns schließlich wieder auf die Frage zurück, was denn eigentlich die Frucht der Taufe für das Kind sei, worin die

auch dem Unmündigen durch sie zu Theil werdende Gnade, genau formulirt, bestehe? Wir werden die Frage nach allem Bisherigen leicht beantworten können, und gewinnen dadurch zugleich die gerade in unserer Zeit so nothwendige scharfe Bestimmung unseres Standpunktes in Beziehung auf die Kindertaufe gegenüber den verschiedenen, noch ganz abgesehen vom Baptismus auch innerhalb der gläubigen Theologie beider kirchlichen Confessionen geltend gemachten Anschauungsweisen, wie sie sich z. B. in der Dogmatik von Ebrard auf reformirter, und von Martensen auf lutherischer Seite darstellen.

Wir können von unserem Standpunkte aus die Antwort nur so stellen: Das Kind empfängt in der Taufe nach der objektiv-rechtlichen Seite hin die gotteskräftige Lösung aus der erbsündlich bedingten Zorneskindschaft und Einpflanzung in die verheißungsreiche Gnadengemeinschaft Christi, sowie ihm nach der subjektiv-ethischen Seite hin das gotteskräftige Princip eines neuen Lebens, gleichsam als Pfropfreis, d. h. als Bestimmung und Anlage keimhaft eingegründet wird. Mit einem Worte: der göttliche Lebensgrund und Lebenskeim der Wiedergeburt wird dem Täufling mitgetheilt, — das Gleiche wie dem Erwachsenen dem Wesen nach, nicht das Gleiche nur dem Grade der Entfaltung nach. Die Kindertaufe ist sonach allerdings eine „modificirte Taufe“ (Ebrard), aber modificirt nicht im wesentlichen, sondern nur im accidentellen, formalen Gebiet, wie in Bezug auf das Element, wo an die Stelle der Immersion mit vollem Rechte in der abendländischen Kirche die Adspersion getreten ist, so auch in Bezug auf das unsichtbare Gut. Die Erfahrung legt wenigstens da, wo die unter dem Begriffe der Pflicht von uns geltend gemachten Bedingungen nicht ganz fehlen, lautes Zeugniß ab für die Wirklichkeit und Wirksamkeit dieser Segensgabe zum Heil. Die Verkennung derselben hängt meist nur zusammen mit einem pelagianisirenden oder rationalisirenden Subjektivismus oder Formalismus des christlichen Denkens, welcher nur entgegenstehendem materialistischem und mechanischem Objektivismus gegenüber sein verhältnißmäßiges Recht hat. Dem ächten Geistesglauben geziemt es, beide Abwege soviel möglich zu vermeiden, auch gegenüber einem einseitigen Princip des Schriftbuchstabens, wie das des Baptismus, seiner Wahrheit aus dem Geiste der Schrift gewiß.

Ein Zuwenig, nach Art der erstgenannten Richtung, finden wir demnach doch auch bei dem reformirten Dogmatiker Ebrard [1]), wenn er die Taufe der Kinder eine modificirte nennt, aber eben nicht bloß im formalen Sinne, sondern wesentlich, so daß ihm die Confirmation hernach die nothwendige Ergänzung derselben bildet. Seine Unterscheidungen zwischen makrokosmischer und mikrokosmischer Erneuerung, zwischen dem Versetztwerden des Kindes in Christum und dem Eingehen Christi in den Erwachsenen bei der beiderseitigen Taufe, sein Bild von der Versetzung des Wildlings in die Baumschule des himmlischen Gärtners, um später

[1]) Vgl. Dogmatik II, § 536 ff.

veredelt zu werden, drücken die Kindertaufe doch zu sehr herab zu einem bloß vorbereitenden Weiheakt, fast nach Art der Johannistaufe, und haben ihre Wurzel in den ebenfalls zu mechanisch sondernden Bestimmungen desselben Dogmatikers in der Lehre von der Heilsaneignung, wo er die anagennetische Wirksamkeit Gottes scharf bedingt sein läßt durch die metanoetische Thätigkeit des Menschen. Von diesem Standpunkte aus kann, da die letztere bei der Kindertaufe natürlich noch fehlt, dieselbe allerdings nicht mehr im wahren Sinne als Bad der Wiedergeburt anerkannt werden. Unverkennbar aber in dem Gefühl, mit diesem Resultate ein tiefbegründetes Axiom des christlich kirchlichen Glaubensbewußtseins verletzt zu haben, bricht Ebrard selbst seiner Negation diese scharfe Spitze ab, wenn er schließlich doch wieder wenigstens „eine Art von geistlicher Empfängniß, ein erstes Anheben der wiedergebärenden Thätigkeit des heiligen Geistes" mit der Taufe des Kindes eintreten läßt.

Ein Zuviel nach der andern Seite hin scheint dagegen der lutherische Dogmatiker Martensen [1]) zu behaupten, und noch mehr thun dies Andere dieser Richtung, wenn sie den dreifachen Satz geltend machen: 1) die Taufe ist begriffsmäßig Kindertaufe, 2) die Taufe der Kinder daher die einzig oder doch eigentlich wahre Taufe, 3) die der Erwachsenen eine modificirte Taufe und nur Nothsache. Der erste Satz hat seine Wahrheit, die auch wir anerkannt haben, sofern nämlich die Taufe das Sakrament der Gründung des Gnadenstandes ist, und der Mensch grade da am allermeisten als Kind, d. h. rein empfangend, sich zu verhalten hat, er stehe in welchem Alter er wolle. In Folge davon ist alle wahre Taufe Kindes-Taufe, im Sinne von Matth. 18, 3 und damit ist indirekt auch das ausgesagt: die Kindertaufe ist wahre Taufe, wie die Taufe der Erwachsenen. Ebenso hat der dritte Satz eine gewisse Wahrheit, nämlich in seinem zweiten Theile, die wir ebenfalls nicht leugnen, insofern der Zustand der gepflanzten Kirche, welcher mit innerer Nothwendigkeit im Allgemeinen zur Kindertaufe führt, der vollkommenere und erwünschtere ist, als jene Anfangszustände, wo erst Einzelne sich aus der Finsterniß zum Lichte wenden. Indirekt kann danach allerdings die Taufe der Erwachsenen als Sache der Noth bezeichnet werden.

Aber falsch ist der erste Satz in dem Sinne, wie er, zwar nicht von Martensen, aber von den einseitigen Objektivisten gemeint wird, daß nämlich die Taufe ihrem Begriffe nach baptismus infantis, d. h. wesentlich ein Vorgang mit völlig passivem Verhalten des Menschen sei, statt der bewußten freien Reception. Falsch ist ebenso der dritte Satz in dem Sinne, wie er von jener Richtung eigentlich gemeint wird: die Taufe der Erwachsenen ist in sich selbst wesentlich eine unvollkommene, der Idee nicht adäquate, sofern eben hier nicht diese absolute Passivität statt findet. Danach ist endlich unter allen Umständen falsch und ohne jede Wahrheit der zweite Satz, daß die Taufe der Kinder die einzig wahre Taufe sei. Ein Jeder der, wie wir, principiell auf dem Satz von

[1]) Vgl. Dogmatik § 253 ff.

der persönlichen Receptivität des Menschen gegenüber aller göttlichen Heilswirksamkeit steht, muß hier mit Nothwendigkeit bei dem Satze stehn bleiben, daß die Kindertaufe darum, weil alle Taufe wesentlich doch Kindes-Taufe ist, auch wahre Taufe ist, obwohl das unerläßliche subjektive, ethisch bedingende Moment bei ihr erst später nachfolgen kann. Dies ist das einzig Consequente, wenn der Begriff der ethisch organischen Reception wirklich rein erhalten wird von jeder Beimischung fremdartiger mechanischer Elemente, sei es einer manichäischen Passivität, sei es einer synergistischen Aktivität. Beide genannte Dogmatiker, der Reformirte und der Lutheraner, weichen, der Eine nach dieser, der Andere nach jener Seite hin aus und von dem Grundprincip ab, das sie sonst doch beide auch zu dem ihrigen machen. Und dabei ist Martensens Begründung seiner Darstellung nicht sicherer als die vorher angeführte bei Ebrard. Wirklich durchschlagend ist weder die philosophische aus den Begriffen der Natur oder Substanz, und der Individualität oder Persönlichkeit, welche zum Mindesten auf die Schrift nicht gestützt werden kann, aber auch auf rein speculativem Boden wol noch sehr der Modification bedarf, — noch die biblisch dogmatische aus der Eschatologie, welche auf eine totale geistig-leibliche Verklärung des Menschen hinweise, und diesem Ende des Heilsganges müsse der Anfang desselben entsprechen, also naturhaft, substanziell, sein. Wir kommen auf diesen in die Lehre von den Sakramenten überhaupt, namentlich in unserer Zeit, tief eingreifenden Punkt bei der Lehre vom Abendmahl zurück und enthalten uns daher hier eines näheren Eingehns auf denselben.

Einem solchen Standpunkte gegenüber, zumal wenn er sich, wie gegenwärtig so oft geschieht, als den specifisch kirchlichen und allein wahren darstellt, muß man sich fast mehr mit dem von Ebrard vertretenen verwandt fühlen, aber es bleibt dabei, daß auch er doch nicht die reine Wahrheit nach Schrift und Geist ausspricht [1]). Dagegen müssen wir ihm

---

[1]) Ganz übereinstimmen können wir dagegen mit Darstellungen der L. von der Kindertaufe, wie die bei Nitzsch, System. 6. Aufl. § 192 Anm. und von Richter: Wesen und Recht der Kindertaufe, Stud. u. Krit. 1861, Heft 2. Verwandt mit der unserigen ist in manchen Punkten die Darstellung der Lehre von der Kindertaufe, welche Beck in seinem „Leitfaden der christl. Glaubenslehre“ § 7 ff. gibt. Doch steht er mehr auf dem Standpunkt von Ebrard. Wenn er die Anfangstaufe der Jünger Jesu Joh. 4. als biblische Grundlage der Kindertaufe hinstellt und Joh. 7, 39. auch jetzt noch für die Kinder der christlichen Gemeine geltend macht, können wir ihm nicht beistimmen. Es scheint darin doch ein Zeugniß zu liegen, wie gerade eine vor anderen schriftgetreue Theologie sich davor zu hüten hat, daß sie nicht in eine so unmittelbare Uebertragung des Biblischen auf das Kirchliche gerathe, welche den geschichtlich bestimmten Unterschied beider Gebiete übersieht. Jetzt ist Christus verklärt und der Geist da, er kann also auch empfangen werden und wird in dem bestimmten hier möglichen Sinne auch von dem Kinde so empfangen, daß man nicht sagen darf, er wirke nur noch an ihm. Ist die Taufe — eines Erwachsenen oder eines Kindes — noch jetzt nur das, was jene Anfangs-

aus allgemeinen dogmatischen Gründen, (siehe die Lehre von der Erbsünde und deren Schuld), übrigens mit fast allen Neueren, ganz beistimmen rücksichtlich der in der lutherischen Kirche hergebrachten und von den älteren Dogmatikern auch theoretisch festgehaltenen Nothtaufe, noch dazu, in Abwesenheit des Geistlichen, durch die Hebamme! Abgesehn davon, daß es eine totale Verkennung des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen und in erster Linie der Männer ist, wenn hier ein Weib, und nicht der Vater als Hauspriester dem Träger des Amtes substituirt wird, kann eine solche Taufe überhaupt nicht als Sache der Nothwendigkeit angesehn werden. Sie ist etwas sehr Natürliches, durchaus Erlaubtes, aber nicht etwas Nothwendiges, solang der biblische und kirchliche Satz von der necessitas ordinata, non absoluta der Sakramente feststeht und die unbiblische, widerevangelische Ansicht von der ewigen Verdammniß des neugebornen und ohne Taufe gestorbenen Kindes ferngehalten wird, mit welcher die Consequenz eines nicht vorsichtig genug bestimmten Systems die Dogmatiker seit Augustin sowohl vor als nach der Reformation geplagt hat [1]). Wir werden schon durch unsere Resultate in der Lehre von Sünde und Gnade hier anderswohin gewiesen und werden in der Lehre von den letzten Dingen noch mehr sehen, wie es nur die unvollständige Eschatologie der Reformation insonderheit war, welche auch den evangelischen Dogmatikern an diesem Punkt soviel Schwierigkeiten erregte.

---

taufe Jesu und die Johannistaufe war, so ist dies nicht das Normale, sondern nur Folge menschlicher Gleichgültigkeit oder Unlauterkeit und Verwahrlosung.

Im Uebrigen freuen wir uns, in dem bezeichneten Werke, welches des Verfassers Glaubensüberzeugungen auch in Betreff solcher Punkte mittheilt, die in der „Lehrwissenschaft" noch nicht berührt waren, vielfältig eine Darstellung gefunden zu haben, welche mit unseren aus gleichem Quell geschöpften Resultaten in lebendiger Uebereinstimmung steht. Im Einzelnen der Lehrfassung wird sich freilich auch an solchen Punkten, z. B. in der Lehre von der Heilsaneignung, manche Differenz leicht erkennen lassen, welche der hier hervorgehobenen innerlich parallel steht.

[1]) Luther selbst theilt sie doch nicht ernstlich, wie Spangenberg (Idea, § 123) richtig bemerkt. Vgl. bei Köstlin II. S. 511.

§ 72.

II. Das heilige Abendmahl.

1) Dogmengeschichtliche Grundlegung.

Während in der alten Kirchenzeit nur noch die Keime zu den verschiedenen, später geltend gemachten Auffassungsweisen dieses Gegenstandes sich finden, bildete die mittelalterlich römische Kirche ihre materiell-magische Fassung allmählig aus und machte aus ihr eine der Hauptstützen ihres Gebäudes in Lehre, Cultus und Verfassung. Im Protest der Reformation gegen diese Verderbniß trat sofort der scharfe Unterschied zwischen der symbolisch praktischen Fassung Zwingli's und der substanziell mystischen Luthers hervor, welcher sich bald zu einem Gegensatze anspannte, so scharf als der gemeinsame gegen die römische Lehre. Die erstere wurde auf schweizerischer Seite durch die vermittelnde dynamisch mystische Auffassung Calvins nicht durchgreifend überwunden, und ebenso behielt auf deutscher Seite die lutherische Fassung zuletzt den Sieg über die gleichfalls vermittelnde mystisch praktische Melanchthons. Dagegen ist diese in Folge der pietistischen Bewegung von der Brüdergemeine im Wesentlichen vertreten worden und hat in der gläubigen Unionstheologie dieses Jahrhunderts eine weitverbreitete Aufnahme gefunden, während die neulutherische Theologie sie immer entschiedener bekämpft, sogar über die lutherisch-kirchlichen Symbole hinaus und auf Luthers private Aeußerungen zurückgehend.

Es bedarf eines einleitenden dogmengeschichtlichen Ueberblickes bei diesem Gegenstand mehr als bei dem vorigen oder irgend einem anderen Lehrstücke darum, weil derselbe mehr als andere in das praktische kirchliche Leben eingreift, und doch so geheimnißvoller Natur ist, daß er den entgegengesetztesten Ansichten einen Anfassungspunkt darbietet. In Folge dieser seiner eigenthümlichen Beschaffenheit ist es der List des Feindes gelungen, durch den Betrug der Sünde gerade dieses kräftigste und lebensvollste Einigungsmittel des Leibes Christi mit dem Haupte und aller seiner Glieder untereinander auf beklagenswerthe Weise zum Zankapfel der Christenheit zu machen. Wovon wir schon in der Gemeine zu Corinth auf mehr nur noch praktisch leichtfertige Weise die ersten Anfänge sehen, (1 Cor. 11.) davon zeigt sich in den späteren Kirchenzeiten der Fortgang im weitesten Umfange in der Gestalt unfruchtbarer dogmatischer Logoma-

chie über das Quomodo der göttlichen Heilsdarbietung in diesem Sakramente, durch welche die berechtigte Frage über das wesentliche Quid derselben fälschlich in den Hintergrund gedrängt wird. Durch das Pochen auf das rechte Wissen um die Art und Weise, bald im schlechten Sinne hochmüthigen Eigensinnes (1 Cor. 8, 1 ff.), bald in aufrichtiger vermeintlicher Glaubenstreue (Röm. 14, 1 ff. 1 Cor. 8, 7.), muß nothwendig der Genuß des wesentlichen Gnadengutes einem Solchen selbst verkümmert und Anderen verdorben werden, und dies ist erfahrungsgemäß zum Schaden der Glaubenseinigkeit und Liebesgemeinschaft der christlichen, leider auch der evangelischen, Kirche in dem Maße geschehn und geschieht noch heut, daß dies Gottesmahl der Gnade und des Geistes vom Herrn in der Christenheit schon lange in polemisch praktischer Beziehung die Stelle einnimmt, welche in der ersten apostolischen Zeit, laut den paulinischen Briefen, das Götzenmahl des Fleisches und der Welt inne hatte! Dies ist der Triumph des Feindes für die Zeit. Umsoweniger kann der evangelischen Glaubenstheologie die Aufgabe erspart bleiben, allen Schwierigken zu Trotz fortzuarbeiten an der Anbahnung eines solchen Verständnisses auch von diesem besonderen „Geheimnisse Christi" im Sinne des Geistes und der Liebe, welches im Stande ist, jenen der Kirche zugefügten Schaden in Gottes Kraft zu heilen. Und wenn auch die Erreichung dieses Zieles vielleicht noch weit hinaus liegt, während der eigenthümlich geheimnißvolle Karakter grade dieses Lehrstücks eine rein praktische Glaubenseinigung ja auch jetzt schon möglich macht, muß der Theologe doch jedenfalls auf dem Gebiete der darüber erhobenen dogmatischen Fragen sich orientiren, weil über dem Eifern um das Quomodo in verschiedener Weise, zufätzlich und abzüglich, abergläubig und ungläubig oder doch kleingläubig, in der That auch das wesentliche Quid, wie es der Herr seiner Gemeine gegeben hat und geben will, alterirt, entweder verbaut oder verkümmert worden ist.

Die altkirchliche Zeit ist in Bezug auf das Abendmahlsdogma noch nicht von so entschiedener Wichtigkeit, wie die späteren Perioden, und wir beschränken uns daher hier auf das Allgemeine und Nothwendigste [1]).

Die Eucharistie, das Mahl des gläubigen Dankgenusses der Erlösten, galt in der ältesten Kirchenzeit als μυστήριον, Mittel einer geheimnißvollen Verbindung der gläubigen Gemeine mit dem erhöheten Heiland, ohne daß man dabei das Verhältniß zwischen dem Sichtbaren, Brod und Wein, und dem Unsichtbaren, Leib und Blut Christi, allgemein übereinstimmend oder nach bestimmt gesonderten Richtungen genauer fixirte [2]). Wenn man, wie z. B. Justin und Irenäus, das Verhältniß als ein innigeres und objektives dachte, so glaubte man darin eine Art von er-

[1]) Diese Data können daher in keiner Weise darauf Anspruch machen, etwas Neues zu bieten, sondern wollen nur dem nicht näher orientirten Leser in kurzer Uebersicht eine Einleitung zu der eingehenderen Betrachtung der Streitfragen im Bereiche der evangelischen Kirche seit der Reformation geben.

[2]) Vgl. Münscher II, 16.

neuter Incarnation des λόγος θεὸς in den Elementen sehen zu müssen, durch welche diesen eine göttlich geistige, auch den Leib zur künftigen Auferstehung nährende Kraft zu Theil werde. Aber andrerseits konnte man die letztere Vorstellung festhalten und doch, indem man sich diese Wirkung mehr psychisch vermittelt dachte, im Uebrigen jenes Verhältniß zwischen dem Herrn und den Elementen mehr nur als ein sinnbildliches betrachten. So mischen sich bei Tertullian und Cyprian Aeußerungen, die mehr eine symbolische Auffassung aussprechen, mit solchen, welche ohne Weiteres Aeußeres und Inneres identificiren. Noch bestimmter huldigt der symbolischen Betrachtungsweise Clemens von Alexandrien, doch so, daß er dabei immer eine innige Verbindung der Seele mit dem Logos behauptet, dessen Kraft in dieselbe eingeht und sie göttlich vergeistigt. Am bestimmtesten tritt jene Ansicht bei Origenes hervor, nebst der Betonung des geistigen Genusses im Glauben als des allein segenskräftigen. Dabei bezeichnen Justin und Irenäus das Dankmahl auch schon als Dankopfer der Gemeine, und Cyprian als ein vom Priester dargebrachtes Opfer, welches das ursprüngliche Opfer Christi zwar nicht wiederholt, aber nachbildet.

Jedenfalls ist in den ersten Jahrhunderten der alten Kirchenzeit keine der späteren kirchlichen Theorieen über das Mahl des Herrn schon bestimmter ausgebildet, so mannigfach sich auch die ersten Ansätze und Keime dazu hie und da nachweisen lassen [1]).

In der zweiten Periode wird von manchen morgenländischen Theologen, zum Theil in Zusammenhang und Parallele mit der schärferen Reflexion über den Unterschied des Menschlichen und des Göttlichen in der Person Christi, Sichtbares und Unsichtbares auch beim Abendmahl mehr gesondert, so unter Andern von Eusebius von Caesarea, Gregor von Nazianz („ἀντίτυπα") und besonders von Theodoret, dem Geiste dieser antiocheneischen Schule gemäß. Im Allgemeinen aber war doch die weniger reflectirende Vorstellung von einer geheimnißvollen Consubstanzialität des Sichtbaren und des Unsichtbaren die herrschende und wurde es immer mehr. Dabei wechseln übrigens symbolische und concret realistische Ausdrucksweisen noch vielfach miteinander ab und die letzteren gehen in ihrem rhetorischen Tone oft bis zu der Vorstellung von einer eigentlichen Verwandelung fort, so daß nur die ersteren durch ihr Danebenstehen wiederum das Gegengewicht bilden. So z. B. bei Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Chrysostomus. Weniger kann dies von Augustin gesagt werden, der mitunter sehr bestimmte Aeußerungen im Sinne des symbolischen Verhältnisses hat (similitudo quaedam; panis secundum quendam modum corpus Christi). Und dann dachte man sich doch auch in jener Zeit nach der anderen Richtung hin die höhere Weihe dieser signifikanten Elemente immer mehr als verursacht durch eine wunderbare Verbindung Christi mit denselben nach seiner göttlich geistigen Lebensmacht und nicht eigentlich als Verschmelzung des verklärten Leibes Christi mit dem sichtbaren Stoffe. Dabei verwarf Gela-

[1]) Vgl. Hagenbach, Dogmengeschichte I, S. 232.

sius von Rom (um 500) noch ausdrücklich die Idee einer Verwandelung der irdischen Stoffe; sie war demnach aber doch vorhanden und von Vielen gebilligt. Die Idee des Opfers, nicht nur als Dankopfer sondern auch als Sühnopfer, wird in dieser Zeit immer häufiger und bestimmter ausgesprochen, von Gregor dem Großen auch die tägliche Wiederholung des Opfers Christi durch den Priester. Damit war für die weitere Entwickelung der herrschenden Anschauungsweise in der Folgezeit die Bahn vorgezeichnet.

Im Mittelalter trat mit der ausgebildeten Wandelungslehre zuerst Paschasius Radbertus, († 850) auf und fand damit so allgemeinen Eingang, daß der damalige Widerspruch des Ratramnus († 870) und der spätere des Berengar von Tours (1050) gegen Lanfrank von der Kirche verworfen wurde. Hildebert von Tours brachte dazu den stempelnden Ausdruck „transsubstantiatio", und in dieser Gestalt wurde die Lehre von Papst Innocenz III. auf dem vierten Lateranconcil im Jahre 1215 feierlich bestätigt und zwar in engster Verbindung mit der Idee des priesterlichen Opfers, indem durch die Consekration des Priesters das Wunder als vollzogen galt [1]). Die allmählig entstandene Sitte der Kelchentziehung für die Laien wurde dogmatisch gerechtfertigt durch die Lehre von der concomitantia, welche schon Petrus Lombardus der Sache nach, Thomas von Aquino auch mit diesem Ausdruck hat, daß nämlich in jedem der beiden Elemente der ganze ungetheilte Christus sei und daher auch empfangen werde. Dieser Satz wurde später zu Costnitz, den Hussiten gegenüber, feierlich sanktionirt, während die griechische Kirche, sowenig sie sonst von der herrschenden Grundidee des Mittelalters über die Wandelung frei geblieben ist, den Laienkelch [2]) beibehalten hat. Im Abendlande gab die Einführung des Frohn (= Herren) Leichnamfestes (1264) der ganzen auf der Wandelungslehre ruhenden „Hostien-" Verehrung ihren populären Glanzausdruck und dem dogmatischen Werke seinen liturgischen Abschluß. Eine solche vollendete Verleiblichung des Dogmas ist aber bekanntlich immer von großer und nachhaltiger Bedeutung sowohl in kirchlich praktischer Hinsicht, als in Rückwirkung auf die dogmatische Anschauungsweise selbst.

Die Mystik hielt sich auch hier von dialektischer Systematik und Polemik fern und feierte ihrerseits in zum Theil wahrer Glaubensinnigkeit das Geheimniß der fortwährenden tiefsten Herablassung des erhöheten Heilandes zum Zweck der innigsten Verbindung der Gläubigen mit ihm. Doch spricht ein Mann, wie Hugo v. St. Viktor [3]) sich vorsichtig und mit dem deutlichen Bestreben aus, bei seinem Festhalten an der substanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den Elementen das

[1]) Jesu Christi corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina . . . . et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos. etc.

[2]) Oder doch den Genuß des Weines mit dem Brode.

[3]) Liebner, Hugo v. St. Viktor, S. 451 ff.

Wesen und Ziel ihres Genusses in dem Empfang der „geistlichen Gnade für das Herz, die gläubige Liebe", zu zeigen und als Hauptsache zu betonen.

Später sind Anschauungen eines Theologen wie Johann Wessel[1]) sogar vielleicht ein Mitausgangspunkt für Zwingli bei der Bildung seiner nüchternen Abendmahlslehre geworden. Jedenfalls liegt es im Geiste der lebendig praktischen Mystik, daß sie weniger in theosophischer Vertiefung das — wenn auch nicht geleugnete — metaphysisch substanzielle, als das ethisch dynamische Wunder, weniger das Verhältniß der Selbstmittheilung Christi zu den Elementen, als zu den genießenden Gläubigen, die mittheilende und die empfangende Liebe, hervorhebt. Offenen Widerspruch gegen die Lehrentwickelung der herrschenden Kirche erhoben indeß nur Wenige, theils einen partiellen, wie Occam, der mehr im Sinne der Consubstanzialität lehrte, wie auch Johann von Paris († 1306) nur eine „impanatio" behauptet hatte, wonach die Substanz des Leibes Christi in die des Brodes eingehen und sich mit ihr verbinden soll, ohne sie aufzuheben, theils einen totalen, wie Wikliffe und, weniger nach Hussens Vorgange, als nach dem des Hieronymus von Prag, die Taboriten[2]). Die böhmischen Brüder beharrten in ihrer einfältig praktischen Betrachtungsweise bei den Worten der Schrift und kämpften am Anfang, besonders Lucas von Prag, ähnlich wie Luther gegen Zwingli und Carlstadt, gegen die taboritische Lehre ihrer „kleinen Parthei", weshalb sie sich mit der deutschen Reformation in dieser Hinsicht bald verstanden. Später dagegen näherten sie sich in Folge gewisser, ihrer Anschauungsweise allerdings von Anfang an eigenen Züge mehr der reformirten Richtung, mit deren vermittelnder Gestalt sie in Bucer und Calvin bekannt geworden waren. Jedenfalls lehnten sie es, noch zu Luthers Lebzeiten, bestimmt ab, in die speciellen Streitfragen einzugehn, welche die evangelischen Kirchen damals bewegten, und fanden sich in der Folgezeit am meisten in Einverständniß mit dem wittenberger Philippismus[3]).

---

[1]) Cf. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, IV. S. 562 ff.

[2]) Vgl. ihre Confessionen, von 1431, bei Lydius, Waldensia. p. 16 ff. Cap. VIII. und von 1443, bei Theobald, Hussitenkrieg, Thl. II. S. 123 ff. Art. XII, wo es heißt: Das Sakrament des Altars ist ein schlecht unverwandelt Brod, wie auch Wein, so ein Zeichen des Leibs und Bluts Christi, der im Himmel ist, welches ihm der Glaube zueignet, ohne welchen Glauben Keiner rem sacramenti, d. i. die geistlichen und himmlischen Ding, den Leib und das Blut Christi, empfangen kann.

[3]) Diese Verwandtschaft mit Melanchthon zeigt sich noch nicht in den ältesten Confessionen der Brüder (z. B. der von 1504, bei Lydius, Waldensia II. p. 1 ff. und p. 41 ff. in der Excusatio contra binas literas D. Augustini, 1508), wo sie ebenso scharf gegen den Taboritismus ihrer kleinen Parthei auftreten mußten, als gegen die römische Transsubstantiationslehre. Auch noch nicht in den von Luther mit billigender Vorrede begleiteten Ausgaben der Confessionen von 1532 (Wittenberg 1533) und 1535 (Wittenberg 1538). Dagegen ist jene Richtung sehr deutlich erkennbar in der ausführlichen „Apologie" vom Jahre 1538 (vgl. bei Lydius, Wald. II, p. 92 ff.), deren Auseinandersetzungen Luther kaum ebenso billigen

Die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts war es, durch welche diese Lehre mehr als jemals bis dahin in den Vordergrund gestellt wurde und eine, dem Verderben der römischen Kirche grade an diesem Punkte gegenüber heilig nothwendige, in der Art ihrer Geltendmachung aber in der That nachtheilige und beinahe unheilvolle Bedeutung für die evangelische Kirche bekam. Wenn die römische Kirche alle jene Bestimmungen des Mittelalters mit ihren Consequenzen in Dogmatik und Liturgik unverändert festhielt und durch das tridentinische Concil aufs Neue feststellte [1]), waren in Verwerfung wenigstens des direkt Widerbiblischen und Abergläubigen in Lehre und Praxis sämmtliche Evangelische einig. So namentlich in Betreff der Lehre vom priesterlichen Meßopfer, der bleibenden Verwandelung mit der Hostienverehrung in ihrem Gefolge und der Kelchentziehung.

Die Wandelung überhaupt, als momentane für die heilige Handlung, bekämpft Luther für seine Person nicht so, wie die Schweizer [2]), sondern will sich nur nicht darauf einlassen, im Wesentlichen aber steht er auf dem Grunde jenes Begriffs der Consubstanzialität, d. h. der zwar nicht materiellen — denn der eine Faktor ist eben ein übermaterieller, — aber doch substanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn, als verklärten, in den Elementen. Zu dieser Auffassung sieht er sich gedrungen durch sein nach seiner Ueberzeugung einzig mögliches und richtiges unmittelbar buchstäbliches Verständniß der Einsetzungsworte, in dieser Beziehung auf die Elemente. Er sprach seine Lehre besonders eingehend aus in mehreren Schriften, wie die vom Jahre 1525: „Verkünden wider die himmlischen Propheten", die vom

---

konnte, wie die früheren kürzer gefaßten Zeugnisse. Und doch war der Inhalt wiederum nicht schweizerisch, denn Calvin ist seinerseits mit demselben keineswegs zufrieden, sondern beschwert sich darüber in einem Brief an die Evangelischen Polens sehr ernstlich. Einen ähnlichen Karakter tragen spätere Ausgaben der Confession von 1535, wie die vom Jahre 1564 und 1573, welche letztere von der damals philippistischen Wittenberger Facultät ausdrücklich belobt wurde. Dies war der Lehrgrund, auf welchem sich der Consensus Sendomiriensis 1570 hatte aufbauen können, und keine der drei Partheien war diesem Einigungswerke so treu, als die Brüder.

Wenn sie sich aber hernach mehr und mehr mit den Reformirten Polens vereinigten, so hatte dies allerdings darin mit seinen Grund, daß sie in der letzten Zeit des Bestehens der Unität grade auch in der Abendmahlslehre mehr dem calvinischen Standpunkte sich zuneigten. Davon zeugt die Behandlung des Dogma in der abermals erweiterten Ausgabe der Confession von 1535 im Jahre 1609, wo zwar die Lehrsätze nicht wesentlich verändert sind, aber denselben eine Auslegung und Begründung, z. B. mit Worten Theodorets und Augustins, gegeben wird, welche die Vorfahren nicht gebilligt haben würden. Allein dies war bereits eine Zeit, wo die Brüderunität nicht mehr war, was sie ursprünglich gewesen.

[1]) Cf. Sessio XIII. Cap. 4.

[2]) Cf. Artt. Smalc. P. III, Art. 6. De transsubstantiatione subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fingunt panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam etc.

Jahre 1527: „daß die Worte „„das ist mein Leib““ noch feststehn;“ ferner in dem „Großen Bekenntniß vom heiligen Abendmahl“, vom Jahre 1528 [1]). Hier besonders ist es, wo er die Möglichkeit einer solchen substanziellen Vereinigung der pneumatischen Leiblichkeit Christi mit den physischen Elementen gegenüber dem Begriff der Erhöhung Christi in den Himmel zu stützen sucht durch die auf den allgemeinen Begriff der gottmenschlichen communicatio idiomatum gegründete Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi. Mitunter faßt er dieselbe wirklich in völliger Allgemeinheit, wenn er z. B. sagt: „Er ist im Stein, im Feuer, Wasser, Strick — überall: er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach ihm“. Aber im Sinne dieser Einschränkung begnügt er sich anderwärts, nur die potentielle Allgegenwart des Leibes Christi, nach der Macht, als praesentia definitiva (multivolipraesentia) zu behaupten, und betont in dem späteren „Bekenntniß vom heiligen Sakrament wider die Schwärmer“ (1544) die Ubiquitätslehre überhaupt weniger. Dabei leugnet er nie das Tiefgeheimnißvolle dieses ganzen Verhältnisses, sondern spricht dasselbe vielmehr allenthalben bestimmt aus und bezeichnet es als den Gegenstand des demüthigen Glaubens. Ja Stahl hat gar nicht Unrecht, wenn er als die Grundeigenthümlichkeit der lutherischen Lehre den „mysterischen Gedanken“ bezeichnet; und wenn dieser Begriff eben in dem Sinn verstanden wird, wie er ihn meint, nämlich von dem für uns gnadespendenden, an sich aber metaphysischen Mysterium der wunderbaren Substanzenverbindung zwischen den sichtbaren Elementen und dem unsichtbaren Leibe Christi, so wird dadurch treffend der specifische Grundzug bezeichnet, welcher die Anschauung Luthers allenthalben karakterisirt.

Dieser allbeherrschende Grundgedanke mit seinen unmittelbaren Consequenzen ist es, welchen auch die lutherische Kirche in ihren Symbolen durchgehend festgehalten hat. In diesem Sinne lehrt sie 1) in Betreff des Gegenstandes der Ausspendung, daß in mit und unter dem Brode und Weine der Leib und das Blut Christi dargereicht werde, 2) in Betreff der Art des Empfanges, daß derselbe mit dem Munde geschehe, — die sogenannte manducatio oralis — wobei, wie vorher eine materielle, räumliche „Impanation,“ so hier eine grobe „manducatio capernaitica“ (Joh. 6, 59.) ausdrücklich geleugnet wird, vielmehr eine m. supernaturalis behauptet wird. Daß „im Brode der Leib Christi mit den Zähnen zubissen werde“ hatte zwar Luther, wie früher, so auch noch in seinem Schreiben zu der Unionsversammlung zu Cassel 1534 behauptet, aber in die Kirchenlehre ist dies nicht aufgenommen worden. 3) In Betreff der Genießenden sagt diese, daß auch die Ungläubigen mit den sichtbaren Elementen den Leib Christi empfangen, nur sie eben nicht zum Segen, sondern zum Gericht.

[1]) Vergl. bei Walch XX, S. 186 ff., 950 ff., 1118 ff. und Gieseler III, S. 159.

In diesen drei Punkten wesentlich übereinstimmend, dagegen von manchen einzelnen Privatäußerungen Luthers absehend, geben diese Lehre mit steigender Bestimmtheit und Ausführlichkeit die Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche [1]). Besonders die ausführliche doppelte Erörterung der Concordienformel zeigt sehr klar und scharf, mit Abweisung jeder, auch vermittelnden, abweichenden Auffassung, — denn gegen den Kryptocalvinismus war sie ja gerichtet — den dogmatischen Grundgedanken des specifisch lutherischen Standpunktes, den einer impanatio supernaturalis, wenn man sich so ausdrücken darf [2]). Aber wie sie dabei alle römischen Verirrungen und eigentlich materialisirenden Anschauungen, wie solche Luther selbst gelegentlich ausgesprochen, vorsichtig beseitigt, so ist auch bei dem, was sie behauptet, das bestimmende Interesse doch nicht, wie man vermuthen könnte, ein mehr speculatives oder theosophisches an diesem geheimnißvollen Substanzenverhältniß, sondern neben dem gleichen Blick auf das Schriftwort [3]), wie bei Luther selbst, namentlich das praktische, daß erstens Christi Leib und somit Er selbst nach seiner untheilbaren Wesenheit nicht ferne von uns im Himmel, sondern uns innig nahe sei [4]), zweitens, daß nicht menschliche Bereitung und selbsteigene Glaubensanstrengung das Sakrament erst machen müsse, sondern der schwache und stärkungsbedürftige Glaube es vorfinde [5]), und drittens, daß auch für die so Genießenden eine reale objektive Wirkung von dem Genusse ausgehe, die als selige für die Gläubigen um so gewisser werden soll, wenn selbst der Ungläubige sich ihr nicht entziehen kann, sondern sie nur in eine verdammende muß umschlagen sehen [6]). Der deutliche Beweis dafür, daß

[1]) Conf. Augustana Art. 10: Quod c. et s. Christi vere adsint et distribuantur vescentibus. Deutsch: unter der Gestalt des Brods und Weins. Apol. C. A. Art. 4.: „vere et substantialiter adsunt... et.. exhibentur cum.“ Artt. Smalc. III, 6: „non tantum dari et sumi a piis sed etiam ab impiis“. Cat. major. Hauptstück 5: — in et sub; minor: sub. Formula Concordiae, Epitome Art. VII. „Quaeritur, an in sacra coena verum c. et v. s. Domini nostri J. Christi vere et substantialiter sint praesentia atque cum pane et vino distribuantur et ore sumantur ab omnibus illis qui hoc sacramento utuntur, sive digni sint, sive indigni, . . . ita tamen, ut fideles e coena Domini consolationem et vitam percipiant, infideles autem eam ad judicium sumant.

Dagegen ist aber auch zu erinnern an jenes von Brenz verfaßte Syngramma der schwäbischen Prediger (1526), welches zwar gegen die Schweizer gerichtet war und von Luther sehr belobt wurde, gleichwohl aber in Bezug auf den specifisch luther'schen Gedanken weniger auf der Seite dieses Reformators steht, als auf derjenigen Calvins, noch mehr Melanchthons. Diese Schrift berührt sich in diesem Sinne sehr nahe mit der, später zu erwähnenden, nachbarlichen Confessio tetrapolitana auf reformirter Seite, die Luther sich auch gefallen ließ. Vgl. darüber J. Köstlin, Luthers Lehre, II. S. 141 ff.

[2]) Cf. Guericke Symbolik § 60. S. 432 ff.

[3]) Cf. F. Conc. Affirmativa 5, 3.

[4]) Cf. Negativa 11—13.

[5]) Cf. Negativa 14. Affirmativa 9. 10.

[6]) Cf. Affirmativa 7.

dies wesentlich praktische Interesse das entscheidende ist, liegt darin, daß diese Segenswirkung des Sakramentes hier wie in sämmtlichen symbolischen Schriften der lutherischen Kirche nur als eine geistliche bezeichnet wird — Vergebung der Sünden und Stärkung des schwachen Glaubens, wie dies auch Luther selbst in den Katechismen ausschließlich bezeugt [1]). Es ist wesentlich die gleiche Gnadenmittheilung, welche wie im Worte und in der Taufe, so auch im heiligen Abendmahle, nur durch verschiedene äußere Medien dem Glauben dargereicht wird. Allerdings hat Luther selbst auch eine abweichende Ansicht ausgesprochen, besonders seit dem Streite mit Carlstadt, nämlich, daß im Abendmahle im Unterschied von der Taufe und dem Worte unser Leib mit dem Leibe Christi gespeiset werde und daß es dann auch der Seele von Nutzen sei, wenn sie glaube, es sei Christi Leib, was der Leib esse [2]). Er beruft sich dabei auf Irenäus und Hilarius, welcher letztere sage: „Christus will in uns natürlich sein, beide in der Seele und dem Leibe, nach dem Worte Joh. 6, 56: wer mich isset, der bleibet in mir und ich in ihm. Isset man ihn geistlich durchs Wort, so bleibt er geistlich in uns in der Seele, isset man ihn leiblich, so bleibt er leiblich in uns; wie man ihn isset, so bleibet er in uns und wir in ihm" (l. c. p. 1093.). Aber auch hier ist das ihn beherrschende Interesse ja immer wesentlich das praktische, wie er denn auch den geistlichen Nutz des Sakramentes, „die Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit", gleich auf jenen leiblichen folgen läßt, und kirchlich symbolisch ist, wie gesagt, diese Lehre von dem letzteren nicht geworden.

Eine andere Frage aber ist nun erstens, ob dies wesentliche und tiefbegründete praktische Interesse wirklich nur durch diese specifisch luthe-

---

[1]) Cf. Cat. minor: Was nützet denn solch' Essen und Trinken? „Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit." l. c. S. 262. Ebenso im Cat. maj. p. 349: „Vergebung der Sünden, Stärkung des Glaubens und neuen Lebens. Obgleich das Werk am Kreuz geschehen und die Vergebung der Sünde erworben ist, so kann sie doch nicht anders, denn durchs Wort zu uns kommen. Denn was wüßten wir sonst davon? . . . . Nun ist ja das ganze Evangelium und Artikel des Glaubens: Ich glaube an eine heilige christliche Kirche, Vergebung der Sünden u. s. w. durch das Wort in dies Sakrament gestecket und uns vorgelegt. Warum sollen wir denn solchen Schatz aus dem Sakrament lassen reißen, so sie doch bekennen müssen, daß eben die Worte sind, die wir allenthalben im Evangelio hören u. s. w.

[2]) Christus speiset uns mit seinem Leibe und Blute, auf daß unser Glaube und Hoffnung bestehe, daß unser Leib solle auch ewiglich leben von derselben ewigen Speise, dem Leibe Christi, den er leiblich isset, welches ist ein leiblicher Nutz ꝛc. Ferner: „Nun ist das nicht unnützlich, sondern seliglich, was den Glauben hebt, trägt und heftet. Desselbigen gleichen der Mund, der Hals, der Leib, der Christi Leib isset, soll seinen Nutz auch davon haben, daß er ewiglich lebe und am jüngsten Tag auferstehe zur ewigen Seligkeit. Das ist die heimliche Kraft und Nutz, der im Abendmahl gehet aus dem Leibe Christi in unseren Leib, denn er muß nütze sein und kann nicht umsonst da sein, darum so muß er das Leben und Seligkeit geben unserem Leibe, wie seine Art ist." (Walch XX. S. 1096 in der Schrift von 1527: Daß die Worte Christi ꝛc.)

risch-kirchliche Auffassung befriedigt werde, und zweitens, ob die Worte der heiligen Schrift wirklich so bestimmt und unzweideutig auf dies Verständniß hinführen. Darauf haben wir später einzugehen.

Zu jener Zeit urtheilte in beiderlei Hinsicht ganz anders die schweizerische evangelische Kirche. Im schärfsten Gegensatze gegen den geschilderten lutherischen Standpunkt hielt besonders Zwingli fest an der bloß symbolischen Beziehung der Elemente und der entsprechend bloß subjektiv-geistigen der Genießenden zu dem Leibe und Blute Christi. Die Elemente sind und bleiben ihm ausschließlich irdisch-natürliche, welche als nur intellektuell bedeutungsvolle Zeichen dem Genießenden das Gedächtniß der am Kreuze zu unserem Heil geschehenen Opferung des Leibes Christi erneuern, während der verklärte Christus mit seinem Leibe da bleibt, wohin er aufgefahren ist, im Himmel zur Rechten Gottes, circumscriptus ad dextram patris. Zwar ist dies Gedächtniß ein „dankbares" Herzensgedächtniß des Glaubens und die Zeichen als testamentarisch von Christo eingesetzte werden dadurch auch zu Pfändern, an deren gläubigen Genuß ein Segen geknüpft ist, aber derselbe besteht immer nur in einer allgemeinen Neuertheilung und Versiegelung der evangelischen Gnade überhaupt, der Früchte des Heilswerkes Christi, und wer das Sakrament so im Glauben genießt, der genießt es doch nicht — wie die äußeren Zeichen — mit dem Munde, sondern geistig, mit dem Herzen, wer aber ohne Glauben genießt, der genießt eben nur die für ihn bedeutungslosen äußeren Zeichen, und nicht den Leib und das Blut Christi, weil ihm dafür das Organ des gläubigen Herzens fehlt. In Bezug auf die drei vorher herausgehobenen Punkte ist also die Ansicht Zwinglis die gerade entgegengesetzte, als die der lutherischen Kirche. Er gründet dieselbe theils auf das „zu meinem Gedächtniß" in den Einsetzungsworten, und auf die auch sonst im neuen Testamente häufig von ihm gefundene uneigentliche Bedeutung des ἐστί, (namentlich in den Gleichnissen des Herrn, und in Stellen, wie Joh. 19, 26 — ἰδοὺ ὁ υἱός σου — ἡ μήτηρ σου) theils auf die Analogie der Taufe, wo auch das Wasser in sich immer nur Wasser bleibe, und auf die wesentliche Gleichheit des verklärten Leibes Christi mit dem unseren in Bezug auf Gebundenheit an Raum und Ort, ohne welche ein Leib eben nicht mehr Leib sei, sondern ein phantasma, Gespenst. Der innere Grund in der allgemeinen Geistesrichtung, welcher mehr als das Alles eigentlich bestimmend für Zwingli und die Schweizer wirkte, ist im Gegensatz gegen das oben bezeichnete lutherische und deutsche „mysterische" Princip ein ebensosehr „antimysterischer" Zug nach Stahls Ausdruck, und zwar antimysterisch in beiderlei Weise, sowohl gegenüber der mehr metaphysischen oder objektiv und sachlich-mystischen Anschauung, wie sie bei aller wesentlich praktischen Richtung der deutschen Reformation deren Abendmahlslehre bestimmt, auf das Verhältniß der beiden Substanzen zu einander soviel Gewicht zu legen; als auch gegenüber einer mehr subjektiv und persönlich, d. h. ethisch und praktisch-mystischen Auffassung, welche vielmehr die Wesensverbindung Christi mit den Genießenden beim Abendmahle zum Augenmerk hat. In

beiderlei Gestalt ist das mystische Element der zwinglischen Lehre fremd, wie er sie mehrfach positiv und polemisch ausgesprochen hat, während ihm ohne Zweifel Unrecht geschieht, wenn man ihm eigentlich rationalistische Motive dabei unterlegt, wie lutherischerseits lange Zeit üblich gewesen ist [1]).

Der bezeichnete allgemeine Grundkarakter einer allerdings mehr nüchtern verständigen Geistesrichtung beherrscht auch die übrigen reformirten Kirchenlehrer, aber dieselben nehmen zu gleicher Zeit doch zum großen Theil eine vermittelnde Stellung ein, insofern sie sich wenigstens dem oben genannten zweiten mystischen Elemente nicht ebenso verschließen, wie dem ersten, der specifisch lutherischen Lehre eigenthümlichen. Dies gilt z. B. von Bucer, welcher, nachdem sich die Einigungsversuche zwischen Luther und Zwingli auf dem Marburger Gespräch 1529 an dem „anderen Geist", den Luther in Zwingli fand, zerschlagen hatten, mit mehr Annäherung an des ersteren Axiome sich um Verständigung so eifrig bemühte und die „Wittenberger Concordia" von 1536 zu Stande brachte, die jedoch auch nicht von dauernder Geltung war.

Dasselbe gilt auch von Calvin [2]), der sich besonders anfangs an Zwinglis nüchternen Ausdrücken geradezu stieß und einen entschiedenen

---

[1]) Vergl. die Schriften: 1523. Christliche Einleitung für die züricher Prediger. 1530. Glaubensbekenntniß an Kaiser Karl V.; gegen Luther (seit 1525), besonders 1527 amica exegesis s. expositio eucharistici negotii ad M. Luth. u. a. m. Ihm ist im heiligen Mahle „der wahre Leib Christi gegenwärtig, fidei contemplatione," aber nicht «per essentiam et realiter.»

[2]) Vgl. Institutio lib. IV, cap. XVII. (p. 364 ff.) u. A. Quoniam mysterium hoc arcanae Christi cum piis unionis natura incomprehensibile est, figuram ejus et imaginem in signis visibilibus exhibet, ad modulum nostrum aptissimis, immo velut datis arrhis ac tesseris tam certum nobis facit, quam si oculis cerneretur, ... non secus animas nostras Christo pasci, quam panis et vinum corporalem vitam sustentant . . . . . ut dum hujus fieri nos videmus participes vivificae illius mortis virtutem certo statuamus in nobis efficacem fore . . . . . nempe vera sui (Christi) participatione nos vivificari; . . . . . hanc non aliam esse quam fidei manducationem fatemur, ut nulla alia fingi potest. Verum hoc inter mea et istorum (Zwingli) verba interest. quod illis manducatio est duntaxat credere, ego credendo manducari Christum, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque fidei esse dico: Eph. 3, 17. . . . voluit Dominus Joh. 6. non tantum docere in mortis resurrectionisque suae fide repositam esse nobis salutem, sed vera etiam communicatione fieri, ut vita sua in nos transeat, non secus ac panis vigorem corpori administrat. . . . Neque illi mihi satis faciunt, qui . . . . nos spiritus modo Christi participes faciunt, praeterita carnis et sanguinis mentione . . . . quamquam nihil demum restat, nisi ut in ejus mysterii admirationem prorumpam, cui nec mens plane cogitando, nec lingua explicando par esse potest. Docemur Eph. 1, 23: 4, 15; 1 Cor. 6, 15 . . . . . corpora nostra membra esse Christi. Quae omnia non aliter posse effici intelligimus, quin totus Christus spiritu et corpore nobis adhaereat . . . . .

Longe autem falluntur, qui nullam carnis Christi praesentiam in coena conspiciunt, nisi in pane sistatur. Ita enim arcanae Spiritus operationi, quae

und tiefen Zug zu jener persönlich praktischen Mystik wie in seiner Auffassung des Gesammtverhältnisses zwischen dem Wiedergeborenen und Christo, durch den heiligen Geist, so namentlich auch in seiner Abendmahlslehre bekundet. Dem specifisch lutherischen dreifachen Schibboleth gegenüber bleibt allerdings auch er der reformirten Grundanschauung getreu und konnte sich daher später unter dem Einfluß kirchlich-praktischer Interessen im Consensus Tigurinus von 1549 dem zwinglischen Bekenntnisse sehr nähern, und auch in seiner eigenen dogmatischen Behandlung der Lehre in der Institutio religionis christianae bestreitet er jene lutherischen Sätze ebenso bestimmt und deutlich, als diese seine Auffassung eben deshalb hernach von lutherischer Seite in der Concordienformel gerade so sehr wie die zwinglische verdammt wird, wenn sie nur unterscheidet zwischen groben und feinen Sakramentirern, die letzteren aber für die gefährlichsten erkennt. Aber auf der anderen Seite ist Calvin im weiteren Sinne des Begriffes und nach der bezeichneten zweiten Wendung desselben durchaus nicht „antimysterisch", vielmehr betont er das tiefe und große Mysterium im Abendmahl in diesem Sinne wiederholt auf das allernachdrücklichste. Er unterscheidet bestimmt zwischen dem Sichtbaren der Elemente und des Genusses derselben und dem mit dem letzteren verbundenen gleichzeitigen — unsichtbaren Vorgang, aber dieser ist ihm keineswegs bloßes dankbares Glaubensgedächtniß der einmal geschehenen Heilsthat Christi, sondern vielmehr eine nach Christi Willen und Verheißung kraft seiner göttlichen Allmacht durch den heiligen Geist vollzogene objektiv wesenhafte und geheimnißvoll innige Glaubens- und Lebensvereinigung der empfänglichen Seele mit dem verklärten Herrn beim sakramentlichen Akt, und zwar nicht nur mit dem allgegenwärtigen Geiste Christi, sondern mit dem ganzen Christus in seiner gottmenschlichen geistleiblichen Verklärungsherrlichkeit. So kommt bei ihm der Begriff des Pfandes neben dem des Zeichens erst zu seiner Wahrheit und vollen Geltung, sofern derselbe bei jedem Sakramentsgenuß wirklich eine neue objektive Gnaden- und Lebensmittheilung verbürgt, deren Werth Calvin vollständig würdigt. Nur kann er von seinem allgemeinen theologischen und christologischen Standpunkte aus nicht ein, wenn gleich nur ausnahmsweise für diesen sakramentlichen Akt vollzogenes, „Herabsteigen Christi" auch nach seiner Leiblichkeit zu uns, geschweige denn den vollen lutherischen Begriff der Ubiquität, zugeben, sondern er denkt sich das Verhältniß vielmehr umgekehrt so, daß die Seele im Glauben durch den Geist zur Verklärungshöhe Christi in seiner himmlischen Herrlichkeit

---

nobis Christum ipsum unit, nihil reliquum faciunt. Christus praesens illis non videtur, nisi ad nos descendat, quasi vero si ad se nos evehat, non aeque potiamur ejus praesentia. Ergo tantum de modo quaestio est, quia Christum ipsi in pane locant, nos autem non ducimus fas esse, eum e coelo detrahere, ... confiteor mixturam carnis Christi cum anima nostra vel transfusionem, qualis ab illis docetur, me repudiare; nobis sufficit, Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare.

erhoben und so in Kraft desselben Geistes auf wunderbare und geheimnißvolle Weise, zwar nicht der Substanz des Leibes Christi — denn diese ist ihm eine begrenzte und untheilbare, — wohl aber der himmlischen Lebenskräfte desselben theilhaft gemacht werde. Daß in Folge der Dunkelheit dieser letzteren Vorstellung eine gewisse Unklarheit und Unbestimmtheit an Calvins Darstellung haftet, ist nicht zu verkennen, aber ebenso wenig, daß in ihr ein sehr bedeutungsvolles Moment zur Verständigung gegeben ist, solange nur die innerste ethisch-praktische Grundtendenz, welche wir doch als die eigentliche Seele auch der lutherischen Lehre erkennen mußten, über dem Haften an ihrer andersartigen Verleiblichung nicht vergessen oder verleugnet wird [1]).

Dies ist denn auch insofern für die kirchlich praktischen Verhältnisse von Bedeutung geworden, als die Bekenntnisse der verschiedenen reformirten Kirchen wirklich einen ähnlichen Unterschied mehr nur zwingli'sch äußerlicher oder calvinisch tieferer Auffassung der Lehre vom Abendmahle zeigen und besonders einige deutsch-reformirte Symbole diesen Zug zur Vermittelung sehr deutlich an sich tragen [2]). Alle sind einig in der Leug-

---

[1]) «Christi caro» in mysterio coenae non minus spiritualis res est, quam aeterna salus; — aliud est offerri, aliud recipi — nego «plus referre homines ex sacramento, quam vase fidei colligunt» (Augustinus). — Christum absque fide recipi, nihil magis consentaneum est, quam semen in igne germinare, — nusquam legimus Christum indigne recipiendo mortem sibi accersere homines, sed potius respuendo.

Illi de re stulte et temere concepta perinde tumultuantur, ac si inclusio Christi sub pane prora et puppis, ut ajunt, pietatis esset . . . falso jactant, id quod docemus de spirituali manducatione, verae et reali (ut loquuntur) opponi; quandoquidem nonnisi ad modum respicimus, qui apud eos carnalis est, dum Christum in pane includunt, nobis spiritualis, quia vis arcana Spiritus nostrae cum Christo conjunctionis vinculum est.

[2]) Von den vorcalvinischen schweizerischen Symbolen sind die wichtigsten: Die erste Basler Confession ed. 1534; die zweite Basler oder erste helvetische von 1536 (vgl. bei Meß I. S. 180 und S. 161 Art. 22), von welchen die erste kurz aber deutlich die Negativa ausspricht und doch zugleich schon Anknüpfungspunkte für die calvinische Fassung zeigt, so daß diese fast nur als eine Ausführung jenes ersten Zeugnisses erscheint; die zweite ist, obwohl unter Bucers Einfluß im Interesse der Concordia verfaßt, eher nüchterner. Unter den nachcalvinischen ist das hauptsächlichste Symbol die zweite helvetische Confession von 1566 (Art. 21. — vgl. bei Meß I. S. 114), welche in großer Ausführlichkeit (46 Thesen) im Wesentlichen die calvinische Fassung, besonders auf Joh. 6. gegründet gibt, doch ohne das „hinuff in Gedanken gen Himmel luppfen" (1534) hervorzuheben.

Unter den deutsch-reformirten Bekenntnissen ist noch am meisten unbestimmt die Conf. Tetrapolitana 1530 (cf. Art. 18 bei Meß II. S. 49), übrigens so lautend, daß Melanchthons spätere selbständige Lehrweise ziemlich genau und mehr zum Ausdruck kommt, als in seiner eigenen gleichzeitigen Confession. Deutlicher schweizerisch bestimmt der Cat. Palatinensis. 1563 (Qu. 75 — 82), aber so, daß die doppelte Gnadenmittheilung, in Bezug auf den Kreuzestod Christi, „die Vergebung der Sünden", und in Bezug auf den Verklärten, die „Vereinigung mit seinem gebenedeiten Leibe durch den heiligen Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnet", deutlich ausgesprochen wird, und so der Begriff des „Pfandes" seinen vollen Sinn bekommt (cf. Quaestio 76 und 79). Endlich die Confessio

nung des dreifachen lutherischen Schibboleth, aber die letzteren betonen mit Nachdruck die beim sakramentlichen Akte stattfindende geistig-reale Mittheilung des verklärten Christus an die Gläubigen. Allerdings finden sie dieselbe auch sonst, außer dem Abendmahle, vermittelst der unio mystica durch den Glauben, in der Gemeinschaft des gesammten neuen Lebens aus dem heiligen Geiste mit Christo, aber da ja auch lutherischerseits im Gebiet der Symbole die Wirkung des sakramentlichen Genusses keine specifisch andere ist, als die Gnadenmittheilung durch das Wort, so kann das Verhältniß im letzten Grunde, d. h. wenn gleich nicht dogmatisch begrifflich, so doch unterkirchlich praktischem Gesichtspunkt immerhin so gefaßt werden, daß es sich hier nur um eine verschiedene Auffassung der Art und Weise handelt, wie diese Gnadenwirkung bei dem Sakramente geschieht [1]).

Dazu kommt, daß für eine solche Auffassung des Verhältnisses ein bedeutungsvoller geschichtlicher Ausgangspunkt auch auf Seiten der lutherischen Kirche gegeben ist in der späteren Lehrweise Melanchthons, wie er sie schon zu Luthers Lebzeiten annahm und nachher bis ans Ende festhielt [2]). Melanchthon war am Anfang wie in der Lehre vom freien Willen und von der Gnadenwahl, so auch in der vom Abendmahl ganz eines mit Luther und blieb es, so lange er dessen Auffassung für die biblische und altkirchliche hielt und in diesem Sinne ist auch die Fassung der Lehre in seiner Augustana zu verstehen [3]). Im Laufe des folgenden Jahrzehnds aber fand er sich genöthigt, jene Ueberzeugung in Bezug auf Schrift und kirchliches Alterthum aufzugeben, und nahm Anstoß an den Ausführungen Luthers im Sinne der Ubiquitätslehre. Auch er war, ob-

---

Marchica (Joh. Sigismundi) 1614 (Art. 8—13.) (cf. Meß II. S. 184) mit ausdrücklichem Bekenntniß zur Augsb. Confess. von 1530 und 1540 und, obwohl wesentlich reformirt, doch unverkennbar irenisch). Passelbe gilt dann in noch höherem Grade von den Artikeln des ausdrücklich im irenischen Interesse angestellten Leipziger Gesprächs von 1631 zwischen brandenburgisch-hessischen und sächsischen Theologen (cf. Meß II. S. 214 ꝛc.), wo zwar der Dissensus in den drei Punkten, besonders dem zweiten und dritten, offen ausgesprochen, im ersten aber von Seiten der Reformirten ausdrücklich zugegeben wird, daß das unsichtbare Gut im Abendmahlsgenuß „nicht nur die Kraft, Nutz und Wirkung, sondern das Wesen und die Substanz des Leibes und Blutes Christi“ sei, welche „zugleich mit den sichtbaren Elementen“ genossen werde, und überhaupt geschlossen wird, daß unter diesen Umständen eine Vereinigung möglich sei, worüber von der anderen Seite „weiter in der Furcht des Herrn nachgedacht werden sollte.“ (Vergl. dazu auch die Ausführung des Thorner Gesprächs 1645 bei Meß II. S. 258.)

[1]) Selbst Luther war eine Zeit lang (1536—39) einer solchen Betrachtungsweise nicht unzugänglich; vergl. J. Köstlin, Luthers Lehre II. S. 210 ff., auch S. 147.

[2]) Nitzsch, Urkundenbuch S. 45 ff.; J. Müller, Union S. 325 ff. und J. Köstlin, Luthers Lehre II. 220 ff.

[3]) Vgl. Art. 10: . . . quod caro et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus; deutsch: unter der Gestalt des Brodes und Weines ausgetheilt und genommen (empfangen, von Allen ohne Unterschied, welchen es ausgetheilt wird).

wol in anderer Weise als die Schweizer und nicht in dem Grade, doch nach seiner Geistesart und in Folge seiner humanistischen Bildung mehr auf verständige Abgrenzung und Unterscheidung gerichtet, als Luther in seiner kühnen Intuition und concreten Unmittelbarkeit. So verbittet er sich in einem Schreiben an Brenz vom Jahre 1535 ausdrücklich die Einmischung scholastischer Grübeleien über das Wie der Gegenwart Christi im Abendmahl und bezog sich dabei ohne allen Zweifel auf Luthers Ubiquitätslehre und Unterscheidung der verschiedenen modi der Gegenwart Christi und seines Leibes, sowie andererseits auf die entgegenstehenden Deduktionen Zwinglis. In diesem Sinne spricht er sich auch in den locis von 1535 aus, beschränkte sich daher in der neuen Redaktion der Augustana von 1540 (der variata nach späterem Ausdruck,) auf die Formel: cum pane et vino vere exhibentur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini". Er bleibt durchaus bei dem realen adesse Christi im Abendmahle, betont aber nicht das Verhältniß desselben zu den Elementen, tadelt vielmehr die Papisten, daß sie darauf allen Nachdruck legten und nicht auf das Verhältniß zu den Gläubigen und die assidua praesentia Christi in diesen. „Christus sei nicht wegen des Brodes da, sondern wegen des Menschen". Er begründet daher auch Christi Gegenwärtigkeit im Abendmahle nicht in Luthers Weise oder sonst irgendwie als einzigartige, sondern durch seine allgemeine Verheißung, allezeit bei den Seinen sein zu wollen, Matth. 28, 20; und durch das darin gegründete allgemeine Grundverhältniß der Gläubigen zum Herrn, als des Leibes zum Haupte, durch die pneumatisch-organische Lebenseinheit, welche diesen mystischen Christus trägt im Sinne von Eph. 5, 30 und besonders 1 Cor. 10, 16., der κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ σώματος τοῦ Χριστοῦ, welche Worte er noch 1559 in einem Schreiben an Friedrich III. von der Pfalz diesem als gewisse Formel in seinem Lande zur Anerkennung zu bringen räth.

Hierin liegt, daß er sich in Bezug auf jenes dreifache lutherische Schibboleth allerdings den Gegnern zugesellt und das metaphysische Mysterium im Verhältniß der Substanzen zu einander aufgegeben hatte. Nicht die Gegenwart Christi in den Elementen, sondern in den Genießenden bei dem Akte des Abendmahlsgenusses ist auch sein Gesichtspunkt. Damit ist aber, obwol Melanchthon dies nach seiner vorsichtigen und zurückhaltenden Weise niemals direkt ausspricht, auch der mündliche Genuß der Gläubigen und der Genuß der Ungläubigen fallen gelassen. Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß Luther in diesem Stück immer weniger mit ihm zufrieden und nahe daran war, gegen ihn zu schreiben, was jedoch der Kurfürst von Sachsen glücklich verhinderte [1]). Melanchthon aber würde es nie über sich gewonnen haben, öffentlich gegen Luther aufzutreten, um

[1]) Vgl. Nitzsch: „Luthern gereichte zu Verdruß und Verdacht, nicht was Melanchthon wirklich vom Abendmahle sagte, sondern daß er Etwas nicht sagte, was ihm seinerseits unerläßlich schien."

des Friedens der Kirche willen, an dem sein Herz hing, und er konnte eine solche Stellung seinem Gewissen nach einnehmen, „weil es ihm für seine Person bis ans Ende feststand, daß die Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und Luther sowenig als ein Dissens zwischen Brenz und Chemnitz die Einheit des Heilsglaubens störe“ (Nitzsch.). Und dies konnte ihm umsomehr Ueberzeugung sein, weil, wenn dieser Satz, den Begriff des Heilsglaubens streng und rein gefaßt, ja im Grunde auch von dem Dissensus zwischen Luther und Calvin, ja den Schweizern überhaupt, seine Geltung hatte, doch Melanchthons eigene Stellung zu dem Grundgedanken Luthers, der Seele seiner Lehre, ohne Zweifel wirklich noch eine andere war, als selbst diejenige Calvins.

Wenn nämlich Melanchthon so Manches nicht sagte, was Luther nicht missen wollte, so sagte er ebenso bei aller anderweitigen Uebereinstimmung mit der tieferen reformirten Anschauung doch ebenfalls Manches nicht, was diese ihrerseits in allen ihren Nüancen sagen zu müssen glaubte. Er betont nicht das Fernsein des Leibes Christi zur Rechten des Vaters im Himmel, redet von keinem „Hinaufluptsen der Seele in Gedanken zum Himmel“, und beschränkt die Selbstmittheilung Christi nicht, ausschließlich der Substanz, bloß auf die Kraft und Wirkung. Vielmehr behauptet er noch in der letzten Ausgabe seiner loci mit Berufung auf denselben Hilarius, wie Luther, daß Christus beim Sakramente revera adest naturali in nobis veritate, und nach Cyrill: Christum non solum per dilectionem in nobis esse, sed etiam naturali participatione i. e. non solum efficacia sed etiam substantia. Daher bekämpft er ausdrücklich die profanas cogitationes, esse memoriam hominis mortui, ut sunt spectacula de Hercule et similia, und fordert den festen Glauben an Christi Opfertod und Auferstehung für uns, kraft deren er jetzt regiere und bei seiner Kirche sei und in dieser heiligen Handlung uns wahrhaft zu seinen Gliedern mache. Namentlich auf diesen letzteren Begriff kommt er immer wieder zurück, und setzt, wenn diese Gliedschaft Christi ihm freilich das ganze neue Leben umfaßt, also auch außer dem Abendmahle vorhanden ist und begründet wird, den besonderen Zweck der Sakramente darein, daß sie singulis applicant permissionem et in hac actione Christus nos (singulos) sibi tamquam membra adjungit. Damit war er, was die Wirkung des Abendmahls betrifft, mit den später zu kirchlich symbolischer Geltung gelangten Aeußerungen Luthers, wie wir sie besonders aus dem größeren Katechismus angeführt haben, im lebendigen und vollen Einklang und hatte dabei für seine Gesammtanschauung den Vortheil, daß er Wesen und Weise der sakramentlichen Mittheilung Christi mit dieser Wirkung derselben in genaueren Einklang setzte und somit auch das Verhältniß des Abendmahls zur Taufe und zum Worte harmonischer gestaltete. Denn solange nicht jener specifisch lutherische Satz von dem „leiblichen Nutz“ des Abendmahlsgenusses behauptet wurde, blieb auf jener Seite die einzigartige Nießung Christi im Abendmahl nach beiden Seiten hin in einer Incongruenz, welche eben nur mit der Behaup-

tung niedergeschlagen werden konnte, daß der Herr gerade hier auf eine so ganz besondere, einzigartige, Weise Dasjenige einmal habe vermitteln wollen, was er anderwärts doch auf andere Weise gleichfalls gebe. Spricht Melanchthon auch nicht bestimmt und positiv aus, daß Christus sich auch außer dem Sakramente den Seinen in der gleichen Weise mittheile, und daß diese stetige Selbstmittheilung durch den heiligen Geist im Worte und in den Sakramenten eben eine ungetheilte, geistleibliche sei, so irren wir doch wohl nicht, wenn wir seine Gesammtauffassung des Verhältnisses Christi zu den Seinen als einen, wenn auch nicht vollständigen, klar und tief genug durchgeführten Ausdruck jener praktischen, zunächst und wesentlich ethisch-persönlichen Mystik betrachten, welche, von aller theosophischen Vermittelung absehend, doch mit der Zuversicht des kindlichen Erfahrungslebens, im Glauben an die Verheißungen der Schrift, es sich nicht nehmen läßt, daß der Wiedergeborene in einer wesentlichen, objektiv-realen Lebensgemeinschaft mit seinem Heilande steht, welche, in der Taufe durch den Glauben gegründet, durch denselben Glauben und durch erneute gleichartige Selbstmittheilung Christi nun im heiligen Abendmahle fortgehend befestigt und vollendet werden soll.

Dieser tief positive Grundton der melanchthonischen Anschauung einerseits und die zurückhaltende Vorsicht andererseits, mit welcher Melanchthon seinen formellen Dissensus von Luther zeitlebens mehr angedeutet als ausgesprochen hatte, machte es möglich, daß man bis über seinen Tod hinaus wenig auf den letzteren achtete und die C. Aug. variata von 1540 nur als explicita und emendata neben der von 1530 dastand, bis die antiphilippistische Bewegung der siebziger Jahre dies änderte und von nun an mit der zur Ausrottung alles melanchthonischen Sauerteigs bestimmten Concordienformel nur die invariata als lauteres lutherisch-kirchliches Symbol galt. Man wollte von da an gerade auch an der lutherischen Abendmahlslehre nur noch „Seele und Leib" im vollsten Sinne geltend sein lassen, weil man überzeugt war, daß jene nur in diesem, als entsprechendem Gefäße, sicher sei. Dies ist auch nicht ohne Wahrheit, und zwar in doppelter Hinsicht, einmal in praktischer, sofern die lutherische Fassung wegen ihrer handgreiflichen Objektivität und ihrer Anschließung an den Wortlaut der Einsetzungsformel namentlich für das unvermittelte Bewußtsein des gläubigen Volkes immer ein besonders wirksames Conservatorium jenes mystischen Grundgedankens bleiben wird, an welchem der lebendige und innige Glaube sein so tiefes Interesse hat. Sodann auch in höherer providentieller Hinsicht, weil diese mystische Grundanschauung sakramentaler Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Gott in Christo überhaupt, und im Abendmahle insonderheit, damals theils in Folge der eigenthümlichen Beschaffenheit und wirklichen Mängel der melanchthonischen Lehrart, theils aus allgemeinen geschichtlichen Ursachen noch nicht anderweitig so fest in Lehre und Leben ge-

gründet und eingewurzelt war, daß dies Kleinod anders als in der Form dieses auch metaphysisch-mysterischen Abendmahlsdogmas nach Luthers Weise für die evangelische, zunächst die deutsch-evangelische Kirche hätte erhalten werden können [1]). Den Beweis dafür liefert die Thatsache, daß die reformirte Kirche, obwohl sie an jenem Grundgedanken der realen unio mystica doch ursprünglich, besonders in Calvin, durchaus auch ihren Theil hat, gleichwohl nicht nur in der Auffassung des Abendmahls im Allgemeinen immer der nüchterneren zwinglischen mehr sich zuneigt, sondern auch sonst in ihrem vorherrschenden Lehrtropus das Verhältniß der gläubigen Seele zu Christo viel mehr in vermittelter, intellektualistischer und nomistischer Weise auffaßt, als mit der innig unmittelbaren Mystik, welche in der lutherischen Kirche nie ganz verloren gegangen und durch die Richtung Arnds und Speners aufs Neue in ihrer Mitte lebendig geworden ist.

Auf diesem Grunde und in diesem Sinne war es denn auch, daß Zinzendorf, tief durchdrungen von dem johanneischen Grundprincip „Er in uns und wir in Ihm", insonderheit seine Auffassung des Abendmahls und der in demselben gegebenen besonderen sakramentlichen Vereinigung ganz dem lutherschen Begriffe analog gestaltete. Weniger ein exegetisches und dogmatisches oder gar theosophisches Motiv bestimmte ihn dabei, als eben dies praktische einer lebensvollen ethisch-persönlichen Mystik. Dabei läßt er sich jedoch mit gutem Grunde auf speziellere Bestimmungen des Mysteriums nicht ein, sondern sucht dasselbe in seiner Beschaffenheit und Bedeutung nur praktisch anschaulich und zugänglich zu machen, indem er, das bräutliche oder eheliche Gesammtverhältniß zwischen der Seele und

---

[1]) Was Lange (Positive Dogmatik § 111. S. 1151 ff.) in Bezug auf die mittelalterliche römische Gestaltung der Lehre und Praxis in Bezug auf das Abendmahl schön ausführt, daß selbst in diesen Verirrungen noch eine gewisse pädagogische Providenz erkannt werden dürfe, welche der gesunkenen Kirche ihr Allerheiligstes in eine geheiligte Monstranz einschloß, um es vor gänzlicher Profanation — gesetzlich fanatisch — im schirmenden Dunkel zu verwahren, das hat wol eine gewisse Geltung auch für die specifisch lutherische Abendmahlslehre — nach welcher dann aber die liturgische Praxis sich natürlich auch bestimmt — im Verhältniß zu den Zuständen und Bedürfnissen der gereinigten, aber noch nicht zum vollen inneren Ausbau gelangten evangelischen Volkskirche, wie sie aus der Reformation hervorgegangen ist. Erst eine wahre durchgreifende und umfassende Vollendung der Kirche im Sinn und Geiste der neutestamentlichen Geistesgemeine, als reale Lebensmacht, wird auch ihre Lehre von dem Verhältniß Christi des Hauptes zu seinem Leibe und dessen Gliedern und umgekehrt in ganzer Tiefe erschließen und zur vollen Freiheit und Festigkeit des Geistes entbinden. Das wird dann auch der für dies Verhältniß so centralen Lehre vom heiligen Abendmahle, als dem steten Akte der Neugründung und Feier jener unio mystica des Hauptes und Leibes, zu ihrer neuschöpferischen Vollendung helfen. Gewiß ist die Basis zu dieser in den reformatorischen Lehren gegeben, auf deren organische Zusammenfassung Lange mit Recht drängt, aber dazu müssen die extremen Tendenzen in die Einheit und Tiefe des lebendigen Grundgedankens, der auch sie trägt, eingetaucht, auf ihre Seele, den „Urgedanken" zurückgeführt werden, und bei aller formalen Unbestimmtheit und materialen Unvollkommenheit des melanchthonischen Lehrtropus ist doch kein anderer so geeignet, als dieser, zum geschichtlichen Ausgangspunkt dafür zu dienen.

Christo einmal vorausgesetzt, den sakramentlichen Genuß als Höhepunkt desselben gern mit der geheiligten ehelichen Vereinigung der Gatten vergleicht und als Realtypus oder Vorgenuß des dereinstigen ewigen und vollkommenen „Erkennens“ Christi im Schauen auffaßt. Dies ist gewiß ein sehr tiefer und, richtig gefaßt, nicht bloß praktisch, sondern auch wissenschaftlich an erläuternden Momenten sehr reicher Gedanke, aber theils ist er gegenüber der menschlichen Sündigkeit von der Art, daß er sich mehr nur aussprechen, als ausführen läßt, und Zinzendorf hat in solcher ungehörigen Ausführung während der vierziger Jahre allzuviel gethan, theils geschieht es leicht und ist auch von ihm geschehen, daß bei dieser Auffassung aller Nachdruck zu ausschließlich auf dies eine positive Moment des Abendmahlssegens gelegt und das andere negative, die erneute Sündenvergebung, davon losgetrennt, oder doch zu sehr zurückgestellt wird. Die Verlegung desselben auf die nach damaliger Sitte der Communion vorangehende Fußwaschung haben wir bereits erwähnt, nebst der lutherisch-kirchlichen Absolution, welche nicht bloß zufällig, sondern wenigstens von der einen Seite her aus demselben Princip heraus in diesem Kreise, und seinen Bedürfnissen mehr entsprechend, eine analoge Stellung einnimmt. Von hier aus begreifen wir auch leicht, wie Zinzendorf, namentlich in den dreißiger Jahren, dahin kommen konnte, das Abendmahl als ein besonderes Zeugen- und Streiter-Mahl zu betrachten, welches eigentlich nur für einen engeren Kreis, den der Fortschreitenden oder Jünglinge im Herrn, gehöre. Aber auch dies ist eine in der Schrift und dem richtigen Grundbegriff von dem zweiten Sakramente und seinem Verhältniß zum ersten nicht enthaltene falsche Beschränkung seiner Bedeutung.

Von solchen Eigenheiten und Einseitigkeiten viel freier und vollständiger ist die Gestalt der Abendmahlslehre, welche wir auf dem wesentlichen zinzendorfischen Grunde hernach bei Spangenberg [1]) finden. Und zwar ist es, wenn wir deren Ausführung näher betrachten und hinzunehmen, daß der Verfasser anderwärts bei seinem herzlichen Bekenntniß zur Augustana dagegen die Concordienformel ebenso bestimmt abweiset, weil sie ausdrücklich dazu bestimmt scheine, „eine Verfolgung über die Reformirten zu bringen“, eine zwar auch vorsichtige und nicht polemische, vielmehr rein biblisch und erfahrungsmäßig positive, aber deutliche Darlegung jenes praktisch-mystischen Standpunktes, welchen wir, wenn auch nur im Keime, schon bei Melanchthon fanden.

Sowohl die allgemeine wie specielle Begründung, als auch die Bestimmung der Lehre in den entscheidenden Beziehungen und Ausdrücken ist durchaus melanchthonisch [2]), und eine nähere Betrachtung der Lehrdar-

[1]) Cf. Idea § 143—148.

[2]) Spangenberg geht in § 145 (siehe S. 296) principiell aus von Joh. 6., — was die lutherische Kirche aus leicht begreiflichen Gründen immer abwies, die reformirte aber, nach dem Vorgange schon Joh. Wessels, eben so allgemein thut, — um den allgemeinen Begriff des Genusses des Fleisches und Blutes Christi zu gewinnen, von welchem aus der specielle des sakramentlichen allein wahrhaft zu be-

stellung Spangenbergs zeigt deutlich, wie er mit Allem, was er sagt, und Allem, was er nicht sagt — sowohl specifisch Lutherisches, als spe-

---

greifen ist. Durch die exegetisch unvermeidliche Zusammenstellung von V. 54 und V. 40 l. c. zeigt er, daß das wesentliche Medium jenes Genusses der Glaube sei, durch den Glauben wohne Christus in unseren Herzen (Eph. 3, 17.), durch den Glauben ziehen wir ihn an und seien in ihm (Gal. 3, 26. 27.). Dieses „Brod des Lebens" — und sein gläubiger Genuß — sei demnach „unsere tägliche Speise." § 146 (siehe S. 298) fährt er fort: „Im heiligen Abendmahl können wir nun, wenn wir nicht unwürdig dazu nahen, gewiß nicht weniger erwarten, als was der Herr Joh. 6. Denen verheißen hat, welche sein Fleisch und Blut auch außer dem heiligen Abendmahle essen und trinken", — (vielmehr wesentlich dasselbe, nur nuthmaßlich in besonders intensivem Grade, müßte man, schon wegen der gleich folgenden Begründung, hinzufügen, und wol kaum wider des Autors Sinn:) — „denn der Herr hat uns durch das heilige Abendmahl eine besondere Gnade erzeigen und seiner Gemeine ein Festmahl bereiten wollen".

Von diesem Boden aus gelangt Spangenberg dann zu dieser Bestimmung des Wesens und der Wirkung des Abendmahlsgenusses: der „geheimnißvolle Genuß des Leibes und Blutes Christi" besteht darin, daß mit dem Genuß (das cum und der actus nach melanchthonischem Begriff) des Brodes und Weines der Genuß des Leibes und Blutes Jesu auf eine uns unbegreifliche und daher auch unbeschreibliche (siehe die oben citirten Worte Calvins) Weise verbunden ist, wenn das heilige Abendmahl nach dem Sinne Jesu Christi genossen wird. Das meint Paulus mit den Worten 1 Cor. 10, 16: der gesegnete Kelch 2c., das ist: er ist allerdings die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. Ebenso gewiß, wie wir das Brod des Segens essen, werden wir des Leibes Christi theilhaftig, ebenso gewiß, wie wir den Wein des Segens trinken, werden wir des Blutes Christi theilhaftig (die arrha — pignus — in demselben melanchthonischen Sinne). Wir essen und trinken, wir genießen dieses, wie jenes, denn der Heiland sagt: Nehmet hin und esset 2c. Spangenberg leugnet hier so wenig als Melanchthon direkt den mündlichen Genuß, aber er ist durch das Bisherige ausgeschlossen und das „wie" ist ebenfalls nicht dafür, sondern dagegen. Ebenso wenig leugnet er bestimmt den Genuß der Ungläubigen, aber es gilt hiervon dasselbe, theils ebenfalls nach dem Bisherigen, theils wenn er weiterhin sagt (§ 148. S. 302): „Wenn Jemand unwürdig (d. h. unbußfertig und unlauter) sich zum heiligen Abendmahle hinzuwagt, so hat er gewiß, statt einen Segen davon zu haben, Schaden davon, obgleich zu glauben ist, daß Gott die Unwissenheit vieler tausend Menschen mit vielem Mitleiden und großer Langmuth trägt". Das Letztere war auch Zinzendorfs oft und mit Nachdruck wiederholtes Bekenntniß.

Ganz entsprechend ist endlich auch die Bestimmung des Abendmahlssegens für die Gläubigen bei Spangenberg. Sie ist eine fünffache (vgl. das Lied von J. J. Rambach, Brüdergesangbuch Nr. 1177. V. 3 2c.): 1) „ein neues Siegel der Vergebung der Sünden — nach den Einsetzungsworten: für euch gegeben, für euch vergossen" —; 2) „die genaueste Vereinigung mit unserm Herrn und Heilande" — nach Joh. 6, 56.; — 3) „die Stärkung der Gemeinschaft der Gläubigen unter einander" — nach 1 Cor. 10, 17.; — 4) „wenn wir bei dem heiligen Abendmahl bedenken, daß Jesus für unsere Sünde sich in den Tod gegeben und der heilige Geist uns davon den lebendigen Eindruck erneuert, so entsteht auch dadurch ein neuer Eifer in uns, derselben getödtet zu werden und zu bleiben. Der so wahrhaftige als geheimnißvolle Genuß seines Fleisches und Blutes im Abendmahl stärket uns auch dazu, daß wir Alles, was dem Sinne unsers Herrn zuwider ist, in uns tödten u. s. w." Also neue Kraft zur Heiligung, sowol vermittelt als unmittelbar uns zu Theil werdend. 5) „Eine neue Versicherung des ewigen Lebens und der frohen Auferstehung".

cifisch Calvinisches und Reformirtes, das in cum et sub und die ubiquitas corporis Christi, wie die evectio animae ad coelum und die circumscriptio Christi ad dextram patris — recht eigentlich mit Melanchthon auf dem Grunde der „assidua Christi praesentia in credentibus“ an dem Bekenntniß von dem vere adesse Christum non solum efficacia sed etiam substantia, beim Genusse des heiligen Mahles und dem nos in Christo et Christum in nobis esse als entscheidender Wirkung desselben festhält.

Diesem Lehrtypus ganz getreu ist auch die gleichzeitige katechetische Schrift von Lieberkühn: Hauptinhalt der Lehre Jesu und seiner Apostel, 1778. Art. XII, p. 44. wo nur das „neue Siegel der Sündenvergebung“ fehlt, im Uebrigen aber dieselben Schriftstellen zum Ausgangspunkt genommen werden, zuerst und hauptsächlich 1 Cor. 10, 16., dann Joh. 6, 56 und 1 Cor. 10, 17; Joh. 6, 54. — Ganz entsprechend ist auch die Lehrfassung in der neuesten officiellen Bearbeitung dieses Katechismus vom Jahre 1860, Cap. 11., wo sub 1 die innigere Verbindung der Gläubigen mit Christo als Grundzweck des Abendmahls vorangestellt, und daher sub 3 der Segen desselben inclusive der Gnadenversiegelung nur als ein vierfacher bezeichnet, sub 2 aber gesagt wird, daß wir „im heiligen Abendmahle das Gedächtniß des Todes Christi feiern und bei dem Genuß des Brodes und Weines den Leib und das Blut Christi empfangen, — gleichfalls im Sinne des cum und actus.

Dies ist die der Brüdergemeine im Wesentlichen von Anfang an eigene vermittelnde oder im Geiste jener praktischen, ethisch persönlichen Mystik unirende, d. h. Unität stiftende und bauende Tendenz, deren reformationsgeschichtlichen Ausgangspunkt und Bürgen wir in Melanchthon gefunden haben; nur ist dieselbe von der Brudergemeine ebensowenig, ja noch weniger, als dies bei ihm der Fall ist, ausführlich thetisch und antithetisch entwickelt und speculativ begründet worden [1]). Dieser Standpunkt

---

Eine Bestätigung der eben gemachten auslegenden Bemerkung zu Punkt 4. und des obigen Gesammturtheils über Spangenbergs Darstellung ist auch der Schluß (S. 304): „So beweiset sich Christus, der andere Adam, der Alles das wieder bringt, was wir durch die Sünde des ersten Menschen verloren haben, als der lebendig machende Geist (1 Cor. 15, 45.). Weil uns der heilige Geist im Abendmahl den Tod unseres Herrn Jesu Christi und die durch sein Blut geschehene Versöhnung auf eine so vorzügliche Weise verklärt, und wir durch das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes einen so nahen Antheil daran — an der Versöhnung durch seinen Tod — bekommen, so füllt das die Seele mit lebendiger Hoffnung“ ꝛc.

[1]) Darum werden auch sehr Viele in der Brüdergemeine unter Laien und Theologen sein, welche für ihre Person die Lehranschauung, welche wir hier als die objektive Grundlage der Spangenbergischen und anderer ähnlicher Darstellungen geltend gemacht haben, keineswegs anerkennen möchten, sondern sich vielmehr ihrer persönlichen Anschauung nach im bestimmten Sinne zum „lutherischen Tropus“ in der Brüder-Unität rechnen müssen. Solche wollen wir durch das hier Gesagte darin wahrlich nicht irre machen und dürfen es gar nicht wollen, denn die

galt, wie in der philippistischen Zeit unter dem Namen dieses Mitbegründers der deutschen Reformation, so in der neueren Zeit unter dem Einflusse des Pietismus und gegenüber dem herrschenden Rationalismus ohne Betonung des melanchthonschen Namens in und außerhalb der Brüdergemeine als im Wesentlichen lutherisch, weil der praktische Grundgedanke Luthers, die innig nahe Gegenwart und Zueignung Christi an die Seinen im Sakramente, und zwar des ganzen Christus nach Geist und Leib, darin gewahrt ist. Grade Spangenbergs Idea erntete auch von gläubigen Lutheranern ein vielstimmiges Zeugniß ächter und lebendiger Orthodoxie.

In neuester Zeit aber, seit die Union der Anlaßpunkt erneuter Schärfung des confessionellen Bewußtseins geworden ist, hat sich dies nun sehr geändert und die sogenannten ächten Lutheraner bezeichnen, ganz in jenem antiphilippistischen Geiste der Concordienformel, die Brüdergemeine kurzweg als „reformirt". [1]) In der theologischen Welt stehn einander in diesem Lehrpunkt gegenüber die unionistischen Kirchenlehrer beider Seiten, ein Nitzsch, J. Müller, Ebrard, Stier, Lange u. A., auf melanchthonischem Gründe, dagegen auf specifisch lutherschem Boden nicht nur die streng confessionellen Lutheraner, mit welchen, rein auf die lutherisch kirchlichen Symbole gesehn, eine gewisse Verständigung noch eher denkbar wäre, sondern ein weiterer Kreis von Männern, welche zum Theil sonst einen anderen Standpunkt einnehmen, die aber zufolge der in der gegenwärtigen Zeit so verbreiteten theosophisch realistischen Richtung gerade auch bei dem Abendmahlsdogma sich getrieben fühlen, über die symbolischen Bestimmungen der lutherischen Kirche hinaus, auf Luthers persönliche Anschauungen und Motive zurückzugehn. Diese Tendenz ist in engster Verbindung mit der kirchlich confessionellen in jüngster Zeit besonders von Stahl in seiner letzten und Hauptschrift über die Union mit gewohnter Energie und Gewandtheit vertreten worden.

Was schon von dem Urheber der ausgeprägt lutherischen Bewegung auf kirchlich praktischem Gebiete, von Scheibel wieder hervorgehoben

---

Brüdergemeine läßt ja principiell, namentlich auch in diesem Punkte, dem Tropenunterschiede in ihrer Mitte Raum. (Vgl. Verlaß der Synode von 1848. § 5. u. von 1857. § 94.) Wir sind nur der Ueberzeugung, daß sie dies nicht leicht thun könnte und thun würde, wenn nicht, was zunächst diesen Lehrartikel betrifft, die im objektiven Sinne ihr Glaubensleben tragende Anschauung eben diejenige wäre, welche sich auch geschichtlich in jenen Lehrschriften deutlich genug ausgesprochen hat. In diesem Sinne bitten wir es allenthalben zu verstehen, wenn im Folgenden der Kürze halber von einer „brüderischen" Auffassung des Abendmahlsgeheimnisses geredet wird.

[1]) Vgl. auch Stahl, Union S. 361: „Eine Kirche, in der die Union durchgeführt ist, ist eine reformirte Kirche". S. 363 ꝛc.: „Zinzendorfs evangelische Brüdergemeine mit ihren Lehrtropen ist das erste Beispiel der Union, aber 1) ordnete er die Confession nur einem noch Höheren, dem Einen, was noth ist, unter und 2) gründete er die Union als neuen Anfang nur in seinem engeren Kreise".

worden war, das bildet bei der bezeichneten theologischen Richtung auch auf wissenschaftlichen Boden den Mittelpunkt und das Ziel ihres Strebens: die direkte Begründung jenes dreifachen lutherischen Schibboleths in der Fassung der Abendmahlslehre durch die Betonung des einzigartigen Wesens der Selbstmittheilung Christi im Abendmahle als leiblich substanzieller, im Unterschiede von derjenigen in Taufe und Wort oder doch von der letzteren, und durch die entsprechende Behauptung der specifischen Wirksamkeit des Abendmahlsgenusses, als des „leiblichen Nutzens", wie wir sie bei Luther fanden, in Bezug auf unsere dereinstige verklärte Leiblichkeit. Wie es scheint, in diesem Sinne behauptet auch Martensen [1]), daß das Wesen des Sakramentes (auch der Taufe,) darin bestehe, daß auf nicht nur subjektiv vermittelte, „pädagogische" Weise, wie beim Worte, die Wiedergeburt gegründet und gestärkt werde, sondern auf objektiv unmittelbare, „substanzielle" Weise, indem im Sakramente nicht nur ein heiliges Geistes- sondern (auch) ein heiliges Naturmysterium vorliege; jenes erkenne, namentlich im Abendmahle, auch Calvin und Melanchthon an, aber erst dieses erschöpfe den Begriff und nur auf diesem Wege sei es möglich, die volle Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit des Sakraments zu behaupten. Nämlich im Unterschiede vom Worte und der Gnadenmittheilung durch dieses. Diesen Unterschied faßt dann Schöberlein [2]) noch schärfer und ansprechend genug in folgende Formel: „Es wird die geistige Leiblichkeit in uns auf zwiefache Weise erhalten und für die künftige Offenbarung im Reiche der Herrlichkeit gepflegt: 1) durch das Wort der Gnade, durch dessen gläubige Aufnahme und Bewegung im Gemüthe die Seele, zunächst zwar nach der persönlichen, mittelbar aber hierdurch auch nach der Naturseite ihres Wesens des Lebens aus Christo theilhaft wird (Joh. 6.) 2) durch das Sakrament, durch welches diese Mittheilung unmittelbar auf unsere innere Natur, durch sie jedoch auch wieder rückwirkend auf unsere Persönlichkeit statt findet und beide Wege ergänzen sich vermöge des solidaren Zusammenhangs, in welchem Natur und Persönlichkeit, Leib und Seele zu einander stehn" (cf. p. 69 ff. a. a. O.) In verwandter Weise sucht endlich auch Stahl die von Julius Müller [3]) gestellte Aufgabe zu lösen, wenn

---

[1]) Vgl. Dogmatik § 250 und § 261, obwol er im Uebrigen, was die Wirkung des Abendmahls betrifft, den „leiblichen Nutz" nicht einseitig hervorhebt. Er ist überhaupt bei aller Frische und Schönheit seiner Darstellung hier doch nicht präcis genug und darum nicht überall ganz deutlich. Was er eigentlich im Auge zu haben scheint, ist die objektiv unmittelbare, substanzielle Verbindung Christi mit dem Genießenden, vermittelst einer Consubstantiation des Verklärten mit dem genossenen Elemente. Aber jene ist nicht nur auf diesem Wege allein denkbar, und dann redet er seinerseits doch wieder nur von der „Kraft Christi", die in diesen Elementen sei und bleibt auch in Bezug auf den Genuß der Ungläubigen jenem Standpunkt nicht vollständig getreu.

[2]) Vgl. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1861, I. S. 73.

[3]) Vgl. Union S. 290.

dieser sagt: „es sei der lutherischen Theologie bis heut noch nicht gelungen, auf bestimmte und irgend haltbare Weise die eigenthümliche Wirkung zu bezeichnen, durch welche die Sakramente von dem im Glauben angeeigneten Worte sich unterscheiden sollen". Stahl behauptet [1]) eine verschiedene Art der Wirksamkeit: bei dem Worte vermittelt durch unsere Ueberlegung und Entschließung, bei den Sakramenten unmittelbar, durch ein „Wunder", neuschöpferisch; ferner entsprechend eine verschiedene Wirkung selbst: die des Wortes ist Erweckung und Unterstützung unserer jeweiligen Willens-Entschließung (actus), die des Sakramentes Veränderung, Vergöttlichung, unserer Willenssubstanz (Natur und Wesenheit) und zugleich von Gottes Seite förmliche und feierliche Vollziehung der ewigen Bundesgemeinschaft mit Gott; endlich ist demgemäß Wort und Sakrament seinem ganzen Wesen nach verschieden — jenes ist Aufforderung, Verheißung an den Menschen, diese sind Gewährung Gottes, Erfüllung der Verheißung von seiner Seite, wenn jene vom Menschen im Glauben ergriffen seien". Dabei gibt aber Stahl selbst zu, daß hierin eine nothwendige „Fortbildung" der lutherischen Kirchenlehre liege, da diese zumal unter Melanchthons Einfluß, aber auch späterhin, die Gleichartigkeit der beiden Gnadenmittel, des Wortes und des Sakramentes, oder des „nackten und bekleideten Wortes" immer mehr oder weniger festgehalten habe, worin die gemeinsame Abstammung der lutherischen und calvinischen Theologie" nicht zu verkennen sei. Darum liege in jenem Worte Julius Müllers „in der That der Nerv der Unionsfrage".

Dies Letztere wird noch deutlicher, wenn wir mit diesen lutherischen Stimmen die des reformirten Theologen Ebrard, zusammenstellen, welcher mit Nachdruck hervorhebt [2]), daß grade Calvin es gewesen sei, welcher „die wahre biblische reale unio mystica der Seele mit dem Herrn als objektiv substanzielle im Sinne von Joh. 6. vermittelst des Glaubens an das Wort, als das Bleiben Christi in uns und unser in Christo, mit Nachdruck gelehrt habe, während die lutherische Kirche hier einen Mangel zeige. Dies letztere ist, abgesehn eben von der Sakramentslehre, nicht ganz unrichtig, aber es ist gleichwohl dieser tiefe biblische Begriff der realen unio mystica substantialis des Hauptes und der Glieder, in welchem beide Kirchen sich am tiefsten Herzpunkt des christlichen Lebens berühren. Beide suchen das Gleiche bei aller subjektiven Bekehrung Unerläßliche, die objektive Einsenkung Gottes in Christo in das geöffnete menschliche Herz, wodurch erst die Wiedergeburt wirklich vollzogen wird, und der Unterschied ist nur der, daß die lutherische Kirche ihrer Gesammtrichtung nach eine Neigung hat, diese neue Lebensmittheilung, die Gründung und Stärkung, Zeugung und Nährung des neuen Menschen mehr auf das Sakrament zu beschränken, die reformirte Kirche dagegen dieselbe auf die unmittelbare Gottesthat überhaupt, auch schon durch das

[1]) Vgl. Union S. 156 ff.

[2]) Vgl. Dogmatik II. S. 649 Anmerk., vgl. S. 309 (§ 442, ἀναγέννησις).

im Glauben ergriffene Wort, baut. Den symbolischen Bestimmungen nach suchen dieselbe aber doch beide in beiden Arten der göttlichen Heilsdarbietung, und auf diesem Grunde der praktischen Mystik des Heilsinteresses und Bibelglaubens ist unumstößlich Recht und Möglichkeit eines gegenseitigen Verständnisses, beziehungsweise einer fortschreitenden Union auch in dem Lehrgebiete gegeben, wenn man sich im Sinne des Geistes und der Liebe nur entschließen kann, die verschiedene Vorstellung von der Art, (quomodo) wie die wesentlich substanzielle unio mystica zu Wege gebracht wird, ob auch durch ein heiliges Natur-Mysterium -- ein metaphysisches, wie wir sagten, in Verbindung der göttlichen Substanz mit der irdischen der Elemente — oder nicht, dem Gebiete des Lehr-Tropus zu überlassen. Aber damit müßte lutherischerseits auch jenes dreifache Schibboleth, die individuelle „Verleiblichung" der lutherischen Lehre, ebenso behandelt werden, und das will man nicht. Lieber geht man, wie wir sehen, ausgesprochenermaßen über das sonst so heilig gehaltene Gebiet der überlieferten kirchlichen Bekenntnißschriften hinaus, zeiht die streng orthodoxe ältere Theologie all' ihrer confessionellen und polemischen Schärfe gerade in diesem Lehrpunkte zu Trotz eines Mangels am Verständniß ihres eigenen Princips, um dasselbe nun erst zu seiner wahren Entfaltung zu bringen, schärft zu diesem Ende die lutherische Kirchenlehre nach Luthers privaten Aeußerungen in ihrer einmal gegebenen Richtung immer mehr aus und wird es noch mehr thun müssen. Denn einmal auf dieses Gebiet wesentlich speculativer Fragen eingegangen, wird man durch die Consequenz des Begriffs genöthigt, — was doch die meisten Theologen dieser Richtung nicht direkt auszusprechen wagen [1]) — das gleiche Naturmysterium auch in Bezug auf das Taufwasser zu behaupten. Damit fiele aber das Argument, welches bei der Lehre vom zweiten Sakrament für Luther das gewichtigste war, die Pflicht, dem „klaren Worte der Schrift" Gehorsam zu leisten, in sich zusammen. Denn in Bezug auf die Taufe fehlt nun einmal jenes „dies ist".

Jedenfalls aber ist das Verhältniß der beiden Kirchen und ihrer Lehrweisen, ähnlich wie es auf dem Costnitzer Concil und sonst im Mittelalter zwischen entgegengesetzten kirchlichen Richtungen der Fall war, abermals in letzter Instanz auf den Kampf divergirender speculativer, recht eigentlich philosophischer Anschauungen gestellt, von denen nun einmal das einfache Glaubensleben nach Schrift und Erfahrung kaum eine Ahnung hat, keinesfalls etwas Klares und Gründliches versteht, die es also auch, solange es gesund bleibt, sich niemals als gottgewollte Trennungsschranken zwischen evangelischen Glaubensgenossen wird obtrudiren lassen. Der „mysterische Gedanke" im wesentlichen und umfassenden Sinne

[1]) Dies thut, ganz consequent, nur Stahl, vgl. a. a. O. S. 569, der sogar auch die Absolution durch die aufgelegte Hand des Priesters immer mit nennt. Also wol gar auch ein in cum et sub Christi im Verhältnisse zur priesterlichen Hand — zum Priester —? als specifische Amtsgnade oder gar als character indelebilis? —

mag eine solche in Beziehung auf äußere sonderkirchliche Unterscheidung abgeben, denn dieser fällt ins Gebiet der πίστις — wie etwa der Unterschied des Paulus und Johannes von Jakobus — der Stahlsche „mysterische Gedanke“ [1]) in seiner Besonderheit nicht, denn er gehört ins Gebiet der γνῶσις. (Phil. 3, 15.)

---

§ 73.

2) Dogmatische Ausführung.

Die römisch-katholische und die zwingli'sche Auffassung des heiligen Abendmahls, die magisch naturhafte und die mechanisch intellektuelle, haben beide das Zeugniß der Schrift am meisten wider sich. Die specifisch lutherische und die calvinische haben ihrer allgemeinen Grundidee nach die Schrift für sich, sind aber in ihrer beiderseitigen speciellen Gestaltung jedenfalls nicht direkt und zwingend aus derselben zu erweisen, denn die Schrift bezeugt das wesentliche ethisch organische Mysterium im Sakramente bestimmt, aber nicht so die besondere Art seiner Vermittelung. Am sichersten geht daher die auf dem gleichen wesentlichen Grunde ruhende melanchthonische, beziehungsweise brüderische Auffassung, welche die Vermittelungsweise unter kirchlich praktischem Gesichtspunkt principiell nicht näher bestimmt und bestimmen will, oder sofern dies für das theologisch wissenschaftliche Gebiet in ihrem Geiste versucht wird, auf eine Bestimmung führt, welche diejenigen der lutherischen und calvinischen in einem Dritten zusammenfaßt. Sie findet ihren Ausdruck etwa in folgender Formel: Mit Brod und Wein wird dargereicht der Leib und das Blut Christi, d. h. der unsichtbar aber unmittelbar gegenwärtige ganze Christus selbst, und derselbe geht durch den gläubigen Genuß jener Elemente immer aufs Neue die innigste geistliche und leibliche Gemeinschaft mit den Seinen ein. (1 Cor. 10, 16—21.) Die Hauptsache aber bleibt für diesen Standpunkt jedenfalls nicht die Theorie über die Vermittelungsweise des sakramentlichen Segens, sondern dessen wirkliche Aneignung durch den gläubigen Genuß des heiligen Mahles, als des geordneten sakramentlichen Mediums für das stetige Wachsthum des inwendigen Menschen im neuen Leben der Gemeinschaft mit Gott in Christo.

[1]) Vgl. Buch I, Cap. 2, S. 30 ff. und Anhang, II. S. 568 ff. —

Im Blick auf die verschiedenen Formen der Abendmahlslehre, wie wir sie im vorigen Paragraphen dargelegt haben, suchen wir nun zunächst vom Standpunkte einer unbefangenen gläubigen Exegese und sodann im Zusammenhang mit unseren bisherigen dogmatischen Resultaten ein eigenes Urtheil über unsern Gegenstand zu gewinnen.

Die erste Frage ist die nach dem Verhältniß der sichtbaren Elemente zum unsichtbaren Gute. Auf die Einsetzungsworte, zunächst deren erstes Glied, allein gesehn, hat hier die römisch katholische Lehre das, selbst wenn es im Aramäischen ursprünglich nicht gesprochen wurde, doch immer gedachte ἐστί [1]), „ist", für sich, und eine buchstäbliche und nachdrückliche Betonung dieser Ausdrucksform, wie wir sie bei Luther finden, würde richtiger auf die römische Wandelungslehre führen. Die lutherische Fassung des ἐστί beruht schon auf einer anderweitigen Begriffsvermittelung, deren Zulässigkeit sofort das gleiche Recht auch für andere Versuche der Art involvirt. Dagegen hat die römische Lehre den Wortlaut der Einsetzungsformel im zweiten Gliede bei Lukas und Paulus. (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη) entschieden gegen sich, und derselbe zeigt, daß die Absicht des Herrn auch bei dem anderen Gliede nicht die einfache Gleichsetzung zweier Substanzen sein kann. Dasselbe aber gilt auch von der lutherischen Fassung, deren Mittel- und Zielpunkt ebenfalls das Substanzenverhältniß, das „metaphysische" Mysterium, ist, nur daß sie dasselbe nicht materiell magisch versteht, sondern als unio supernaturalis. Es ist daher sonderbar, daß Luther bei dem zweiten Gliede in den Katechismen und Streitschriften gleichwol vorzugsweise diese, zugleich pauliniſche, Formel zu Grunde legt. Abgesehn von seiner überhaupt so vorzugsweise pauliniſchen Art und Gewöhnung will er dadurch vielleicht eben die Einwendung gleich von vorn herein abschneiden, welche sonst auf Grunde dieser Formel gegen eine Erklärung, wie die seinige, gemacht werden würde. Sie wird aber nichts desto weniger immer gemacht werden, weil die Versuche, auch an dieser Formel seine Fassung durchzuführen, nicht gelungen sind und nicht gelingen können, solange von einer nach hermeneutischen Regeln vorgenommenen Auslegung der Einsetzungsworte ausgegangen wird.

Dagegen wird von diesem Boden aus die Zulässigkeit der zwingli'schen Fassung nicht mit zwingendem Erfolg bestritten werden können, theils wegen des Ausdrucks ἀνάμνησις, den auch Paulus, sogar beidemal, hat, theils in Folge der erwähnten Form des zweiten Gliedes, welche an und für sich immerhin den Sinn haben könnte: dieser Kelch mit Wein, von mir gegeben und von euch genommen, ist d. h. soll euch sein wie, d. h. das anschauliche Zeichen von dem neuen Gnadenbunde; endlich weil auch das ἐστὶ doch ein solches bloß symbolisch intellektuelles Verhältniß immerhin ausdrücken kann und selbst in der heiligen Schrift

[1]) Vgl. bei Lukas nebeneinander c. 22, 19. mit dem ἐστί und v. 20 ohne dasselbe.

hie und da wirklich ausdrückt [1]). Nur ist eine andere Fassung ebenso berechtigt, und hat viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich, weil es überhaupt und zumal in so entscheidendem Momente nicht Sache der göttlichen Offenbarung ist, die arme Menschenseele mit solchen Bildern und symbolischen Erinnerungszeichen abzuspeisen. Man wird aber bekennen müssen, daß diesem wesentlich praktisch-soteriologischen Grundzwecke der Offenbarung und des Wortes Gottes auch jenes geheimnißvolle Substanzenverhältniß, wie Luther es an die Stelle von Zwingli's freilich planerem, rein intellektuellem Vorstellungsverhältniß setzt, nicht wahrhaft entspricht. Um von Weiterem hier abzusehn, ist jedenfalls zu beachten, daß wir bei dem anderen Sakramente, der Taufe, nicht einmal eine Andeutung von einem solchen Substanzenverhältniß finden, was doch, wenn darauf Alles ankäme, gewiß zu erwarten wäre, und Luther hat gegen seine Widersacher bei der Berufung auf die Analogie der Taufe einen ungünstigeren Stand, als sie gegen ihn, solange er es nicht wagt, dort ganz dasselbe substanzielle Verhältniß zwischen Wasser und Blut Christi zu behaupten, wie hier zwischen Wein und Blut Christi. Das thut er aber nicht, und, wie wir bereits ausgesprochen haben, mit gutem Grunde, eben weil dort das ἐστὶ ihm fehlt, auf das er hier Alles baut.

Die Wahrheit ist wol die, daß nach der ethisch-praktischen Grundtendenz der heiligen Schrift vielmehr ein drittes, dem Wortlaute nach ebenso zulässiges, Verhältniß das vom Herrn bezeichnete sein wird, weder das bloß intellektuell symbolische, rein subjektive, noch das naturhaft objektive, mataphysisch substanzielle, sondern ein zwar ebenfalls durchaus objektives, aber ethisch bedingtes, pneumatisch substanzielles Verhältniß zwischen dem unsichtbaren Gute und dem Genießenden, so, daß die Bedeutung des ἐστὶ keine bloß logische oder zuständliche ist, sondern eine dynamische: Dies — das Element — „ist" für euch

---

[1]) Will man Stellen, wie Joh. 15, 5: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος etc. auch mit Recht nicht als Belege gelten lassen, weil, ähnlich wie c. 10. bei der Vergleichung Jesu mit dem „guten Hirten", der Gedanke vielmehr der sei: das organische Lebensverhältniß, welches der Weinstock mit seinen Reben auf dem Gebiete der Natur darstellt, hat seine höhere und eigentliche Erscheinung in dem ethisch organischen Verhältniß zwischen Christo und den Seinen (cf. v. 1: ἡ ἀληθινή), so würde es doch gekünstelt genannt werden müssen, wenn man in Stellen wie Matth. 5, 13: ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς und v. 14: τὸ φῶς τοῦ κόσμου eine gleiche Emphase finden wollte. Dies zeigt schon die gleich folgende Ausführung der zweiten Vergleichung in v. 14 und 15. Auch ist das oft angeführte ἰδοὺ ὁ υἱός σου — ἡ μήτηρ σου. Joh. 19, 26. 27. eine doch nicht zu übersehende Parallele, obwol das ἐστὶ hier nicht geschrieben steht. Denn auch nach Zwingli's Fassung macht Jesus in den Einsetzungsworten nicht eine leere sentimentale Vergleichung, von der freilich in allen angeführten Stellen und in der ganzen Schrift nicht die Rede ist, sondern der Gedanke ist immer der praktisch reale: Wie dies Brod und dieser Wein, so oft ihr's genießet, euer leibliches Leben nährt, so lebt ihr geistlich kraft meines in den Tod gegebenen Leibes und meines vergossenen Blutes, d. h. kraft meines ein für allemal vollbrachten Erlösungswerkes und werdet dessen bei dem gläubigen Genusse jener Elemente aufs Neue segensvoll gewiß.

mein Leib und Blut, d. h. der jedesmalige sichtbar-äußere, aber gläubige Genuß desselben vermittelt euch pfandmäßig den verheißenen inneren Empfang des unsichtbaren Gutes, meines für euch geopferten Leibes und Blutes. Gut gibt Ebrard diesen Gedanken in dem Bilde von der Brieftasche mit Pfandscheinen, welche der sterbende Vater dem Sohne mit den Worten übergibt: „da nimm, das ist mein ganzes Vermögen“ und dadurch ihn in den Besitz und Genuß desselben thatsächlich einsetzt. Dies ist das Verhältniß, welches der calvinischen und der melanchthonischen Auffassung, ausgesprochen oder unausgesprochen, zu Grunde liegt, und im Einklange mit der letzteren doch wol auch der vorwiegenden Anschauung der Brüdergemeine.

Ebendahin führt nun aber auch die vergleichende Betrachtung der paulinischen Aussagen, besonders der bedeutungsvollen Stelle 1 Cor. 10, 16: die dargereichten (*εὐλογοῦμεν*, *κλῶμεν*) und genossenen (*μετέχομεν* v. 17. und 21.) Elemente sind dem Genießenden, d. h. vermitteln ihm „die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi,“ setzen ihn thatsächlich in die Theilhaftigkeit an diesen Trägern des neuen Gnadenbundes Gottes mit der Menschheit, so wie die heilige Opfermahlzeit den Israeliten in die Theilhaftigkeit des alten Bundes und seiner Gnade und die unheilige Opferspeise den Heiden in die unselige Theilhaftigkeit des Reiches der Finsterniß setzt, welches durch den Götzendienst die natürliche Menschheit in seine Banden schlägt. Wenn Luther auch diese Stelle für sich anführt und die Concordienformel dies wiederholt, indem sie, wie es scheint, ei m Götzenmahl eine gleiche unmittelbar substanzielle Verbindung mit den Dämonen eintreten läßt, wie sie dieselbe auf der anderen Seite behauptet, so wird eine unbefstochene Auslegung dies sowenig im Ausdruck des Apostels finden können, als eine bloß intellektuelle Beziehung auf das Gottesreich einerseits und das Teufelsreich andrerseits. Für die letztere sind die Ausdrücke zu concret und realistisch, gegen die erstere aber spricht theils — da sich über die Verhältnisse zu den Dämonen nach anderweitigen Schriftaussagen nichts von vornherein bestimmen läßt, — daß der Apostel bei der Beziehung auf den alten Bund doch nur von der Theilhaftigkeit des Altars d. h. der Theokratie und ihrer Gnaden redet, und in der That auch hier von nichts Anderem reden kann, theils daß er im Folgenden den Genuß des Götzenopferfleisches als unbewußten und zufälligen für durchaus gleichgültig erklärt (v. 25 ff.), und den Unsegen nur an den bewußten und sonach gleichsam bekenntnißmäßigen Genuß knüpft. Darin liegt unzweideutig, daß das Verhältniß ein subjektiv ethisch vermitteltes, also nicht in einer Substanzenverbindung als solcher begründetes ist. Dies gibt übrigens auch Luther indirekt zu, wenn er, aber von seinem Standpunkt aus inconsequent, oftmals behauptet, daß die Gegner, weil sie denselben nicht theilten, auch in ihrem Sakrament „nichts Anderes hätten, als leer Brod und Wein“. Consequent müßte er sagen, daß sie den nun einmal kraft der Einsetzung in den Elementen gegebenen Leib und Blut Christi sich ebenso zum Gerichte

äßen, wie die unwürdig d. h. ungläubig Genießenden. Denn Unglaube gegen die Schrift ist ihm ja der gegnerische Standpunkt [1]).

Die zweite Frage ist nun die, worin eigentlich das dargereichte und von den Gläubigen im Glauben empfangene „unsichtbare Gut" besteht? exegetisch ausdrückt, was der Sinn der Formeln σῶμα, αἷμα κυρίου ist? Nach dem Bisherigen werden wir, scheint es, am meisten auf die bloß abstrakte, sachliche Fassung geführt, — die Gnaden des neuen Gottesreiches — wie Zwingli die Worte ausschließlich, aber auch Calvin wenigstens vorwiegend versteht. Auch Melanchthon kommt sehr oft darauf zurück. Daß die concreten Ausdrücke so verstanden werden können, wird auch hier zugegeben werden müssen, wie denn so oft im N. T. das Blut, das Kreuz Christi für das von ihm vollbrachte Heilswerk, seinen Sühntod und dessen Heilskraft, steht. Aber andrerseits ist nicht zu leugnen, daß auch die concrete Fassung sich immer nahe und an und für sich, gerade dem Wortlaute nach, näher legt, als die abstrakte. Und wenn sie nun in einer so vorsichtig bestimmten Form auftritt, wie in der lutherisch kirchlichen Lehre, namentlich in der Concordienformel mit ihrer ausdrücklichen Abweisung jedes materiellen „capernaitischen" Verständnisses, zu dem die römische Wandelungslehre wider Willen doch immer zurückführt, wird man in der That nicht sagen können, daß sie exegetisch unzulässig sei. Dazu kommt, daß wir bei unseren früheren christologischen Untersuchungen über den Erhöhungsstand zu einem Resultate gelangt sind, welches uns zwar nicht in Bezug auf das Universum, wohl aber auf das Reich Gottes, die Gemeine der Gläubigen, eine geistleibliche Immanenz des verklärten Hauptes durchaus als Schriftlehre zeigte. Wenn wir also auch nicht jene Ubiquitätslehre Luthers in ihrer extremsten Gestalt, wo sie ohnehin viel zu viel und daher Nichts beweist, hier in Schutz nehmen können, so doch die gemäßigte in der Concordienformel ebenfalls für das Abendmahl geltend gemachte Fassung derselben als multivolipraesentia, wonach der Herr in seiner ganzen Verklärungsherrlichkeit geistleiblich jedenfalls sein kann, wo er es in seiner allmächtigen Geistes-Liebe sein will, und weil er dies so will, bei seiner Gemeine so ist. Glaubten wir dabei jene allzu beschränkende Vorstellung von dem Leibe Christi als einem in menschlich irdischer Weise begrenzten und an bestimmten Raum gebundenen dort schon aufgeben zu müssen, so kann uns hier die wie bei Zwingli, so bei Calvin immer wiederkehrende Geltendmachung dieses Satzes nicht irre machen, und wir bedürfen also, um den Ausdrücken σῶμα und αἷμα in ihrem concreten Sinne gerecht

[1]) Vgl. über diesen Widerspruch J. Köstlin, Luthers Lehre II. S. 167. Er „läßt sich wohl lösen", aber doch höchstens auf eine Weise, die, wie der Verfasser selbst zugesteht, wenigstens mit den sonstigen kirchlichen Principien Luthers — ja, setzen wir hinzu, mit seinem tieferen und besseren Bewußtsein als Christ — nicht harmonirt. Denn dies mußte ihn denn doch hindern, im vollen Ernst eine schweizerische Gemeine — „das fromm Völklein", wie er die Basler 1538 von diesem Standpunkte aus nennt — einer Versammlung von „Türken oder Juden", gleich zu setzen (ibid. p. 209, 201).

zu werden, in keiner Weise jener immerhin künstlichen Vorstellung von der Erhebung der gläubigen Seele durch den heiligen Geist in den Himmel, um dort mit den Kräften des verklärten Leibes Christi gespeist zu werden. Sie hat in der That auch in der Schrift, weder in den Einsetzungsworten, noch in den paulinischen Stellen, irgend einen Anhaltspunkt, im Gegentheil weisen dieselben sämmtlich auf einen inneren, mit dem äußeren unmittelbar verbundenen, also gewiß auch auf Erden gegenwärtigen Vorgang hin.

Sonach können wir uns mit gutem Rechte und Grunde, wie Melanchthon, auch für das Abendmahl auf die assidua praesentia Christi in und bei den Seinen berufen und werden dieselbe nur bestimmter, als er es thut[1]), recht voll und zuversichtlich als eine ganze, geistleibliche auffassen, wie uns dafür auch die Lehre von der Heilsaneignung bereits den Boden weiter bereitet hat. Hier war es, wo wir klar erkannten, wie eine Aneignung des Werkes Christi und seiner Gnadenfrüchte gar nicht statt finde, ohne eine zugleich persönliche innigste Wesens- und Lebensverbindung mit ihm, wie der Christus für uns erst als Christus in uns wirklich und wirksam zum Christus auch für uns werde, und so finden wir ja auch, daß der Herr da, wo er von dem Genusse seines Fleisches und Blutes als allgemeiner und unerläßlicher Bedingung des ewigen Lebens redet, diesen Ausdruck zuletzt significant erläutert durch den verwandten: „wer Mich isset". (Joh. 6, 57.)

Dies wird uns denn bestimmt veranlassen müssen, als das auch im Sakramente zu empfangende Gnadengut nicht bloß abstrakt die Güter seines Reiches zu verstehn, sondern diese in und mit seiner Person, von der sie unabtrennlich sind. Dies ist auch der Punkt, wo wirklich beide Partheien unverkennbar sich berühren, denn gerade die Schweizer einerseits, aber auch die Concordienformel andrerseits sprechen es aus, daß Christus selbst sich uns im Abendmahle mittheile[2]). Nur müssen wir davon nun auch nach keiner Seite hin abweichen, und dürfen weder

[1]) Denn gerade die hier so bedeutungsvolle christologische Grundlage dieser unserer Fassung der Abendmahlslehre, die lebensvolle geistleibliche Immanenz des verklärten Gottmenschen in den Seinen und ihrer Gemeinschaft fehlt der Anschauung Melanchthons wol mehr als gut ist. Leugnet er sie auch nicht bestimmt, so spricht er sie noch weniger bestimmt aus und sie entspricht in der That nicht seiner zu wenig im wahren Sinne mystisch realistischen Denkweise. Dies ist das auch in Bezug auf „die Seele" der lutherischen Anschauungsweise Unlutherische an Melanchthon, aber damit auch das nicht genugsam Biblische. Und in diesem unleugbaren Mangel liegt wol die Hauptursache davon, daß auch seine Abendmahlslehre innerhalb der lutherischen Kirche später so Vielen nicht genügte. In dieser Hinsicht kann sie auch uns nicht genügen, und wir müssen uns zu ihr, auf ihre empirisch historische Gestalt gesehen, eben so frei stellen, wie zu derjenigen Luthers. Vgl. Melanchthons christologische Aussagen und Verschweigungen loci th. de filio und de ecclesia.

[2]) Vgl. Conf. Bas. 1536. Art. 22. Helv. II. 1566. Art. 21, 38.; cf. Sol. D. VII. damnata, sub 15.

im reformirten Sinne den Geist von dem Leibe Christi trennen, noch im lutherischen den Leib vor dem Geiste herausheben, sondern beide in der ungetrennten und untrennbaren Einheit stehn lassen, welche eben das wesentliche Merkmal des Begriffs vollendeter Verklärung und vollständiger Selbstmittheilung des Verklärten an den homogenen, wiedergebornen, Empfänger ausmacht.

So gefaßt ist der Ausdruck „Fleisch und Blut" oder „Leib und Blut" sowenig als das ἐστὶ ein bloß symbolischer, noch ein bloß und unmittelbar eigentlicher, sondern einer jener in der Schrift so häufigen concreten Ausdrücke [1]), welche das Ganze nach dem zunächst hervortretenden Theile, den Menschen nach seiner hauptsächlichen Erscheinungsseite — πρόσωπον — oder nach seiner äußeren stofflichen Beschaffenheit — „σὰρξ καὶ αἷμα", wovon das hier gebrauchte σῶμα κ. αἷμα doch nur formell verschieden ist, — bezeichnen. Hier, wie bei dem ἐστὶ, ist das Gedankenverhältniß vielmehr das dynamische, und der Ausdruck bezeichnet die Persönlichkeit in ihrer substanziellen Wesenheit und wirksamen Kräftigkeit zugleich, ganz im Sinne der vorher angeführten Stelle Joh. 6, 57. So erläutert sich auch die verschiedene Fassung der Einsetzungsformel im zweiten Gliede auf befriedigende Weise, indem die des Matthäus und Marcus das erste Moment, die des Lucas und Paulus das zweite Moment betont, während theils dies Nebeneinander beider Formen im zweiten Gliede, theils die Uebereinstimmung Aller im ersten Gliede (σῶμα — διδόμενον, s. κλώμενον) genugsam bezeugt, daß der volle Gedanke eben beide Momente, Person und Werk, ungetrennt in sich schließt. In ähnlicher Weise betont nun die lutherische Lehre vorzugsweise oder gar ausschließlich das erste Moment, die schweizerische vorzugsweise oder gar ausschließlich das zweite. Die Ausschließlichkeit auf beiden Seiten ist falsch, der Unterschied ist zulässig, aber die Wahrheit ist die ungetheilte Verbindung wie sie am meisten bei Melanchthon Raum findet [2]).

Noch näher ist die Berührung beider Tropen in Bezug auf die dritte Frage, nach dem Zweck der Darreichung des unsichtbaren Gutes. Denn soweit auf lutherischer Seite die kirchlich symbolische Lehrbestimmung reicht, kommen beide Theile auch in der Bestimmung von der Wirkung,

[1]) So lesen wir z. B. 2 Cor. 1, 11. πρόσωπον für Person und öfter: πρόσωπον οὐ λαμβάνειν. Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. u. ö. σὰρξ καὶ αἷμα (vgl. σῶμα in Röm. 12, 1.) der Leib für Leib und Seele, die ganze Person in ihrem Sein und Wesen, Wissen und Vermögen.

[2]) Vgl. in der Apologie Art. X. vom Abendmahl, bei Köthe S. 118 ꝛc., wo Melanchthon erst mit ähnlicher Unbesorgtheit des Ausdrucks, wie Luther in den Schmalkaldischen Artikeln, mit Berufung auf die griechische Kirche und Vulgarius, von der Verwandelung der Elemente redet, dann aber mit Berufung auf Cyrillus und das paulinische Wort 1 Cor. 10, 17. doch zum Hauptgegenstande seiner Beweisführung dies macht, daß „wir alle in Christo Ein Leib sind, und Christus durch Mittheilung seines Fleisches auch leiblich in uns wohnt, als der lebendige Christus, über den der Tod hinfort nicht herrschen wird". Röm. 6, 9.

dem Segen des Sakramentsgenusses, überein, als eines wesentlich und zuerst geistlichen, der nur mittelbar dann seiner Natur nach auch leiblich sich auswirkt, indem wir in Kraft der durch das Sakrament genährten geistlichen Lebensverbindung mit Christo dereinst auch der leiblichen Verklärung nach seinem Bilde theilhaft werden. So fordert es auch die Schrift in Joh. 6. (v. 40 und 54.) und die Aussage des Paulus Röm. 8, 11—17. Von einer specifisch und unmittelbar substanziellen Nährung des Auferstehungsleibes oder seines Keimes in uns durch die im Sakramente und nur in ihm mitgetheilte Leiblichkeit Christi als solche weiß das ganze Neue Testament schlechterdings nichts. Dagegen werden wir die mittelbare Wirksamkeit auch des Sakramentsgenusses für die künftige Verklärung keineswegs bloß als subjektive „Versicherung" der künftigen (Verklärung) „Auferstehung", als wäre diese ein gleichsam willkürlicher Gnaden- und Allmachtsakt Gottes, fassen dürfen, sondern, nur eben ethisch vermittelt durch die pneumatische Immanenz Christi in dem Gläubigen als Gliede seines Leibes überhaupt, durchaus im ursächlich objektiven, ja organisch substanziellen Sinne. Und ebenso können wir auch die bloß rechtliche „Vergebung der Sünden" nicht so allein hervorheben, an der freilich bei Luther „Leben und Seligkeit", auch die Kraft zum neuen Leben, in aller Fülle hängt, (vgl. im kleinen Katechismus Hauptstück V. Fragstücke 18.) sondern es ist auch für die Gegenwart schon eben jene umfassende Lebenseinsenkung Christi selbst in unser Herz, welche dasselbe mit allen Gütern des ewigen Lebens und des Gottesreiches vollauf sättigt.

Allerdings können wir grade unter dem exegetischen Gesichtspunkte uns nicht verhehlen, daß durch eine solche Auffassung in dem Abendmahlsgenuß der pfingstlichen Gemeine Etwas gesetzt wird, was in jenem ersten des Jüngerkreises vor dem Tode und der Verklärung des Herrn so noch nicht lag und liegen konnte, „denn Jesus war noch nicht verkläret," (Joh, 7, 39) also „der heilige Geist noch nicht da", Jesus noch nicht der *κύριος πνεῦμα*, das *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, als welcher er seit dem Pfingsttage den Seinen immanent ist und durch Wort und Sakrament immer aufs neue immanent wird. Dies ist von reformirter Seite gegen die lutherische Auffassung öfters geltend gemacht worden, deren „Seele" wir hier auch zu unserem Bekenntniß gemacht haben. Aber mit Unrecht. Vielmehr liegt es ganz in der Natur der Verhältnisse, daß ebenso wie das vorpfingstliche Wort Christi theils der eignen objektiven Entfaltung nach, theils und noch mehr für das subjektive Glaubensverständniß der Jünger das noch nicht war und sein konnte, was das nachpfingstliche durch den Geist werden sollte und wurde, (cf. § 46.) ebenso auch ein Unterschied in beiderlei Beziehung anerkannt werden muß zwischen dem ersten Stiftungsmahle des Herrn und dem oft wiederholten nach Pfingsten. Das *καινὸν πιῶ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου* Matth. 26. geht nach der Analogie des Begriffes der *ζωὴ αἰώνιος* nicht bloß auf den künftigen Verklärungszustand des himmlischen Reiches, sondern auch schon auf das durch die Geistessendung erst vollständig aufgerichtete neue

Bundesreich auf Erden und dessen sakramentliches Mahl. So finden wir auch nicht, daß die Apostel in den vierzig Tagen oder in den zehn zwischen der Himmelfahrt Christi und dem Pfingsttage ein solches gefeiert hätten, sowenig als sie in dieser Zeit getauft haben. Damals waren sie nur einmüthig bei einander im Gebet und in Erwartung der Erfüllung der Verheißung des Herrn (Acta 1, 14.). Nach dem Pfingstfest tritt mit dem apostolischen Worte auch das Sakrament, die Taufe und das Abendmahl, erst in sein volles Recht ein. Nach dieser Seite hin steht also die lutherische Fassung ihrem Grundgedanken, ihrer Seele nach wohl gesichert da.

Dagegen gilt wiederum gegen die specifisch lutherische Verleiblichung dieses tiefen und wahren Gedankens dies, daß durch sie, — wie früher bemerkt, — wenn nicht von der Taufe mehr ausgesagt werden soll, als nach der Schrift kann und darf, diese beiden Sakramente aus ihrer inneren Gleichartigkeit herausgerissen und so in ihrem wesentlichen Zusammenhange gestört werden. Sind die Schweizer, wenn sie das Abendmahl nach ihrem Taufbegriffe messen, allerdings nicht im vollen Rechte, weil sie dem mystischen Elemente des ersten Sakramentes doch nicht ganz sein Recht geben können, so ist Luther andererseits bei seinem Recurs auf dies Sakrament zum Besten seiner Abendmahlslehre noch weniger im Rechte. Von unserem Standpunkte aus dagegen treten beide Sakramente in ihrer vollen inneren Gleichartigkeit und Zusammengehörigkeit klar heraus. In dem Taufwasser ist nicht Christi Blut, wie in Brod und Wein nicht sein Fleisch und Blut, aber wie jenes „vor dem Glauben eine rothe Fluth ist, mit Christi Blut gefärbet", d. h. wie es dem Täufling dynamisch den lebendigen und den ganzen Christus durch den heiligen Geist vermittelt (Gal. 3, 27; Röm. 6, 3. 4.), ebenso thut es das Abendmahlselement, im Glauben genossen, seines Ortes gleichfalls. Ist Christus durch das Wort und die Taufe eingegangen in das Herz des Täuflings, oder der neue Mensch in ihm gezeugt, geboren, so wächst dieser durch das weitere Wort und das Abendmahl in dem Gläubigen, Christus gewinnt Gestalt in ihm, bis er, Stufe um Stufe, ganz in das Bild des Gottessohnes verklärt ist (Gal. 4, 19; 2 Cor. 3, 18.). Was das Wort vor und in der Taufe gegründet hat, das vollendet dasselbe Wort außer und in dem Abendmahl (1 Cor. 12, 13; 10, 2 ff.), nämlich die objektiv reale, aber pneumatische, also zunächst ethisch-persönliche, weiterhin jedoch auch metaphysische, naturhafte, gottmenschliche Wesens- und Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo, das Sein Christi in uns, woran das ewige Leben und die Seligkeit hängt, sowohl nach Paulus als nach Johannes und dem Herrn selbst[1]). So ist das Verhältniß der Sakramente zu einander

[1]) Röm. 8, 9—11; 1 Cor. 6, 17. 15. 19; Gal. 2, 20; Eph. 3, 17; 5, 30 ꝛc.; 1 Joh. 4, 15; 2, 28; Joh. 6, 56. 57; 14, 23; 17, 23. 26. u. a. m.

und beider zum Worte klar geordnet, wie es ebenso sehr das Denken fordert, als die Schriftzeugnisse andeuten.

So erst eröffnet sich uns auch das wahre Verständniß des Johannes im Evangelium und den Briefen. Bei der unverhältnißmäßigen Betonung der Sakramente gegen das Wort und besonders des Abendmahls als einer einzigartigen leiblichen Mittheilung Christi, wie sie auf lutherischer Seite gewöhnlich ist, bleibt nicht nur in praktischer Hinsicht ungerechtfertigt der doch auch da übliche seltene Genuß dieses Sakramentes, nicht nur in dogmatischer Beziehung incongruent die dennoch behauptete wesentlich gleiche Wirkung des Wortes und des Sakramentes, zunächst des Abendmahls, sondern auch in biblisch-exegetischer Hinsicht völlig unerklärt das gänzliche Schweigen des Johannes von den Sakramenten als Gnadenmitteln. Wir wiesen auf die tiefe Bedeutung dieses Umstandes schon früher hin (§ 69.). Derselbe kann schon beim Evangelium des Johannes doch wahrlich nicht durch die nackte Ergänzungstheorie begründet werden, würde aber in Bezug auf die Briefe dieses Apostels jeder Motivirung sich verschließen, wenn jene Abendmahlsauffassung wirklich die richtige wäre. Hier erkennen wir nun im Lichte der vorher gegebenen Verhältnißbestimmung klar, wie Johannes eben darum so von diesen beiden bestimmten Handlungen schweigen kann, weil er von beiden die allgemeine Grundidee, das Princip ausgesprochen hat, auf welchem in zwiefacher Gestalt das Gnadenleben der Gotteskinder überhaupt ruht, die der Taufe in Joh. 3, die des Abendmahls in Joh. 6. Gerade weil Johannes das, was das lebendigmachende Wort des Wortes im Fleisch durch den Geist wirkt, so tief pneumatisch, so sakramental, auffaßt, ist es für ihn weniger nothwendig, auch die besonderen Institutionen des Herrn hervorzuheben, durch welche derselbe diese pneumatische Wirksamkeit des geisttragenden Wortes nach Seiner Weisheit, im pädagogisch-praktischen Interesse der Kinder des Reiches wie in prophetisch-symbolischer Beziehung auf die Natur und Bestimmung dieses Reiches der Vollendung, an irdisch sichtbare Elemente noch auf besondere Weise gebunden hat.

Die Aufgabe, eine specifisch eigenthümliche Wirkung des zweiten Sakramentes nachzuweisen, können wir von diesem Standpunkte aus nicht nur nicht lösen, sondern wir wollen es auch gar nicht erst versuchen, weil wir es nach der Schrift sowenig als nach dem ihr entnommenen allgemeinen Begriffsverhältniß, in welchem auch die Bedeutung des Abendmahls nur ein organisches Glied bildet, versuchen können und dürfen. Gerade unser johanneischer Standpunkt, wie wir ihn in Ergänzung und zur Vollendung des synoptischen und paulinischen schon bisher allenthalben festgehalten und so wirksam erfunden haben, bewahrt uns vor dem Abwege, welchen, wie wir sahen, die neulutherische Richtung, um ihren Standpunkt zu behaupten, absichtlich einschlägt. Auf der anderen Seite aber fordert der organische Karakter aller Dinge des Gottesreiches immerhin dazu auf, über der Einheit auch den Unterschied nicht zu vergessen, und in diesem Sinne können wir, ohne dem bezeichneten biblisch-

johanneischen Princip untreu zu werden einen Unterschied zuversichtlich statuiren zwischen dem Worte und dem Sakramente, und zwischen dem ersten und zweiten Sakramente zunächst in Beziehung auf den Grad, die Intensität der Selbstmittheilung Christi. Wie eine höhere Potenzirung derselben im Abendmahle gegen die Taufe daraus von vorn herein wahrscheinlich wird, daß es sich eben bei der letzteren um die erste Gründung, Zeugung, des neuen Menschen handelt, bei dem ersteren dagegen um die Stärkung und Vollendung des erwachsenen [1]), ebenso werden wir nicht irren, wenn wir auf ein ähnliches Verhältniß schließen auch zwischen dem Worte und dem Sakramente überhaupt. Ist auch das Wort keineswegs bloß „Aufforderung und Verheißung" (Stahl) und nur das Sakrament „Gewährung und Erfüllung", denn auch im Worte ist der Geist der Gnaden, der da mittheilt und versiegelt, so ist derselbe doch vorzugsweise und in besonderer Kräftigkeit an das Sakrament, als das greifbare Unterpfand der Gnade für jede einzelne bedürftige Seele geknüpft und der reichste Gnadenempfang ihr dadurch göttlich verbürgt.

Damit hängt aber noch ein Zweites zusammen, ein Unterschied des Wortes und Sakramentes in Bezug auf die Art der Gnadenmittheilung, indem die durch das Wort mehr einen vermittelten Karakter, die durch das Sakrament mehr einen unmittelbaren hat. Freilich dürfen wir auch hier den Unterschied nicht zum ausschließenden Gegensatze anspannen, denn auch das Wort, wenn es zumal nicht lehrendes und entwickelndes, sondern positiv verkündendes oder liturgisch bezeugendes ist, hat an dieser Unmittelbarkeit der Wirkungsweise Theil, und das müßte ein schlechtes, mechanisches Verständniß auch der evangelischen Lehre genannt werden, welches ein bloß psychisch-verständiges und nicht zugleich auch immer pneumatisch-intuitives, innerlich unmittelbares wäre. Ebenso wäre es eine magische Auffassung des Sakramentes, wenn seine Wirksamkeit gedacht würde als physisch oder metaphysisch unmittelbare, wunderbare im strengen Sinne, ohne bedingende ethisch-persönliche, also doch immer auch psychisch-

[1]) Ganz in Parallele mit dem Verhältniß bei dem Worte, vgl. Joh. 16, 12; 1 Cor. 3, 1 ff. Durch eine solche Unterscheidung verschiedener Grade der Intensität der Selbstmittheilung Christi und entsprechend der Aneignung desselben von Seiten des Menschen kommt auch die Wahrheit in der Behauptung zu Recht, welche u. A. z. B. Stier zu Joh. 6. geltend macht, daß nämlich das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi nicht ohne Weiteres mit dem Glauben an ihn sich decke, sondern nur eine intensive Glaubensaneignung Christi so genannt werden könne. Es liegt dies im Texte dort nicht, aber sachlich ist es gewiß wahr, daß hier zu unterscheiden ist. Was der Herr mit diesen Ausdrücken meint, ist nicht jenes anfangende πιστεύειν, in welchem das bußfertige Herz sich erst, subjektiv glaubens willig, dem Herzen Christi zustreckt, sondern es ist das erfüllte πιστεύειν, der durch den realen Empfang Christi durch den heiligen Geist gesättigte, und sich fort und fort an ihm sättigende, der habende Glaube des Versöhnten, des Kindes Gottes, auch wenn dasselbe momentan sich noch so sehr in dem Schwachheitszustande nach Röm. 8, 26. befände. Darum eben steht vor dem Abendmahle die Taufe, durch welche der suchende Glaube zum habenden wird, und in das Gebiet des letzteren gehört das zweite Sakrament.

subjektive Vermittelung. Ohne den subjektiven Geist im metaphysischen und ethischen Sinne, d. h. ohne gläubiges Selbstbewußtsein und Wollen kann auch das Sakrament nicht seine vollständige Wirksamkeit entfalten, wie wir uns das namentlich bei der Frage über die Kindertaufe aussprechen mußten. Aber bei alledem bleibt das wahr, daß es eben die eine Hauptbestimmung des Sakramentes sein wird, vorzugsweise unmittelbar, pneumatisch-substanziell zu wirken und so die wesentlich gleichartige Wirksamkeit des Wortes wie im graduellen, so im formellen Unterschiede von derselben auf göttlich-organische Weise zu ergänzen und zu vollenden.

Der göttliche Zweck bei dieser sakramentlichen Gnadenspendung und zunächst derjenigen des zweiten Sakramentes, mit welchem wir es hier zu thun haben, ist kein anderer als beim Worte, was den wesentlichen Inhalt derselben anlangt, und der letztere kann nicht vollständiger angegeben werden, als in der fünffachen Bestimmung, wie wir sie im vorigen Paragraphen bei Spangenberg fanden, es sei denn, daß man, gerade für das Abendmahl vielleicht nicht unpassend und der johanneischen Idee besonders angemessen, die neue Lebensvereinigung mit Christo als allgemeinen Grundbegriff voranstellen und aus diesem die vier anderen Stücke ableiten will. Diese Gnadenfülle wird nun aber hier dem einzelnen Empfänger auf individuell zusichernde und anschaulich bedeutsame Weise in besonders reicher Kräftigkeit und lebendigster Unmittelbarkeit, wie sie dem pneumatischen Lebensgebiete als solchem ja überhaupt eigen ist, zugeeignet und dadurch nicht bloß subjektiv sein Glaube gestärkt, seine Liebeskraft zur heiligen Selbsthingebung an Gott gemehrt und seine Hoffnung befestigt, sondern auch objektiv das ganze Gebiet seines psychischen und weiterhin physischen Naturlebens, das ganze Gewebe des inneren Trieblebens heilig durchdrungen von der Inwohnung Christi im Herzen, als dem Centralpunkt des Gesammtlebens der Persönlichkeit.

Gerade diese sowohl kräftigste als unmittelbarste Art und Weise der Gnadenmittheilung hat das Eigenthümliche, daß sie — wie dies im Gebiete des Wortes von dem johanneischen, in seiner concentrirten Fülle und Tiefe, so besonders gilt — dem schwächsten Glauben nicht zu hoch und dem stärksten nicht zu niedrig ist. Wenn von lutherischer Seite der reformirten Anschauung so oft vorgeworfen ist und noch wird, daß sie den Gläubigen große Anstrengung zumuthe, um des unsichtbaren Gutes theilhaft zu werden, so ist dies schon dort nicht richtig, und wenn Calvin nach Augustin sagt, Jeder trage nur so viel davon, als er in sein Glaubensgefäß fassen könne, so will er dadurch nach dem Zusammenhang seiner Erörterung nicht den Unterschied im Gnadenempfang unter den verschiedenen Gläubigen bezeichnen, sondern den Gegensatz zwischen dem, der überhaupt im Glauben und dem, der ohne Glauben genießt. Indeß ist es wahr, daß jene Theorie vom Aufschwung der gläubigen Seele zum Himmel wenigstens den Schein erwecken kann, als bedürfe es zum gesegneten Sakramentsgenusse besonderer Glaubenskraft. Wenn wir nun aber diese evectio animae biblischer durch den descensus oder richtiger die

assidua praesentia Christi ersetzen, so fällt auch dieser Schein weg, und wir erkennen das Große der sakramentlichen Gnadenspende nach ihrer besonderen Art und Weise gerade darin, daß hier der reinsten, von jeder Selbstkraft nicht nur, sondern auch von jeder besonderen sinnlich-geistigen, vermittelten Thätigkeit entkleideten pneumatischen Receptivität, als ethischer Grundstellung der gläubigen Persönlichkeit, der volle Lebenssegen Gottes in Christi Person und Werk in concentrirtester Unmittelbarkeit zugetheilt wird. Damit wird des schwächsten Glaubens heiliges Armuthsbedürfniß lebenskräftig befriedigt, aber ebenso auch das stärkste und vollendetste Glaubensleben in heiliger Freude eines Vorschmacks des dereinstigen Schauens beseligt und erhoben. Ja wie gerade das gereifteste Glaubensleben im Gebiete des Wortes sich statt aller vermittelten Lehre so gern immer mehr in das Gebiet unmittelbarer liturgischer Anbetung vertieft, so findet dasselbe auch in diesem Sakramente der unmittelbarsten pneumatischen Lebensvereinigung mit Christo zunehmend immer höheren und reicheren Genuß, und die Gemeine kann auch in ihren vollendetsten Gliedern dieses zugleich für die schwächsten genugsamen Mahles niemals satt werden, „bis daß der Herr kommt", um das Glauben aufzuheben in das Schauen. Nur dies ist die Wahrheit jenes augustinisch-calvinischen Wortes auch in dieser Beziehung auf die Gläubigen selbst, aber sie raubt auch dem Schwachen und Angefochtenen Nichts. Die Gnadenabsicht des Herrn beim Abendmahl wird nach dieser Seite hin nicht bedingt durch die einzigartige „leibliche" Darbietung in cum et sub elementis nach lutherischer Vorstellung, sondern durch die pneumatische Unmittelbarkeit derselben im Akt, zwischen Person und Person. Damit ist denn auch gesagt, daß von dem eingenommenen Standpunkte aus für uns ebenso wenig ein Nachdruck liegen kann auf dem von lutherischer Seite behaupteten „mündlichen" Genusse auch des unsichtbaren Gutes. In praktischer Hinsicht bedürfen wir dessen nicht, denn die pneumatische Mittheilung und Genießung ist ihrer Natur nach eine ebenso unmittelbare und objektiv gewisse, als die physische oder leibliche, und im begrifflichen Zusammenhang mit der obigen Bestimmung des unsichtbaren Gutes, um welches es sich hier handelt, d. h. des ganzen Christus in seiner geistleiblichen Verklärungsherrlichkeit und Gnadenfülle, kann uns jene Vorstellung nur störend sein. Pneumatisches kann seiner Natur nach nur pneumatisch, der κύριος πνεῦμα nur von der καρδία πνευματική, dem πνεῦμα τοῦ νοὸς, „durch den Glauben" empfangen werden. Dies findet seine nähere Ausführung sogleich im Folgenden.

Die vierte und letzte Frage, welche uns zu beantworten bleibt, ist die nach den Empfängern des sakramentlichen Gutes. Was hier zunächst den Genuß der Ungläubigen betrifft, so muß von allen Seiten zugegeben werden, daß in den Einsetzungsworten von demselben in keiner Weise die Rede ist. Auch wenn die exegetisch-historische Frage, ob Judas bei der Einsetzung des Abendmahls noch anwesend war, oder nicht, nach Lukas bejahend zu entscheiden wäre, — was doch von anderer Seite her

sehr Vieles gegen sich hat, — so würde die bloße Anwesenheit und der äußere Mitgenuß dieses Unwürdigen für unsere Frage nichts beweisen können. Die Einsetzungsworte selbst angesehen, spricht wenigstens der Begriff der jüngermäßigen ἀνάμνησις nicht eben für die Theilhaftigkeit eines solchen innerlich Entfremdeten an der inneren unsichtbaren Gabe. Das pauliniſche Wort 1 Cor. 11, 27 wird von beiden Partheien für ihre Auffassung angeführt, aber unbefangen betrachtet, liegt in demselben jedenfalls Nichts, was zu der lutherischen Fassung nöthigte, wie schon Calvin zur Genüge hervorgehoben hat. Wie beim Worte (Joh. 12, 48; 2 Cor. 2, 15. 16.), so beim Sakramente ist die Verachtung des für den Glauben objektiv dargebotenen unsichtbaren Gottes, auch wenn dasselbe von dem Ungläubigen nicht subjektiv empfangen wird und werden kann, Ursache genug für die κρίσις, das strafende Gericht Gottes, welches einer solchen Verschuldung an der heiligen Gnadendarbietung nothwendig folgt. Diese Stelle kann daher mit keinem begründeten Rechte für den behaupteten Genuß der Ungläubigen geltend gemacht werden. Ebenso wenig ist anderwärts irgendwo ein Zeugniß dafür vorhanden. Wir haben also auch unter dem exegetischen Gesichtspunkte vollkommen Recht und Grund, den Genuß der Ungläubigen zu leugnen. Und wenn man von lutherischer Seite aus diesem reformirten Lehrsatze die Folgerung ziehen zu müssen glaubt, daß dann nicht Gottes Wille und Wort, sondern des Menschen Glaube erst das Sakrament mache, so haben wir, was den Gläubigen betrifft, so eben gezeigt, daß dies im Sinne eines selbsteigenen Machens, außergöttlicher Aktivität des Menschen, ganz und gar nicht der Fall ist. Der Glaube bleibt auch hier, was er seiner Natur nach grundwesentlich und allenthalben allein ist, reine persönliche Receptivität, die nichts macht, thut oder dazu gibt, sondern nur nimmt, was Gott ihr gibt. Ebenso bleibt auch dem Ungläubigen gegenüber das Sakrament als göttlich-objektive Gabe und Darbietung in sich selbst ganz, was es nach des Herrn Gnade ist, wenn auch der, welcher kein Organ für den wesentlichen Inhalt, den Kern desselben hat, nur die äußere Form, die Schale, in sich aufnehmen kann. Der Mensch ergreift den Schatz im Acker (Matth. 13.), das Rind frißt das Gras auf demselben und läßt den Schatz liegen; der Kaufmann faßt die köstliche Perle, die Sau tritt sie mit Füßen (Matth. 7, 6.). Also auch hier müssen wir sagen: in praktischer Beziehung auf Gläubige und Ungläubige, wie für die gläubige Betrachtung der sakramentlichen Gabe bedürfen wir dieser Lehre nicht. Und ebenso auch: im begrifflichen Lehrzusammenhang könnte sie nur stören, statt zu fördern.

Was die Ungläubigen betrifft, so ist die Wahrheit vielmehr die, daß das Sakrament, wenn es auch ohne Glauben ein nicht nur dargebotenes, sondern auch genossenes wäre, dadurch in der That aus der Analogie der pneumatisch-ethischen Grundbestimmtheit des Evangeliums und seiner Segnungen überhaupt heraus, aus dem organisch-ethischen Gebiete in das des mechanisch Naturhaften hinüber treten würde. Wie bei der Neugeburt dem Glauben, der subjektiven empfänglichen Herzensstellung, keinerlei „durch“

(causa), wohl aber ein sehr bestimmtes „nicht ohne“ (conditio) zukommt, so auch hier. Gott kann und will mit seiner persönlichen Creatur an keinem Punkte anders als organisch-ethisch handeln. Wie die natürliche Schöpfung mit all' ihrer Herrlichkeit doch das, was sie sein soll, nur ist vor und in den dafür empfänglichen Organen, dem Auge und Ohr des Menschen, so auch die neue Schöpfung des Gnadenreiches. Die dereinstige Verdammniß derer, welche die pneumatische Receptivität für das letztere in sich ertödtet haben, wird darum in letzter Instanz nichts Anderes sein, als die Dahingabe an die absolut desorganisirte Todesexistenz der mechanischen oder atomistischen Gottesferne, der „äußersten Finsterniß“. Es kann sich auch eine tiefere Betrachtung, z. B. bei Martensen [1]) selbst wider seine eigentliche confessionelle Stellung, dieser Anerkennung nicht ganz entziehen, daß der wirkliche Genuß des unsichtbaren Gutes von Seiten der Ungläubigen nicht zu halten ist, schon auf dem Gebiete der symbolischen Lehre der lutherischen Kirche. Noch viel unvollziehbarer aber wird die Vorstellung, wenn dieser substanzielle Genuß des Fleisches Christi, nach den Neueren, in den Gläubigen specifisch den Auferstehungsleib gründen und nähren soll. Dann müßte dasselbe in den Ungläubigen zur Verdammniß geschehen, ein Gedanke, welcher die Frage über die dereinstige Leiblichkeit der Verdammten, die ohnehin schwierig genug ist, ohne Noth doppelt erschweren würde. Jedenfalls entfernen wir uns mit demselben von allem haltbaren Schriftgrunde.

Es ist im Gegentheil für unseren Standpunkt eine innere Nothwendigkeit, das *οὐ δύναται*, welches der Herr von der Welt in Bezug auf den Empfang des heiligen Geistes aussagt (Joh. 14, 17.), damit auch ausgesprochen zu sehen für den *κύριος πνεῦμα*, der, wie eben jene Stelle so deutlich sagt, in dem heiligen Geist uns gegenwärtig ist. Selbst die äußerlich gegenständlichen Erscheinungen des verklärten, wesentlich schon pneumatisirten Herrn ergehen in den vierzig Tagen nur an Gläubige und nicht an alle Welt (Acta 10, 41), und auch die Erscheinung an den Paulus macht, richtig betrachtet, davon keine Ausnahme. Denn dieser war damals vor Gott schon nicht mehr „von der Welt“, obgleich er ihr, wider die innere Stimme, äußerlich noch diente. Wie vielmehr wird das gelten von dieser innerlichsten und umfassendsten Selbstmittheilung des Herrn im Sakramente!

Darin kann uns auch der Begriff, welchen wir von dem Wesen der Persönlichkeit in der Lehre von Gott und vom Menschen gewonnen haben, nur bestärken, sobald wir einmal hier über der Selbstmittheilung des ganzen Christus als verklärter gottmenschlicher Persönlichkeit festhalten und nicht auf die bloße Leiblichkeit einen falschen Nachdruck legen. Die verklärte Persönlichkeit ist die auf dem gegebenen objektiven, naturhaften Wesensgrunde in freier subjektiver Selbsterfassung entfaltete und vollendete, das vollendete Objekt-Subjekt, welches eben als solches fähig und bereit ist, zum vollendeten Subjekt-Objekte zu werden,

[1]) Vgl. Dogmatik § 267.

durch freie und ganze Selbsthingebung, Mittheilung an ein Anderes, ihm Homogenes. Tritt diese ein, und zwar so vollständig, wie hier im Abendmahle, so wird nothwendig auf Seiten des Mittheilenden das subjektiv-persönliche Moment, gleichsam die dem Anderen zugekehrte, auf breiter Basis das ganze Wesen in sich zusammenfassende Spitze desselben das Erste sein müssen, und nur auf diesem Wege die ganze Fülle der Lebenskraft und die innerste Lebenssubstanz, wie sie in der Tiefe der Natur ruht, in die Communication eingehen können. Darin liegt der ethisch-freie, d. h. aber hier zugleich wirklich organische Karakter der Mittheilung für ein persönliches Wesen, dessen vollendete Verklärung eben darin besteht, daß seine Natur gar nichts mehr ist außerhalb seiner Person, sondern ganz in diese aufgenommen und von ihr durchdrungen[1]). Dem muß aber auch auf Seiten des Empfängers das Gleiche entsprechen. Nur das Homogene kann auf organischem Wege in Homousie treten. Also wird das, wenn gleich noch nicht auf seiner ganzen Naturbasis verklärte, aber im Centrum doch dieser Verklärung durch die Neugeburt schon theilhafte und deren peripherischer Vollendung frei zustrebende Subjekt, der neue Mensch, das neue Herz, „der Glaube", die von der anderen Seite zum Empfange sich öffnende Spitze der Persönlichkeit, nothwendig das Organ des Empfangens sein müssen und wo diese fehlt, der elektrische Funke so wenig überspringen, wie auf physikalischem Gebiete, wenn der entsprechende Recipient oder Conduktor fehlt[2]). Weil das Objekt des Genusses ein pneumatisches ist,

[1]) Bei dem Menschen in seinem jetzigen unverklärten Zustande ist dies noch nicht so, und daher geht die innigste Wesensverschmelzung, die eheliche, mit welcher die sakramentliche Vereinigung allein verglichen werden kann (Eph. 5, 30), noch nicht so einheitlich vor sich, durch einen nur frei vermittelnden symbolischen Akt, wie durch den Kuß des Mundes (Angesicht zu Angesicht = Person zu Person, πρόσωπον), sondern sie bedarf für das naturhafte Wesensgebiet noch einer anderen specifisch naturhaften Vermittelung. Im Verklärungszustande wird diese aufhören (Luc. 20, 34 ff.), und so findet in dem denselben gleichsam anticipirenden Communicationsakt Christi mit der gläubigen Seele schon jetzt nur ein solcher typisch symbolischer Erscheinungsakt, das Essen und Trinken, als frei geordnete Vermittelung statt, unter dem sich — nicht Stoff in Stoff, aber Akt in Akt — die geistliche Communion vollzieht.

[2]) Dies hier vom Abendmahl Gesagte darf nicht so verstanden werden, als träte es unserer früheren Begründung der Kindertaufe zu nahe, obwohl es auf den ersten Blick so scheinen könnte. Allerdings können und dürfen wir, theils weil wir beide Sakramente stets als wesentlich gleichartige aufgefaßt haben, theils weil die soeben ausgesprochenen Sätze ihrer Natur nach allgemeine Geltung in Anspruch nehmen, der Anwendung derselben auf die Taufe überhaupt und so auch auf die Kindertaufe nicht aus dem Wege gehen. Und in diesem Sinne sagten wir früher, daß die vollständige Erscheinung des Taufbegriffes allerdings nur in der Taufe der Erwachsenen zu Tage trete. Aber wir durften dennoch behaupten, daß der wesentliche Inhalt des Sakramentes als göttlicher Gabe doch auch in der Kindertaufe unverkümmert liege, weil es sich da eben um das infans in seiner reinen Passivität handelt, bei welchem die Möglichkeit ethisch persönlicher Reception noch nicht vorhanden ist, also die Forderung einer solchen eben so wenig gestellt werden kann, als das Gegentheil davon hier möglich ist. Dem haben wir unter dem Gesichtspunkt

der κύριος πνεῦμα, darum kann auch das Medium desselben nur das pneumatische, das geisterfüllte Herz sein, welches der Ungläubige nicht hat, der Gläubige aber besitzt, und jener erntet, wenn er dennoch zum Sakramente naht, zunächst einen ethisch-pneumatischen Unsegen, dieser einen gleichen Segen. Aber wie in dem sich mittheilenden Christus die Persönlichkeit auch die ganze gottmenschliche Natur in sich schließt, so öffnet auch das Herz und dessen Empfang oder Nichtempfang des sakramentlichen Gutes mit Nothwendigkeit alle Wege zu der gesammten Natur des Menschen, und durch die ethisch-persönliche Vermittelung gehen die Gerichts- oder Segenswirkungen, Todes- oder Lebenseinflüsse weiter auf dieses peripherische Gebiet, wie beim Worte, so beim Sakramente (Acta 5, 5; 1 Cor. 11, 30.). Man braucht jene vom Apostel 1 Cor. 11 erwähnten Zuchtverhängungen in Krankheiten und schnellen oder schweren Todesfällen gar nicht bloß geistlich umzudeuten, und ist doch nicht in der Lage, sie in der Weise jenes alttestamentlichen „Eiferwassers" unmittelbar physisch vermittelt zu denken. Dafür bürgt der Tod des Ananias und der Sapphira, wo es sich um das Sakrament gar nicht handelt. Es genügt hier vollkommen, wenn wir doch andererseits solche äußere Gerichte auch nicht ausschließlich als gleichsam willkürliche Allmachtsthaten Gottes betrachten mögen, unser Satz, daß die Persönlichkeit eben das Objekt-Subjekt ist, und daß Alles, was von dem Subjekt frei ergriffen oder abgewiesen wird, von diesem Centrum aus nun mit Nothwendigkeit, positiv oder negativ, seine Wirkungen auf die objektive Naturbasis des Subjektes ergehen läßt, es sei zum Leben oder zum Tode.

Wir brechen diese Beweisführung hier ab, um uns nicht zu weit von dem nächsten biblischen und theologisch-dogmatischen Mittelpunkte zu entfernen. Ziehen wir für diesen das Resultat aus den angestellten exegetisch-dogmatischen Erörterungen, so müssen wir es wiederholen, daß wir uns schließlich im Wesen und Grunde auf dem Standpunkte finden,

der eben aufgestellten Sätze nur die Bemerkung noch hinzuzufügen, daß dieses infans mere passivum zu gleicher Zeit eben vor Gott doch auch schon ein organon Christi capax ist, d. h. ethisch betrachtet, nicht ein in Fleisch und Sünde absolut todtes, gottentfremdetes Wesen, sondern noch in verborgener objektiver Homogeneität mit Christo als Gottmenschen und Weltversöhner steht. Ist es auch im Zusammenhange der adamitischen Sünde empfangen und geboren und insofern von der einen Seite thatsächlich „Fleisch" (Joh. 3.) und somit Kind des Zornes (Eph. 2.), so steht es doch zu gleicher Zeit nach der anderen Seite hin, ideal, aber auch göttlich real, anders. Es ist, objektiv betrachtet, schon eingeschlossen in den Gnadenbund des Welttheils in Christo, vorläufig mitversöhnt in ihm und, subjektiv betrachtet, für seine Inwohnung und Wirksamkeit durch den heiligen Geist ein noch offenes und empfängliches Gefäß, weil es derselben eben kein persönliches Widerstreben entgegenzusetzen vermag. Man muß, so gewiß der Geist erst in seiner ethisch persönlichen Entfaltung als freies Herzensleben sein wahres Wesen zur Erscheinung bringt, und nachdem dies geschehen, alles Weitere auf dieser Voraussetzung ruht, gleichwohl nicht vergessen, daß der endliche Geist nun einmal in naturhaft unfreier Weise zu sein und zu wirken anfängt und aus der Natur erst zur Persönlichkeit sich emporringt.

den wir Melanchthon und Spangenberg einnehmen sahen. Wir können unsererseits und dürfen heutzutage, zumal für das wissenschaftliche Gebiet, weniger Anstand nehmen, das klar auszusprechen, was sie mehr nur andeuten: daß wir damit den specifisch lutherischen Standpunkt mit seinem dreifachen Schibboleth verlassen haben. An allen drei Punkten können wir demselben nicht beistimmen. Wir sind aber ebensowenig mit der specifisch-calvinischen Construktion der Lehre einverstanden und befriedigt, der zwinglischen Dürftigkeit ganz zu geschweigen. Vielmehr glauben wir in dieser, wenn man so will, „reformirten" Form den wesentlichen, theologischen und praktischen Grundgedanken der lutherischen Glaubensbetrachtung nicht nur in schriftmäßiger Vollständigkeit nach seiner ganzen Fülle und Tiefe gewahrt zu haben, sondern ihn sogar exegetisch und dogmatisch erst vollkommen sichergestellt und rein ausgestaltet zu haben. Wir halten es, obwol es dem Lutheraner so erscheinen muß, nicht für eine leichtsinnige und oberflächliche Synkretion, wenn wir behaupten, daß man Recht und Pflicht habe, den lutherischen Geist in reformirter Form zu fassen, und daß damit ein nothwendiger, entscheidender Schritt gethan werde zu der allseitigen und lauteren Aneignung des sakramentlichen Gnadenschatzes auf dem Gebiete der Lehre, an dessen Fülle sich auf dem Boden des praktischen Lebens zu aller Zeit die große Schaar einfältiger, aber gegründeter Kinder Gottes, welche die theologische Controvers nun einmal nicht wirklich versteht, und namentlich auch die Brüdergemeine bei ihrem johanneischen Typus im gläubigen Genusse dankbar gefreut hat.

Wollen wir dieses Bekenntniß in eine bestimmte Formel zusammenfassen, so lautet sie so: Christus, der verklärte Gottmensch, als das durch den Geist immanente Haupt seines Leibes, der Gemeine, gibt uns als den Gliedern an diesem Leibe für den gläubigen Genuß der von ihm stiftungsmäßig geheiligten Elemente, als der sichtbaren Pfänder auf die unsichtbare Gnadenmittheilung, die gotteskräftige und daher allemal gewißlich erfüllte Verheißung, daß Er mit seiner ganzen gottmenschlichen, geistig-leiblichen Persönlichkeit, Er mit der Fülle des ewigen Lebens, welches er ist und welches er für uns erwirkt hat, substanziell und virtuell, auf's Neue und auf's Allerinnigste und Unmittelbarste in uns, d. h. zunächst in unser Herz, von hier aus aber Seele und Leib durchdringend, also auch unsererseits in unsere gesammte gotteskindliche, geistleibliche Persönlichkeit eingehen will, um die Lebensgemeinschaft der Glieder mit ihm, dem Haupte, zu stärken und zu vollenden, in welche sie durch die Glaubenstaufe eingetreten sind. Ist diese sakramentliche Gnadenmittheilung nichts specifisch Anderes, als das, was Christus auch außer dem Sakramentsgenuß, durch das Wort und beim Gebete, im Glauben uns zu Theil werden läßt, sondern das Gleiche dem Wesen nach, so ist es dasselbe doch in besonders innigem und hohem Grade, in besonders unmittelbarer und darum ebenso beseligender als stärkender Weise und endlich in einer besonders gesegneten äußeren Form, nämlich sowohl für das Bedürfniß unserer jetzigen leiblichen Lebensgestalt (pädagogisch), als im Blick auf die künftige

verklärte Leiblichkeit (prophetisch) an bedeutungsvolle sichtbare Zeichen gebunden, deren individueller Genuß als stiftungsmäßig versiegelter dem Einzelnen die sakramentliche Gnadenmittheilung um so direkter und glaubenstärkender vermittelt. In letzterer Beziehung versteht es sich dann von selbst, daß uns dabei nichts entgeht in Bezug auf die tiefe und bedeutungsreiche Symbolik gerade dieser Elemente, wie rücksichtlich ihrer mystisch-prophetischen Signatur. Brod und Wein, die edelsten und einfachsten Nahrungsstoffe, und doch beide nicht in ihrer unmittelbaren Natürlichkeit, sondern durch einen Todesproceß zu höherer Kraft und Herrlichkeit verklärt, sind die göttlichen Typen des verklärten Gottmenschen, als des ewigen Lebensgrundes und der ewigen Lebenskraft der Glieder seines Leibes, und die reichen Verheißungszeugen für eine dereinstige, der seinen analoge Verklärungsherrlichkeit unserer eigenen sowohl, als der gesammten uns umgebenden Natur, deren edelste Früchte wir in diesem Mahle des Geistes im Glauben genießen.

Von diesem Standpunkt aus ist uns dann auch das Abendmahl im vollsten und bestimmten Sinne neben der Taufe göttliches Gnaden*mittel*, zu gleicher Zeit aber, wie auch die Taufe und noch mehr, allerdings auch *Siegel* der Gnade und des Glaubens. Wenn in der Taufe der beginnende, durch Vorbereitung und Berufung gewirkte Glaube, der die Gnade sucht, gotteskräftig *versiegelt* wird als wahrhaftige, gottgewirkte und darum gottgefällige Herzensstellung des Täuflings eben durch die in der Taufe ertheilte Kindschaftsgnade des neuen Lebens, und *der suchende Glaube damit erfüllt wird zum habenden Glauben*, der fortan den Gnadenstand trägt, so ist dieses Haben doch ein lebendiges und bleibendes nur, sofern es zugleich ein immerfort noch und wieder Suchen nach mehr Gnade ist. Und da wird nun im anderen Sakramente durch den jedesmaligen Genuß das fundamentale Haben, der bisherige Gnadenstand, gotteskräftig *versiegelt*, zugleich aber das gegenwärtige *Suchen* mit neuer Gnadenmittheilung erfüllt, und so das gesammte neue Leben seiner endlichen Vollendung entgegengeführt. Dies ist die göttliche Seite. Dazu gehört aber wie bei der Taufe auch die menschliche, nicht nur das gläubige Suchen als vorgängiges, ethisch bedingendes Moment für den Gnadenempfang, sondern zugleich auch als nachfolgendes der Dank. Mit der Receptivität muß sich organisch auch die Reproduktivität sofort verbinden. Was bei der Taufe das *Gelöbniß* ist, das ist hier das *Bekenntniß*. Wiewol jedes von beiden auch in dem anderen mit enthalten ist, überwiegt doch bei der Taufe, als am Anfange des neuen Lebenslaufes in Christo, der erstere Begriff, im Abendmahle, als im Fortgange des Lebens, der zweite. Dies ists, was Paulus 1 Cor. 11, 26 ausspricht, wo das καταγγέλλετε ohne allen Zweifel nicht Imperativ ist. Der Communikant bekennt durch den Genuß dieses Stiftungsmahles, daß auch ihm seinerseits „Christi Tod," d. h. der gekreuzigte und auferstandene, — und einst siegreich zukünftige, — Christus selbst seines Heiles einiger Grund, Trager und Ziel ist (1 Cor. 1, 30. 31.). Und dieses Bekenntniß gewinnt dann seine be-

sondere und erhöhte Bedeutung noch dadurch, daß dasselbe beim gemeinsamen Genusse der Eucharistie von der ganzen Gemeine gesammtheitlich durch Wort und That abgelegt wird.

Aber grade auch im Blick auf die Gesammtheit des Leibes Christi im weiteren Sinne, welche durch dieses Gnaden- und Liebesmahl des Geistes im Herrn nicht getrennt und zerrissen, sondern verbunden und durch Einigkeit in dem Haupte gestärkt werden soll, ist hier mit allem Nachdruck darüber zu halten, daß diesem einen und wesentlichen Gegenstande des Bekenntnisses, dem Tode des Herrn und seiner Auferstehung als einigem Heilsgrunde, nicht fälschlich ein anderer, peripherischer substituirt werde, wie in der christlichen und leider auch der evangelischen Kirche, besonders von lutherischer Seite, so vielfach geschieht. Nicht die besondere Auffassung des Abendmahlsmysteriums, sondern dieses selbst und die nach eines jeden Gewissen und Verstande am Geheimnisse Christi von ihm im Glaubens- und Liebesgehorsam vollzogene Aneignung der darin dargereichten Lebensgüter, in letzter Instanz das allbegründende Heilswerk Christi selbst, auf dem auch die Abendmahlsinstitution ruht, ist Gegenstand des Bekenntnisses. Nur wenn dies unverrücklich festgehalten wird, bleibt die heilige Handlung rein von den verderblichen Störungen menschlicher Beschränktheit und Eigensinnes.

Darin liegt denn auch, daß die „Würdigkeit" zum Genusse des Abendmahls, an der der Segen desselben hängt, nicht liegt in einem bestimmten, mehr oder minder richtigen und vollständigen Begriffe von dem Wesen und Inhalte des Sakraments und seiner Gnadenspende, sondern in der Sehnsucht nach dieser selbst, d. h. in letzter Instanz allein in der ethischen Herzensstellung im Glauben, welcher willig und fähig macht, jenes Fundamentalbekenntniß zu Christo als dem gekreuzigten und auferstandenen Gottmenschen und Weltheilande mit Wahrheit auszusprechen. Was nach 1 Joh. 1, 7; 2, 2. u. c. 4, 1 ff. den Zugang zur Gnade Gottes in Christo überhaupt offen erhält und den empfangenen Geist aus Gott, die Gotteskindschaft bezeugt, dasselbe wird auch allein zum gesegneten Genusse des Abendmahls erfordert. Je göttlich centraler die Bedeutung und Bestimmung dieser Stiftung ist, desto weniger darf etwas Peripherisches zum Bedingenden dabei gemacht werden. So wenig es auf einen bestimmten Grad der Lebensheiligung dabei ankommt, denn dazu wird ja hier grade neue Stärkung gesucht, sondern allein auf die wesentliche Gesundheit des Herzens im gotteskindlichen Gnaden- und Glaubensstande, als dem Boden, worauf allerdings jene Stärkung allein gesund und wirksam erwachsen kann, ebenso wenig und noch weniger kann ein Mehr oder Minder von erkenntnißmäßiger Reife, es sei überhaupt oder in specieller Beziehung auf den wahren Sakramentsbegriff, zum Bedingenden für den wesentlichen Segen des Genusses gemacht werden. Nur die graduelle Vollständigkeit desselben kann davon abhängen, aber bei der „Würdigkeit" handelt es sich nicht um diese, sondern um das Wesen der Gna-

denmittheilung, ob der Herr überhaupt Platz findet in einem Herzen, oder nicht, ob es „Christum, den Sohn Gottes, hat und in ihm das Leben", welches in diesem Sakramente gestärkt werden soll, daß es die Fülle habe, oder nicht (Apoc. 3, 20; 2 Cor. 13, 5; 1 Joh. 5, 12.). Dies ist aber dann der Fall, wenn dasselbe im bußfertigen Glaubenssinne rein sein will von aller Befleckung mit eigner Gerechtigkeit oder Weisheit und mit weltlicher Lust oder Ungläubigkeit, um Christi so aufs Neue theilhaft zu werden. Sind wir Ihm, dem Christus für uns und in uns, gegenüber arme Sünder, Nichts in uns selbst, oder wollen es, als Gottes Kinder, doch durch Ihn gern immer mehr werden, so sind wir würdig und er wird seine Verheißung uns erfüllen, wie sonst dem gläubigen Gebete, so auch und insonderheit bei diesem seinem Gnadenmahl.

Mit diesem dogmatischen schließlich auch bis in das praktisch pastorale Gebiet verfolgten Resultate ist denn auch das andere für die kirchlichen und confessionellen Verhältnisse gegeben, welches in der praktischen Stellung der Brüdergemeine innerhalb der evangelischen Gesammtkirche bereits thatsächlich seinen Ausdruck gefunden hat. Von unserm Standpunkte aus können wir die Wahrheit selbst des zwingli'schen in dem, was er behauptet, nicht verkennen, also müssen wir in demselben einen seines Ortes berechtigten Tropus anerkennen, der nur durch das, was er nicht sagt oder leugnet, sich als den dürftigsten zu erkennen gibt, der nicht die ganze Wahrheit besitzt, ähnlich wie der des Jakobus gegenüber dem paulinisch-johanneischen. Ohnehin ist es ja eben grade ein gewisses äußerlich judaistisches, theils antipaganisches, theils abstrakt theologisches Princip, was den Zwinglianismus kennzeichnet. Da hier das wesentliche „mysterische" Moment fehlt, wird zwar keineswegs die gelegentliche freie Abendmahlsgemeinschaft zu wehren sein, aber doch die Sonderung in confessionell kirchlicher Ordnung für gewöhnlich als das Angemessene gelten müssen. Die Gemeinschaft hat ihr Recht nicht nur im Falle der Noth, sondern auch bei Gelegenheit gemeinsamen christlichen Bekenntnisses und Zusammenschlusses gegen den Unglauben, — wie etwa in der Evangelischen Allianz — und wird da zur Pflicht. Der Einzelne empfängt dann bei dem gemeinsamen Genuß ganz eigentlich soviel, „als er nach dem Maße seines Glaubens zu fassen vermag", wie dies ja bei der gemeinsamen Anhörung des Wortes auch der Fall ist, und der Andere braucht sich das um so weniger stören zu lassen, als er nicht einmal weiß, ob nicht auch der schwächere Bruder oftmals durch die Gnade des Herrn viel mehr empfängt, als er nach seinem zu beschränkten Lehrbegriff hoffen zu dürfen glaubt, während sein Herzensglaube die reichere Gabe gar wohl zu fassen vermag, wenn der Herr sie ihm trotz seiner Theorie gnadenreich zutheilt. Bei alle dem aber hat die Sonderung für gewöhnlich, als Regel, ihr Recht und ihre Angemessenheit noch abgesehn von der Lehrdifferenz als solcher darum, weil diese unwillkürlich doch den ganzen äußeren Cultusakt in seinem Ton und Zuschnitt so bestimmt, daß diese Verleiblichung zu der anderen inneren Anschauung von der Sache selbst

nie recht passen kann. Nur auf göttlich geschichtlichem Wege, von Innen und Außen zugleich, und so, daß der ärmere Tropus die Fülle des reicheren in sich aufnimmt, kann diese Unterscheidung aufgehoben werden.

Ebenso würde es auch mit dem äußersten Gegensatz des Zwinglianismus, dem katholischen Abendmahlsstandpunkte stehen, wenn er zwar nicht eigentlich die Wandelungslehre, wohl aber alle falschen schriftwidrigen Consequenzen aus derselben aufgäbe. Dann würde wie dort ein Zuwenig, so hier nur ein Zuviel stattfinden, eine an sich falsche menschliche Zuthat, die aber principiell doch noch unschädlich gemacht wäre, und die Praxis hätte dann dieselbe zu sein, wie nach der zwingli'schen Seite hin; für jetzt aber, so lang die römische Abendmahlslehre und Praxis die bleibt, welche sie ist, muß von evangelischer Seite jede auch nur gelegentliche Theilnahme am römischen Abendmahlscultus, selbst wenn sie gewährt würde, abgewiesen werden.

Innerhalb dieser Extreme umschließt ein engerer Verwandtschaftskreis die lutherische und calvinische Abendmahlslehre, denn hier ist das mysterische Moment in seiner wesentlichen Gestalt vorhanden, ohne doch durch magisch abgöttische Elemente verunstaltet zu sein, wie auf dem römischen Gebiete. Die Differenz bezieht sich hier, wie gezeigt, nur auf die Art des Mysteriums, welche calvinischerseits nur ethisch-persönlich und virtuell, lutherischerseits metaphysisch-sachlich und substanziell gefaßt wird. An sich liegt nun nach unserer Ueberzeugung auch hier wieder im ersten Falle ein Zuwenig, im anderen ein Zuviel vor, dort fehlt das persönlich-substanzielle Moment im Bunde mit und auf Grunde des ethisch-persönlichen, hier ist das metaphysisch-sachliche Mysterium in den Elementen eine vermeintlich schriftmäßige, in Wahrheit aber doch wol nur menschliche Beigabe. Auf diese Differenz kann denn unter Umständen allerdings auch eine kirchliche Sonderung gegründet werden, aber es sollte nur thatsächlich und geschichtlich motivirt geschehen, nicht aber principiell und als dogmatische Nothwendigkeit. Vielmehr ist kein Grund vorhanden, in diesem Kreise nicht auch geordnete kirchliche Abendmahlsgemeinschaft zu pflegen, weil das eigentlich kirchliche, praktische Moment auf beiden Seiten das im Wesentlichen gleiche ist. Jedenfalls darf hier am allerwenigsten die gelegentliche freie Abendmahlsgemeinschaft gewehrt, sie muß vielmehr unter Umständen gepflegt werden, in dem bestimmten Bewußtsein, daß das Trennende hier nur in verschiedener theologisch- und philosophisch-begrifflicher Anschauungsweise liegt, und jeder Theil, wenn er auch seinerseits die Schrift für sich zu haben fest überzeugt ist, doch in Demuth erkennen muß, daß der Andere, ohne widerspenstig oder unlauter zu sein, ihre Aussagen auch für seine Fassung deuten kann. Hier recht eigentlich und im engeren Sinne herrscht das Verhältniß verschiedener Lehr-Tropen, bei wesentlich gleichem praktischem Lebensgehalte.

Zwischen beide Standpunkte ins Centrum stellt sich endlich der im Geiste Melanchthons — und, wie wir meinen, auch im Sinne der Brüdergemeine — von uns geltend gemachte. Derselbe hat zufolge dieser seiner Eigenthümlichkeit und Stellung den Weg des Verständnisses für beide

am unmittelbarsten offen, indem er mit dem lutherischen material, mit dem calvinischen formal sich zwar beidemal nicht ganz, aber doch vorwiegend Eines weiß. Er kann daher seinerseits mit beiden Tropen auch kirchlich-ordnungsmäßige Verbindung eingehen und billig fordern, daß solche auch ihm von beiden Seiten nicht versagt werde. Wo er aber selbständig und frei sich entfalten kann, da wird er natürlich auch so, wie dies in der Brüdergemeine geschehen ist, sich eine liturgische Verleiblichung geben, welche auf unmittelbar lebendige Weise seine geistige Eigenthümlichkeit zum Ausdruck bringt. Das Wesentliche daran ist — dem lutherischen Cultus homogen — eine gewisse mystische Feierlichkeit der ganzen Handlung als solcher, denn gerade diese ist es ja, welche für diesen Standpunkt die sakramentliche Lebensvereinigung mit dem Herrn vermittelt, dagegen — dem calvinischen homogen — eine freiere Handhabung der Elemente als solcher, weil hier nicht in diesen als solchen das Mysterium gesucht wird.

Im Uebrigen folgt für die sonstige Abendmahlspraxis aus unseren dogmatischen Resultaten: Erstens, daß mit der gesammten abendländischen Kirche, im Gegensatze gegen die morgenländische, das Abendmahl nicht Kindern, sondern nur relativ erwachsenen Christen zu reichen ist. Dahin weiset nicht nur exegetisch die von Paulus geforderte Selbstprüfung der Abendmahlsgenossen, die erst bei relativer Entwickeltheit der menschlichen und christlichen Persönlichkeit möglich ist, sondern auch dogmatisch das von uns festgestellte innere Sachverhältniß, wonach die Taufe das Sakrament der Gründung des neuen Lebens, das Abendmahl dasjenige der Stärkung desselben ist. Diese aber muß der Natur des gotteskindlichen Lebens, als eines persönlich-ethischen, zufolge eine selbstbewußte und frei gesuchte sein, und kann daher in dieser Weise erst eintreten, wenn jene in der Taufe gegebene objektive Gründung des Gnadenstandes durch die christliche Erziehung zur entscheidenden subjektiven Ergreifung der Gnade im Glauben ist entfaltet worden. Nur läßt sich eben deshalb freilich ein bestimmtes äußeres Lebensalter hier nie zum eigentlichen Kriterium machen. Wollte aber Jemand ein der objektiven Kindertaufe paralleles bloß objektives — also wie jene „modificirtes“ Kinderabendmahl statuiren, so wäre dies darum falsch, weil dies dann, als wiederholtes, auch in Jahre fallen würde, wo jener rein embryonische Zustand des Geisteslebens nicht mehr stattfindet, der allein die ethische Zulässigkeit der Kindertaufe bedingt. Im vierten, achten, zehnten Jahre ist auch sie in der Regel nicht zulässig. Durch ein Kinderabendmahl aber bei der Kindertaufe würde Begriff und Gebiet des Anfangs und des Fortgangs, der Gründung und des Wachsthums des neuen Lebens von vornherein auf ungehörige Weise vermischt und die Taufe damit aus ihrer wesentlichen und selbständigen Bedeutung, wie sie dieselbe gerade hier hat, verdrängt werden.

Was aber die erwachsene Abendmahlsgemeine betrifft, so fordert der Apostel von einem jeden Gliede derselben nur eine ernste Selbstprüfung vor dem Herrn. Darin liegt für uns zweitens, daß wir deren Nothwendigkeit zwar mit der gesammten evangelischen Kirche behaupten,

aber nicht eine bestimmte officiell kirchliche Form dafür als Sache der Nothwendigkeit zugeben können. Es wird heilsam und förderlich sein, die Einzelnen dazu zu ermahnen und darin zu unterstützen, sei es durch eine öffentliche sogenannte Beichtrede als Vorbereitung auf den sakramentlichen Genuß, sei es durch eine evangelisch gestaltete Privatbeichte oder ein seelsorgerliches „Sprechen" der Communikanten, aber es darf daraus nie eine conditio sine qua non gemacht werden, weil durchaus kein biblischer Halt dafür vorhanden, vielmehr der Grundbegriff dieses Sakramentes wider eine solche Form als gesetzliche ist. Nach diesem soll hier gerade der Einzelne als Glied am Leibe Christi eben auf die unmittelbarste und individuellste Weise seine persönliche Lebensgemeinschaft mit dem Haupte erneuern, und es ist daher an und für sich das Dazwischentreten des kirchlichen Amtes nicht hingehörig, als bindende Forderung aber entschieden ungehörig.

Darin liegt zugleich drittens, daß es auch nur Sache der Freiheit bleiben muß, wenn durch irgend welche andere vorbereitende Riten, wie Absolution oder Agape, dem einen oder dem anderen Momente des Abendmahlssegens selbst noch vorher ein besonderer Ausdruck gegeben wird. Wir beziehen uns hier auf das in § 67 Gesagte zurück, wo zugleich darauf hingewiesen wurde, daß die Agape unter allen solchen Formen vom biblischen Standpunkte aus noch das Meiste für sich hat (1 Cor. 11, 20 ff.; Jud. 12.). Praktisch genommen, mag für die gewöhnlichen volkskirchlichen Verhältnisse die Absolutionsformel von größerer Wichtigkeit und Angemessenheit sein, für ein intensiveres Gemeinleben aber wird auch unter diesem Gesichtspunkte das Liebesmahl in den Vordergrund treten. Denn die Liebeseinigkeit im Glauben nach des Herren Testament (Joh. 13, 34; 17, 21) ist hier Grund und Ziel des gesammten Gemeinwesens als solchen und gleichwol erfahrungsgemäß die Störung dieses Einigkeitsverhältnisses so häufig. Ohne dessen bußfertige Wiederherstellung kann aber auch die gemeinsame Sakramentsfeier nicht die rechte und segensreich wirksame sein. In diesem Sinne ist wenigstens auch eine schöne Sitte der heilige Kuß bei dem Sakramentsgenusse selbst, obwol die heilige Schrift ihn gerade da nicht unmittelbar nennt. Jedenfalls sollte der Karakter der communio sanctorum bei dem Abendmahlsgenuß insoweit möglichst gewahrt werden, daß nicht bloß Einzelne, sondern entweder die ganze Gemeine oder doch sei's natürlich, sei's geistlich enger verbundene Kreise derselben gemeinschaftlich das heilige Mahl begehn. Dies kann selbst dann geschehn, wenn Kranke oder Sterbende dasselbe für ihre Person begehren.

Dagegen können wir viertens nicht mit der reformirten Kirche die Einzelcommunion, z. B. bei Kranken, für unzulässig erklären, weil uns — aber doch wol auch ihr, zumal auf calvinischem Boden billig — das Abendmahl in erster Linie Communion der Seele mit Christo ist und erst in zweiter mit den Mit-Gliedern am Leibe Christi. Hier ist die römische und lutherische Kirche ganz im Rechte, aber wiederum die erste nicht mit ihrem Selbstcommuniciren des Geistlichen für sich allein, denn während bei der Krankencommunion eben in dem Zusammensein

des Genießenden und des Darreichenden — der es dann am besten mit genießt — immer die Gemeinschaft des Leibes Christi wenigstens einigermaßen sich darstellt, fehlt dies hier ganz, und ein solches Selbst- und allein Communiciren könnte darum billig nur etwa Sache der Noth sein, darf aber nie Sitte werden. Dagegen ist die lutherische Sitte, daß der Darreichende nicht mit der Gemeine communicirt, ohne inneren Grund und entweder ein unnöthig geschärfter formeller Gegensatz gegen die römische Kirche oder Ausdruck einer ungehörigen Parallelisirung des menschlichen Werkzeugs mit Christo. Vielmehr entgeht beiden Theilen, dem Geistlichen und der Gemeine, etwas von dem vollen Segen der gemeinsamen Sakramentsfeier, wenn der erstere nicht auch receptiv daran Theil nimmt und ein falscher hierarchischer Amtsbegriff, der doch wieder in die römische Anschauung ausmündet, findet dadurch obendrein leicht eine neue Nahrung. Hier ist die reformirte Kirche und die Brüdergemeine ohne Zweifel mit ihrer Weise im guten Rechte.

Fünftens ist gleichfalls die reformirte Kirche in hohem Rechte mit der von ihr allenthalben angestrebten Abendmahlsdisciplin, welche zwar auch die lutherische principiell anerkennt, aber im Leben nicht genug durchführt, die römische aber in hierarchisch verderbter Gestalt übt. Hier ist namentlich der Begriff des Abendmahles als communio sanctorum und profitentium von Bedeutung. Denn wie alle Kirchenzucht, so kann sich auch diese Seite derselben nur auf die offenbaren Sünder beziehn, welche eben als solche das Bekenntniß der Gemeine im Sakramente zu Christo als ihrer „Heiligung“ Lügen strafen würden, wenn sie von derselben ungerügt blieben. Wenn irgendwo, so muß sie an diesem Punkte ihrer concentrirtesten Selbsterfassung und Zusammenfassung im Herrn, als die Brautgemeine des Priesters des vollkommenen Heiligthums, auch das heilige Selbstgericht in seinem Namen an denen ihrer Glieder üben, welche sich dieses Gnadenrechtes offenbarlich unwürdig betragen haben. Eine unmittelbare biblische Begründung dafür ist allerdings nicht vorhanden. 1 Cor. 11. redet der Apostel, wie erwähnt, nur vom Selbstgerichte der Einzelnen. Aber indirekt ist sie in Stellen wie 1 Cor. 10, 21 und c. 5, 3 ff. 13 gegeben. Die letztgenannte, c. 5, 3 ff. nebst 2 Cor. 10, 8; 13, 10; Joh. 20, 21 ff. cf. Matth. 18, 18. zeigt zugleich, wie dabei auch hier die Träger des Amtes in der Gemeine, im Bunde mit dieser selbst, als die handelnden Organe aufzutreten haben. Das Nähere gehört der praktischen Theologie an. So insonderheit der Pastoraltheologie auch der Fall, wo der Seelsorger als solcher für seine Person einem Einzelnen für dies Mal den Rath ertheilen zu müssen glaubt, sich freiwillig des Sakramentsgenusses lieber zu enthalten. So können auch gelegentliche Conflikte zwischen der Rücksicht auf die Gesammtheit der Gemeine und derjenigen auf die besonderen Bedürfnisse eines schon reuigen Sünders gelöst werden durch eine Privatcommunion, gleichsam als geistliche „Krankencommunion“. Uebrigens aber versteht es sich von selbst, daß auch wenn es in einer kirchlichen oder örtlichen Gemeinschaft in fal-

scher Weise an aller Abendmahlsdisciplin gebricht, der einzelne Gläubige seinerseits dadurch an seinem sakramentlichen Segen Nichts einbüßt. Gilt dies schon bei vorhandener Unwürdigkeit des Administrirenden, wievielmehr bei der gleichen eines oder vieler Mitcommunikanten. Auch die strengste Zucht kann ja die Heuchler doch nicht vom Sakramente ausschließen. In dieser Hinsicht muß die göttliche Objektivität der sakramentlichen Gabe und das dabei stattfindende individuelle Verhältniß jeder einzelnen Seele zu Christo klar festgehalten und eine öftere falsch subjektivistische oder idealistische Scrupulosität, die aus Mißverstand oder Glaubensschwachheit herrührt und zu fleischlichem Separatismus führt, mit Ernst abgewiesen werden.

Vierte Abtheilung.

Die Vollendung des Heils, oder die Gottesmenschen und das Gottesreich jenseits.

Erster Abschnitt.

Die Vollendung des Heils für den Einzelnen, unter vorwiegend ethisch-praktischem Gesichtspunkt.

§ 74.

Die Fortdauer nach dem Tode.

Dieselbe ist so wenig mathematisch beweisbar, als das Dasein Gottes und die ethische Freiheit des Menschen, aber die Ahnung und Hoffnung davon liegt tief im menschlichen Herzen begründet, und die Offenbarung macht sie für den Glauben als erfahrenden und denkenden zur lebendigen und festen Gewißheit, als Sache zwar nicht metaphysischer, wohl aber ethischer Nothwendigkeit.

Daß die menschliche Seele nicht mit dem Tode des Leibes aufhört zu sein, ist ein Satz, den die christliche Glaubenslehre ebensowenig erst zu beweisen hat, wie den, daß Gott sei, und daß es eine ethische Freiheit des Menschen gebe. Die auf philosophischem Gebiete versuchten Beweise für die Fortdauer der Seele nach dem Tode sind ebensowenig zwingend, als diejenigen für die ebengenannten Punkte.

So z. B. der metaphysische, wenn er sagt, weil die Seele immateriell, nicht zusammengesetzt, wie die materiellen Körper, sondern einfach, reine Substanz, sei, könne sie nicht, wie jene, sich in ihre Theile

auflösen und so vergehen. Aber abgesehn davon, daß dieser Begriff einer einfachen immateriellen Substanz für unser Denken immer nur Hypothese bleibt, würde erst zu beweisen sein, daß die Seele überhaupt Substanz, ein selbständiges Sein neben oder in der materiellen Substanzialität unseres Leibes sei, und nicht etwa, wie der kahl empirische Materialismus behauptet, das bloße Produkt dieser eigenthümlichen chemisch-organischen Verbindung materieller Stoffe, welches dann mit dieser selbst zwar nicht in Theile zergeht, aber eben einfach zu existiren aufhört. Gewiß lassen sich mit gutem Grunde eine Menge auch empirische Gründe für die Behauptung beibringen, daß dies nicht der Fall sei, aber die Hartnäckigkeit jener materialistischen Leugnung einer selbständigen Wesenheit der Seele, oder richtiger des Geistes, zeigt erfahrungsmäßig, daß wenn nicht ganz andere Bedingungen hinzukommen, jene Thatsachen noch nicht genugsam zum Beweise sind.

Dasselbe gilt von dem sogenannten teleologischen Beweise, welcher daraus auf ein jenseitiges Dasein schließt, daß der Mensch hienieden so vielfach die Bestimmungen nicht erreicht, zu welchen er doch Anlage und Trieb in sich trägt. Aber wer beweist, daß wirklich das Individuum einen solchen Punkt befriedigender Erfüllung seiner Idee erreichen muß? Es könnte ja im Sinne des Pantheismus möglicher Weise das ausschließliche Vorrecht der Gesammtheit des Geschlechtes sein, die Idee der Menschheit, und zwar eben in dem irdischen Verlaufe ihrer Entwickelung, zur Erscheinung zu bringen. In diesem Selbstverklärungslaufe der Gattung muß der Einzelne sich vielleicht mit einem sehr beschränkten Maße der Selbstverwirklichung begnügen oder auch zufrieden sein, wie ein vor der Zeit welkes Blatt zur Erde zu fallen. Und selbst wenn jeder Einzelne kraft einer günstigeren Schicksalsordnung nach seinem Maße das Ziel in einer anderen Sphäre des Daseins erreichte, wer bürgte dafür, daß er nicht eben dann, weil er sich nun ausgelebt hat, auch zu sein aufhörte? Ueberdauerte er so auch das Ende dieses Erdenlebens, so hätte er damit doch noch keine Unsterblichkeit im absoluten Sinne.

Das Gleiche darf auch gefragt werden gegenüber dem moralischen Beweise, auf welchen Kant nach seiner negativen Kritik der übrigen sich auch hier zurückzieht, indem er sagt, die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins forderten eine Vergeltung, wie sie hier auf Erden nicht stattfinde, also müsse es eine jenseitige Existenz geben, in der dieselbe vollzogen werde. Beruhte der Anspruch an Fortdauer nur darauf, so würde er für den Einzelnen dann erlöschen, wenn er desjenigen Maßes der Glückseligkeit oder Unseligkeit im Jenseits theilhaft geworden wäre, welches seinem sittlichen Verhalten auf Erden adäquat ist. Denn dieses, so für sich genommen und allein auf sich selbst gestellt, würde als endliches auch nur eine begrenzte Vergeltung nach beiden Seiten hin erfordern. Und dann ist hier wie bei der Frage um das Dasein Gottes zu behaupten, daß das sittliche Bewußtsein überhaupt keine Priorität vor dem Gottesbewußtsein hat, und erst die Ueberzeugung von dem Dasein eines gerechten Gottes vernünftigermaßen die Hoffnung geben kann, daß eine solche Vergeltung stattfinde, —

sofern von einer solchen, richtig verstanden, überhaupt die Rede sein kann, — und die gesammte Weltgeschichte nicht bloß eine furchtbare Tragödie des Diesseits ohne jenseitige Auflösung ist.

Wenn es gleichwohl unleugbare Thatsache ist, daß zu allen Zeiten und bei allen nicht ganz versunkenen Völkern eine mehr oder weniger bestimmte und klare Ahnung von einer Fortdauer nach dem Tode vorhanden gewesen ist, so ruht dieselbe statt auf solchen vermittelten Beweisführungen vielmehr auf dem unmittelbaren Grunde des im Innersten des menschlichen Herzens zeugenden höheren Selbstbewußtseins, dem Reflex seiner vom Schöpfer ihm gegebenen höheren Wesensbestimmtheit. Dies bezeugt ihm einmal, im Lichte des Gottesbewußtseins, seine Abhängigkeit von einem göttlichen Wesen, aber darin zugleich seine Bestimmtheit für dasselbe, und somit sein Wesen als ein in ähnlicher Weise über die Zeitlichkeit und Sichtbarkeit hinausragendes, wie dies von der Gottheit gilt. Insofern nißt sich die Unsterblichkeitshoffnung an der Lebendigkeit des Gottesbewußtseins, steht und fällt mit diesem. Mit diesem aber ist das Gewissen, das sittliche Freiheitsbewußtsein, unmittelbar verbunden, wie es dem menschlichen Geiste schon beim Blick nach Unten, auf die bewußtlose oder doch unpersönliche Natur um ihn her, sich so lebendig bezeugt und durch die Stimme des Gottesbewußtseins immer aufs Neue bestätigt wird. Von hier aus ergibt sich ebenfalls eine Gewähr für die Hoffnung der jenseitigen Fortdauer, indem sich das sittlich persönliche Leben in seiner unmittelbaren Bezogenheit auf den überweltlichen Gott auch an überweltliche Ziele und Bestimmungen gewiesen sieht. Das ethische Bewußtsein der Persönlichkeit schaut und erkennt dieselbe unmittelbar als ewige, und das in den Begriffen „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ ausgesprochene dreifache Fundament der sogenannten natürlichen Religion ist allerdings, richtig betrachtet, Ein untrennbar zusammengehöriges Ganze und bildet den Herzpunkt alles höheren Ahnens und Sehnens im Gebiete des außertestamentischen Menschenlebens, aber es gehört in das Bereich des Geistes und daher auch des geistigen Wahrnehmens, des Glaubens. Davon haben wir uns in Bezug auf die beiden ersten Axiome früher schon überzeugt und müssen das Gleiche auch hier in Bezug auf das dritte aussagen.

Eben darum kann es auch auf diesem außertestamentischen Boden immer nur zu jener mehr oder minder bestimmten und klaren Ahnung oder Hoffnung der Fortdauer nach dem Tode kommen. Positive Gewißheit und zuversichtliche Ueberzeugung bringt erst die direkte göttliche Offenbarung, hier ebenso, wie in Bezug auf das Dasein und Wesen Gottes und rücksichtlich unseres ethischen Verhältnisses zu Ihm. So bereits auf alttestamentlichem Boden, wie der Herr nachweist in Matth. 22, 29 ff. Aber schon die Art seines aus dem alten Testamente geführten Beweises und noch mehr die im alten Testamente selbst vorliegenden Zeugnisse von der damaligen Entwickelungsstufe der Glaubenserkenntniß grade in Bezug auf diesen dritten Punkt zeigen deutlich, daß derselbe wegen der Unvoll-

ständigkeit dieser vorbereitenden Offenbarung rücksichtlich des ersten und zweiten ebenfalls noch nicht sofort in sein volles Licht treten konnte. Dazu kommt noch die besondere geschichtlich diesseitige Gestaltung dieser alttestamentlichen Oekonomie, welche ihren Grund hauptsächlich darin hat, daß dieselbe nicht bloß höhere aber unerfüllte Ahnungen und Hoffnungen wecken sollte, wie etwa die heidnischen Mysterien, sondern als Gottesoffenbarung reale Güter mittheilen, die pneumatisch wahrhaftigen aber, als vorbereitende Offenbarung, noch nicht so mittheilen konnte, wie das neue Testament. Irdisch somatisch mußte der Anfang sein, damit aus diesem dann die pneumatische und himmlische Vollendung organisch erwachsen könne.

Die Folge von alle dem ist, daß im alten Testamente zwar die Gewißheit der Fortdauer nach dem Tode nicht fehlt, aber der Zustand im Scheol als ein wesentlich unlebendiger, schattenhafter erscheint, der weder eine rechte nähere Gemeinschaft mit Gott bringt, noch zu dem ethischen Verhalten der Menschen auf Erden in schärfere Beziehung gesetzt wird. Die Ahnungen anderer Völker, wie der Aegypter und Griechen, konnten hierin einen Schritt weiter gehn, aber dafür blieb, was sie hatten, eben auch nur Ahnung und Hoffnung. Dies gilt namentlich gegenüber dem Mosaismus im engeren Sinne. Die Prophetie eröffnet dann schon einen weiteren Blick, indem sie, wenn auch sparsam und meist noch in symbolischer Verhüllung, nicht nur eine Fortdauer überhaupt hoffen läßt, sondern die Wiedererhebung zu einem vollkommneren Lebenszustande durch die Auferstehung andeutet (Jes. 26, 19; Ez. 37, 1 ꝛc.; Dan. 12, 2.). Dies letztere ist ein Gedanke, den die heidnische Lehre vom Jenseits darum nicht fassen konnte und wollte, weil dem außertestamentischen Bewußtsein bei seiner Gefangenheit in der sündigen σάρξ der Blick in das rechte Verhältniß von Seele und Leib, Geist und Natur einmal abhanden gekommen war.

Vielleicht hat es zum Theil in den Einflüssen hellenischer Weisheit seinen Grund, daß auf apokryphischem Gebiete, wie im Buche der Weisheit, (3, 1 ꝛc. 4, 1. 14.) die Auferstehung weniger hervortritt, als die Ruhe bei Gott nach dem Tode. Anders aber im zweiten Buch der Makkabäer, (7, 9. 14.) und in diesem Sinne bildete dann die palästinensisch-jüdische Theologie die Lehre von der Auferstehung (der Gerechten und der Ungerechten, vgl. Acta 24, 15.) immer bestimmter aus, so daß das neue Testament sie in gewissem Sinne nur zu bestätigen hatte. Davon später das Nähere.

Auf der andern Seite aber knüpft dasselbe wie das Heil überhaupt, so auch dessen letzte jenseitige Vollendung in einer ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott wiederum auf das Bestimmteste an die Person Christi und die diesseitige Glaubensgemeinschaft mit ihm (Joh. 11, 25. 26; 1 Cor. 15, 12 ff.). Und wenn es auch in Beziehung auf die Ungläubigen die Fortdauer nicht leugnet, sondern nur als eine unselige, als ewigen Tod in der Gottesentfremdung bezeichnet, so deutet es doch zugleich an, daß überhaupt der Mensch als Geschöpf, das sein Dasein nur

von dem Schöpfer und Erhalter habe, nicht in sich selbst die metaphysische Nothwendigkeit der endlosen Fortdauer trage, sondern sie nur darum und insoweit habe, als Gott sie ihm eben gebe. „Gott allein hat Unsterblichkeit" seinem Wesen nach (1 Tim. 6, 16.). Die absolute Unmöglichkeit einer Vernichtung des geschöpflichen Daseins ist nicht zu beweisen, weil sie wirklich nicht vorhanden ist. Vielmehr ist eine solche Möglichkeit mit dem biblischen Begriffe der Schöpfung bestimmt gegeben. Ganz gewiß wird Gott ein Geschöpf, welches er einmal nach seinem Bilde geschaffen und für seine ewige Gemeinschaft bestimmt hat, dann derselben nie mehr berauben, wenn es durch den Glauben derselben in Christo einmal wirklich theilhaft geworden ist. Die Gnade und Wahrheit der absoluten Geistesliebe bleibt ihrem Begriffe nach sich selbst unwandelbar getreu. Aber etwas Anderes ist es, wenn ein persönliches Geschöpf durch die absolute Sünde die Erreichung seiner ewigen Bestimmung unmöglich gemacht hat. Dann kann wenigstens die Thatsache, daß dasselbe eben Gottes Geschöpf ist, die Möglichkeit der Wiederaufhebung seiner Existenz durch dieselbe Allmacht, welche sie gesetzt hat, nicht ausschließen. Sonst wäre das Geschöpf nicht das, was die Schrift unter diesem Begriffe versteht, sondern eine Emanation Gottes selbst, aber dann hätte es auch nicht erst durch Sünde von Gott abfallen, am wenigsten in die absolute Sünde persönlich principieller Selbstverhärtung gegen ihn fallen können. Insofern ist uns durch unsere in der Anthropologie und Soteriologie gewonnenen Resultate auch für diese Frage die Antwort bereits gegeben. Die andere Frage, ob nun eine solche Vernichtung der unheilbar gefallenen Geschöpfe wirklich eintreten werde, oder nicht, wird uns später beschäftigen. (s. § 80.)

§ 75.

Der Zustand unmittelbar nach dem Tode.

Derselbe ist für die Gläubigen eine selige Ruhe beim Herrn und somit Gegenstand freudiger Sehnsucht; zwar noch nicht der Zustand der letzten ewigen Vollendung, aber noch viel weniger ein Schlaf oder doch schattenhafter Zustand nach der Weise des Scheol, sondern ein Schauen Gottes in Christo voll Seligkeit und Herrlichkeit. Für die Uebrigen ist der Zustand ein unseliger, aber auch noch nicht derjenige der endgültigen Verdammniß, und für diejenigen, welche das Evangelium hier noch nicht verworfen haben, ist ohne Zweifel auch von dort aus der Uebergang zur Seligkeit durch den Glauben an Christum noch möglich.

Wir haben in Bezug auf den ungläubig verstorbenen Theil der Menschheit, besonders der „natürlichen“ im engeren Sinne, schon bei der Lehre von dem Tode als Folge und Strafe der Sünde (§ 36.) in dies eschatologische Gebiet vorausgreifen müssen und da bereits vorläufig die Lehre vom Hades festgestellt, welche hier weiter auszuführen und zu begründen ist. Wegen der Mißbildungen, welche dieselbe in Bezug auf die Gläubigen durch die römische Fegefeuerlehre erfahren hat, aber auch wegen der gänzlichen Verwerfung derselben von Seiten der Reformatoren ist es nothwendig, hier zunächst einen Blick in die Dogmengeschichte zu werfen.

In den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, z. B. bei Justin, Tertullian, war die herrschende Anschauung die, daß die Verstorbenen bis zum Weltgerichte und der Auferstehung im Hades — apud inferos — von Gott verwahrt würden, mit Beziehung auf Christi descensus ad inferos und Luc. 16, 22 ff. Nur etwa Märtyrer sollten gleich in das „Paradies“, also wenigstens zum Schauen Gottes, gelangen, während Origenes keinen Gläubigen von einem letzten Reinigungsfeuer beim Weltbrande — mit Bezug auf 1 Cor. 3, 12 — befreit denken will.

Diese Vorstellung nun wurde in der zweiten Periode nach und nach (Gregor von Nazianz und Augustin) in jenen Zwischenzustand zurückverlegt, indem wenigstens die noch mit der Welt zusehr verflochtenen Gläubigen da durch einen „ignis purgatorius“ von diesen Schlacken befreit werden müßten. Durch Gregor den Großen wurde dies dann zum ausgesprochenen Lehrsatz gemacht, (mit Bezug auf Matth. 12, 31.) so daß dort die leichteren Sünden gebüßt werden müßten, aber auch durch Fürbitte und Opfer (Messe,) eine Befreiung aus dieser Zucht möglich sei. Im Mittelalter wurde diese Lehre, im willkommenen Zusammenhang mit der wachsenden hierarchischen Tendenz der Kirche, immer weiter ausgebildet, nicht nur im populären Vortrag und der gewöhnlichen kirchlichen Praxis der frommen Werke, Seelenmessen u. s. w., sondern auch im System der Scholastik. So schon bei Petrus Lombardus, der sogar von zwei gleich Schuldigen den Reichen eher als den Armen vom Fegefeuer befreit denkt — durch seine reichlichen Messstiftungen! Solche Befreite versetzte man dann in eine besondere Region des Himmels, das Paradies. Ebenso dachte man auch die Unterwelt — die „Hölle“, nach dem ursprünglich weiteren Sinne dieses deutschen Ausdrucks — in mehrfache Abtheilungen abgestuft. In der Hölle im eigentlichen Sinne mit ihrer Gluth sind der Teufel und die Verdammten, d. h. namentlich alle Nichtchristen. Im nächst gelegenen Fegefeuer befinden sich die gottlosen oder doch noch sündigen Christen. Der limbus infantum s. puerorum ist ein besonderer Ort, nach Art des alttestamentlichen Scheol, für die ungetauft verstorbenen Kinder. Aehnlich endlich der limbus patrum, oder Abrahamsschooß (Luc 16.) für die Glieder des alten Bundes, der Ort wohin Christus hinabstieg, der aber eben dadurch zu einer seligen Ruhestatt wurde, in die Thomas Aquinas auch die vom Fegefeuer befreiten Gläubigen des neuen Bundes eingehn läßt.

Weil nun diese ganze Lehre so eng mit dem nomistischen und hierarchischen Grundverderben der Kirche verflochten war, besonders mit dem Ablaßwesen, an dem sich zunächst der Funke der Erneuerung geschichtlich entzündet hatte, ist es leicht begreiflich, daß die Reformation alle diese ohnehin mit so vielen Willkürlichkeiten ausgestatteten Anschauungen sammt und sonders verwarf, und ihre Eschatologie sehr einfach gestalten zu müssen glaubte. Ueberhaupt aber beschäftigte sie sich von ihrem nächsten praktischen Standpunkte aus mit den letzten und jenseitigen Dingen sehr wenig. Auf diesem Grunde pflegen die älteren protestantischen Dogmatiker, zunächst die lutherischen, die novissima unter den vier Gesichtspunkten darzustellen [1]): 1) der Tod, mit welchem unter Verwerfung jedes Mittelzustandes verbunden gedacht wird das judicium particulare in agone mortis, ein innerliches, aber entscheidendes Gericht über den Einzelnen, welchem zufolge die Einen zur ewigen Seligkeit, die Anderen zur ewigen Verdammniß sofort übergehn. Jene warten im Himmel, diese in der Hölle der künftigen Auferstehung. 2) die Auferstehung tritt ein in Folge der Parusie am Ende des Weltlaufes. 3) das allgemeine Weltgericht ist gleichzeitig. Da man eine Bekehrung derjenigen, welche das Evangelium auf Erden nicht gehört, im Zwischenzustande nicht behaupten konnte, nachdem dieser in seiner Besonderheit als Uebergangszustand geleugnet war, und andrerseits den Glauben an Christum als alleinige Ursache der Seligkeit festhalten mußte, so ergab sich daraus als nothwendiges Resultat dieses letzten Gerichtes die endgültige ewige Verdammniß aller Nichtgläubigen. So spricht es Luther im größeren Katechismus aus [2]). („Heiden, Türken, Juden, falsche Christen . . . . bleiben im ewigen Zorn und Verdammniß, weil sie den Herrn Christum nicht haben"). Im Allgemeinen blieb der Satz, wenn auch nicht immer so bestimmt ausgesprochen, doch als dogmatische Voraussetzung stehn. Zur Sicherung desselben wurde auch der vergebliche Versuch gemacht, aus Stellen wie Röm. 10, 18; Col. 1, 23 den Beweis zu führen, daß das Evangelium ja zu der Apostel Zeiten schon allen Völkern verkündigt und „von ihnen" — als gäbe es vor Gott gar keinen Unterschied der Generationen und Individuen — verworfen worden sei, oder man tröstete sich gar damit, daß die Heiden ja längst von den Christen in Streitschriften sattsam widerlegt seien, und es daher sogar erneuten Missionirens gar nicht bedürfe. Joh. Gerhard stellt indeß die Heiden wenigstens der göttlichen Barmherzigkeit anheim und namentlich in Betreff der Heidenkinder ist das Urtheil auch bei Anderen ein schwankendes. Wie Gerhard, so urtheilt auch Bengel. Spangenberg [3]) rechnet unter die, welche beim letzten Gericht begnadigt werden, „die Schafe Christi, die er allein kennt", (Joh. 10, 16; 11, 52) und die nach der Treue mit ihrem Gnadenpfunde der Erkenntniß um Christi willen der Seligkeit noch theilhaftig werden, während der

[1]) Vergl. bei Schmid S. 468 ff.
[2]) Vergl. bei Köthe S. 324.
[3]) Idea S. 574.

Verdammniß nur Diejenigen anheimfallen, welche sowohl dem Evangelium als dem Gesetze gegenüber untreu an ihrem Theile waren, seien es falsche Christen, Juden oder Heiden. Damit ist der Sache nach ein Mittelzustand bereis zugegeben. Zinzendorf geht noch weiter, indem er, gestützt auf Acta 4, 12. und die beiden Stellen des ersten Petrusbriefes, ausdrücklich eine jenseitige Predigt Christi zur Seligkeit behauptet. So in den Reden über die Augsburger Confession S. 128 ff.

Der letzte Punkt endlich ist 4) die Consummatio mundi und der damit gegebene bleibende Zustand ewiger Seligkeit oder ewiger Verdammniß. Dabei werden in den symbolischen Büchern Grade der Seligkeit je nach der Treue der Christen gesetzt und von einigen späteren Dogmatikern auch Grade der Qual bei den Verdammten. Wie wenig aber das deutliche Schriftzeugniß in Bezug auf den Mittelstand und dessen Bedeutung nach 1 Petr. 3, 19. 4, 5. gegenüber der Consequenz des einmal eingenommenen Standpunktes zu seinem Rechte kommen konnte, zeigt sich darin, daß die herrschende dogmatische Auffassung (abweichend von Luthers eigner früherer Anschauung, cf. § 42.) den descensus Christi ad inferos nur als einen Triumphzug des Verklärten vor den Teufeln und Verdammten in der Hölle gelten ließ.

Wir haben uns nicht nur in Beziehung auf diesen speciellen Punkt abweichend erklären müssen, sondern auch bei der Lehre von der Sünde schon gesehn, wie der Hades als Uebergangsort für die außer der neutestamentlichen Bundesgnade Verstorbenen im Ganzen des biblischen Lehrsystems ein durchaus unentbehrliches Glied bildet. Aber auch im Blick auf die Gläubigen, welche im Herrn sterben, ist, wenn die künftige Auferstehung für den neuen Himmel und die neue Erde wirklich zu vollem Verständniß und zur rechten Bedeutung kommen soll, die bestimmte Unterscheidung des Zwischenzustandes von diesem endlichen, bleibenden durchaus nothwendig. Ja selbst im Verhältniß zu dem diesseitigen Gnadenstande der Kinder Gottes mit seinen mannigfachen Gradunterschieden in Bezug auf die Reife und Ganzheit des neuen Lebens wird man fast unvermeidlich darauf geführt, diesen Zwischenzustand als bedeutungsvolle Uebergangs- und Läuterungsperiode für die Seligen ernstlich geltend zu machen. Wenn auch dies Bedürfniß in der reformatorischen Periode weniger gefühlt wurde, so hat dies seinen Grund wol hauptsächlich darin, daß das Augenmerk jener Zeit so ausschließlich das Fundament der Rechtfertigung bildete, welches allerdings ein wesentlich einfaches ist, viel weniger aber die Heiligung, welche ihrer Natur nach gradweise zunimmt. Damit hängt aber auch der schon bei der Lehre von der Sünde von uns als so bedeutungsvoll erkannte Umstand noch zusammen, daß in jener Zeit der Begriff der Natur im Verhältniß zur Persönlichkeit nicht in seiner weitgreifenden Bedeutung erfaßt wurde. In Folge davon empfand man die für das Denken wie für die Erfahrungsbetrachtung gleich große Schwierigkeit weniger, welche in der Vorstellung liegt, daß die bloße Ablegung des irdischen Leibes mit einem Male das Werk der Heiligung bei Allen so vollenden soll, daß sofort ein gleiches vollkommenes Gemeinschaftsver-

hältniß Aller zu Gott in Christo eintreten kann. Auch in dieser Hinsicht liegt selbst in der verzerrten Fegefeuerlehre der römischen Kirche noch eine Wahrheit verborgen, welchen die evangelische Lehre sich nicht entgehen lassen darf, wenn sie sich allseitig ausbauen will [1]).

Bleiben wir, wenn wir nun näher auf die Betrachtung des Zwischenzustandes eingehn, zuerst bei der Beschaffenheit und Bedeutung desselben für die Gläubigen stehn.

Ihr Leben im Fleische (Gal. 2, 20.) hier auf Erden ist ein Leben des Glaubens und der Hoffnung bei allem Haben der Liebe durch den Geist (Röm. 8, 24; 5, 5; Col. 3, 1; 1 Petr. 1, 3.); der Sehnsucht nach der Erlösung von der sündlichen und gebrechlichen Unvollkommenheit des inneren und äußeren Zustandes, welcher sie noch nicht entnommen sind (2 Cor. 5, 1 ꝛc. 4, 7 ꝛc.), nach ungestörter und vollendeter Gemeinschaft mit Gott in Christo (Phil. 1, 23.), nach dem Ihm Aehnlichsein und Ihn Schauen, wie er ist (2 Cor. 5, 7; 1 Joh. 3, 2.). Die Erfüllung dieser Hoffnung des Glaubens kann ihnen insofern nicht fehlen, als sie hier bereits, kraft der empfangenen Erstlingsgabe des Geistes, in der Gemeinschaft mit Gott ewiges Leben haben und genießen (Joh. 5, 24; 6, 40; Röm. 8, 23; 14, 8; Col. 3, 3.).

Der leibliche Tod kann dies Leben nicht stören, er ist vielmehr eben der Weg, um dasselbe erst zu seiner wahren und vollen Entfaltung zu bringen. Insofern ist er als Tod im negativen, üblen Sinne für sie gar nicht mehr vorhanden (Joh. 11, 25. 26.), sondern das Ende dieses Lebens vielmehr nur der Uebergang zu einem besseren, welcher an und für sich — ähnlich wie es ohne den Eintritt der Sünde ohne Zweifel würde gewesen sein (cf. § 29.), — nun auch bei diesen von der Sünde Erlöseten eine im Wesentlichen schmerzlose Verklärung sein könnte und am Ende, wenn der Herr wiederkommt, bei den dann lebenden Gläubigen auch wirklich sein wird (1 Cor. 15, 51.). Ja schon jetzt hat das Ster-

[1]) Allerdings ist hier große Vorsicht nothwendig, denn auch in der evangelischen Kirche wird diese Wahrheit, wenn sie einmal erfaßt ist, oft mißverständlich ausgebeutet und angewendet. Es scheint dies z. B. gegenwärtig der Fall zu sein in manchen würtembergischen Kreisen, besonders den michelianischen, im Zusammenhang mit der in diesem Lande überhaupt eudemischen überstarken, zum Theil entschieden ungesunden und irre leitenden eschatologischen Richtung. Auch sonst kann sich leicht ein pelagianisirendes Heiligungsstreben oder doch, als Kehrseite davon, eine Störung der fröhlichen Glaubenszuversicht im Blick auf den Tod an die in Rede stehende Wahrheit anhängen. Darum war es auch ökonomisch bedingt, daß sie in der Gründungszeit der evangelischen Kirche noch zurückgestellt wurde. Gegenwärtig aber kann und darf dies nicht mehr geschehn, am wenigsten auf dogmatisch wissenschaftlichem Gebiete. Und auch beim Blick auf das kirchlich praktische liegt in den erwähnten Gefahren, tiefer betrachtet, gerade ein Antrieb mehr, Alles zu thun, um die biblische Wahrheit auch an diesem Punkte rein ins Licht zu stellen und richtig zu begründen. Nur so kann auch der Irrthum, es sei der römische oder ein schwärmerischer im Gebiete des Protestantismus, wirklich erfolgreich bekämpft und überwunden werden. Die Brüdergemeine mit ihrer glaubensfrohen Heimgangstheologie auf „Christi Blut und Gerechtigkeit“ hat dazu nicht am wenigsten den sicheren Boden unter den Füßen.

ben für manchen Gläubigen, dem diese Gnade zu Theil wird, oft nur den Karakter eines selig schmerzlosen Einschlafens oder Hinweggenommenwerdens ohne Kampf [1]).

Aber aus leicht begreiflichen ökonomischen und pädagogischen Gründen der göttlichen Liebesweisheit ist der Tod für jetzt doch im Allgemeinen auch im Kreise der Gläubigen ein äußerlich mehr oder weniger leidensvoller und schmerzlicher. Denn theils bedurfen viele Gläubige einer solchen Zucht und Prüfung für ihre Person noch gar sehr — wie manche höhere Frucht der Heiligung reift erfahrungsgemäß erst auf dem Sterbebette! — theils können oft gerade die schon Gereiftesten nur so in der Aehnlichkeit des Kreuzesfürsten, Anderen zum Segen, durch ihren Glaubenssieg mitten in den Schmerzen des Todes Gott preisen und sollen dies thun, theils endlich würde eine allgemeine Anwartschaft der Christen auf einen schmerzlosen Tod dieselben überhaupt ganz aus dem Grundtypus des Reiches Christi hienieden als Kreuzreiches herausseßen und unlauteren Gemüthern nur eine Versuchung zur Heuchelei mehr bereiten, was bei jener letzten Generation wegfällt, weil hier die der Parusie vorausgehenden Trübsalswehen ohnehin solche Irrwege abschneiden werden.

Unter diesen Umständen kann denn auch der Gläubige in Folge der sinnlichen Natur unseres Wesens eine gewisse Scheu vor dieser schmerzlichen Beigabe des Lebensendes haben und hat sie meist. Aber die Kraft des Glaubens und der Liebe überwindet durch Gottes Gnade auch diese Empfindung (2 Cor. 5, 8) und macht den Tod für die Gläubigen in letzter Instanz doch zu einem Gegenstande heiliger Sehnsucht (Phil. 1, 21—23; cf. Luc. 23, 43; Acta 7, 59; Joh. 14, 2. 3.). Er ist

[1]) Diese Thatsache allein beweiset schon gegen die von Manchen geltend gemachte Ansicht, als könne jene vom Apostel in Aussicht gestellte Verwandelung ihrem Begriffe nach keine schmerzlos selige, sondern vielmehr nur eine sehr intensiv schmerzliche, gewaltsam rasche Umformung sein. Davon sagt Paulus an der angeführten Stelle nichts, vielmehr indirekt das Gegentheil, indem er sie, der Auferstehung coordinirt, dem Tode gegenüberstellt, und 2 Cor. 5. sagt er sogar direkt das Gegentheil, indem er sich nach dem Ueberkleidetwerden ohne vorherige Entkleidung sehnt. Es ist auch dogmatisch kein Raum für eine solche wesentliche Nothwendigkeit eines schmerzvollen Endes dieses Lebens bei einem im Glauben wiedergeborenen und im Gehorsam der Liebe treu in Christo gebliebenen Gotteskinde. Denn es müßte dann behauptet werden, daß die noch übrige Sündigkeit irgend welche Strafe im Sinne der römischen Pönitenz erheische. Damit aber würde der vollgültigen Sühne Christi eben in römischer Weise sofort Abbruch gethan und der ganze Lehrzusammenhang von Sünde und Gnade innerlich verletzt und verschoben werden.

Wir haben schon in der Lehre von der Sünde und entsprechend dann in der von der Erneuerung in Christo die Begriffe der Strafe und der Züchtigung bestimmt auseinander zu halten gelernt und können daher auch hier von keiner anderen Nothwendigkeit eines Schlußleidens der Menschen reden, als von einer ökonomischen und pädagogischen, welche ihrem Begriffe nach immer eine relative und nicht eine absolute ist. Was man daher in Bezug auf jene eschatologische Verwandelung mit Grunde sagen kann, ist nur dies, daß dieselbe für solche Gläubige, welche eben nicht im treuen Liebesgehorsam der Heiligung erfunden werden, eine in demselben Maße auch noch schmerzliche sein werde (vgl. 1 Cor. 3, 15.).

ihnen „Gewinn“, denn er bringt zu Christo und das ist ja der einige, Alles umfassende Gegenstand ihres Sehnens und Quell ihrer Seligkeit. In ungestörter Gemeinschaft mit ihm, im Schauen Dessen, den sie hier ohne Sehen im Glauben geliebt, genießen sie nun einer seligen Ruhe nach dem Kampfe dieses Lebens (Hebr. 4, 9; Apoc. 14, 13.).

Gleichwohl ist dieser Zustand nun noch nicht der der vollständigen und letzten Vollendung, welche die Schrift vielmehr durchgehend an die Auferstehung knüpft. Der Zustand bis zu dieser bleibt immer Zwischenzustand, in welchem der befreieten Seele doch der verklärte Leib, das vollendete Organ ihres Lebens und namentlich ihrer Selbstbethätigung nach Außen, noch fehlt. Gewiß ist freilich, daß die gläubige Seele hier nicht schläft; der neutestamentliche Ausdruck κοιμᾶσθαι ist als concret-symbolischer zu fassen und die Kirche hat diese zu verschiedenen Zeiten aufgetauchte irrthümliche Vorstellung mit Recht immer abgewiesen. Ebenso gewiß ist, daß sich die Seele auch nicht in dem Zustande schattenhaften Halblebens befindet, in welchem das alte Testament die Bewohner des Scheols zeigt; daß dies nicht mehr der Fall ist, will eben das ἀπὸ τοῦ νῦν in Apoc. 14 aussagen. Das Entscheidende ist, daß sie nun bei Christo ist, und Christus ist das Leben, ihr Leben, also lebt sie wahrhaftig in höherem und herrlicherem Sinne als hienieden. Auch ist sie wahrscheinlich — wie in unserer Zeit von vielen, auch sehr nüchternen Theologen, z. B. Nitzsch [1]), geltend gemacht wird — schon in diesem Zustande keineswegs völlig leiblos zu denken, was vielmehr überhaupt kaum denkbar sein würde, weil der Mensch einmal so durchgehend geistleiblich angelegt, ja die persönliche Creatur überhaupt (cf. § 50) immer nur in und an irgend welcher Leiblichkeit ist und sein kann. Mit Grunde vermuthet man, daß sie einen sogenannten Zwischenleib, gleichsam die reife innere Frucht der diesseitigen leiblichen Lebensentwickelung und damit das Samenkorn für den dereinstigen vollendeten Leib der Herrlichkeit, mit in jenen Uebergangszustand hineinnimmt.

Damit wäre dann auch eine relative Freiheit der Bewegung, des Verkehrs mit den übrigen Vollendeten in Aussicht gestellt, worauf ja auch die Stellen der Apokalypse (7, 9 ff.) hindeuten, in deren Bilder die christliche Hoffnung von je her gern ihre Vorstellungen von der Seligkeit nach dem Tode gekleidet hat. Nicht minder das Gleichniß vom reichen Manne und des Petrus Zeugniß von der Hadespredigt Christi setzen dies voraus. Ob Hebr. 12, 22 als allgemeine Vorausdarstellung alles Dessen, was den Gläubigen durch ihre Gotteskindschaft schon jetzt zugesichert ist, speciell für den Zwischenzustand geltend gemacht werden kann, bleibt wenigstens fraglich. Aber jene Voraussetzung liegt schon alttestamentlichen Aussagen vom Scheol zu Grunde (Gen. 25, 8. 37, 35; Jes. 14, 9 ff.). Vielleicht dürfen wir uns selbst eine Fortsetzung jener Hadespredigt Christi — welche ja ihrer Natur und Bestimmung (4, 6.) zufolge nicht als einmalig abgeschlossene gesetzt werden kann, — unter Vermittelung solcher

[1]) Vgl. System §. 215; auch Lange: Positive Dogmatik § 124.

vollendeten Gläubigen denken, welche besonders dazu befähigt und berufen sind, theils gesegneter Zeugen schon auf Erden, theils auch derer unter den Verborgenen des Herrn, welchen hienieden nur aus äußeren Ursachen der Mund mehr oder weniger geschlossen, oder doch die Grenze ihres Zeugnisses sehr eng gezogen blieb.

Dies würde dann auf die Annahme einer gewissen Mannigfaltigkeit und Gradunterscheidung in den individuellen Zuständen der Einzelnen im Zwischenzustande führen, an deren Richtigkeit überhaupt wol nicht zu zweifeln ist. Mit dem einen Hauptunterschiede der Seligkeit der Gläubigen und der Unseligkeit der Ungläubigen ist auch eine weitere Unterscheidung innerhalb beider Classen fast von selbst gegeben. Denn es gehört zum Wesen des Jenseits, dem auch diese Periode angehört, daß die vielfache Incongruenz des Inneren und Aeußeren, des Ethischen und Metaphysischen, welche dem Erdenleben karakteristisch eignet, dort aufhört, und beides sofort mit dem Eintritt in das jenseitige Dasein in eine wenigstens wesentliche Harmonie gesetzt wird, die sich dann im letzten ewigen Zustande auf beiden Seiten zu einer bleibend und vollständig ausgestalteten steigert. Mit der organischen Fülle des Nebeneinander ist aber, wie überhaupt in der Gottesschöpfung, so namentlich hier im Zwischenzustande als Uebergangsperiode auch ein entsprechendes Nacheinander ganz von selbst gegeben, mit der Mannigfaltigkeit der Unterschiede auch Entwickelung, Stufen, für ein und dasselbe Individuum. In Beziehung auf die außerchristlich Verstorbenen und die Predigt von Christo an sie beruht ja auf dieser Möglichkeit des Uebergangs zum Glauben und damit zu Leben und Seligkeit recht eigentlich die entscheidende Bedeutung des Zwischenzustandes. Für die Gläubigen aber liegt die Gewähr dafür eben in ihrem hier so innigen, schauenden Gemeinschaftsleben mit Christo. In wie verschiedenen geistlichen Altersstufen gehen nicht die Christen zum Herrn, und sie sollten dort aufhören in und an Ihm zu wachsen? Das war ja die Seele ihres Lebens hienieden (Eph. 4, 15) und Ihm leben sie alle auch dort. Vollends die heimgegangenen Kinder müssen ja dort erst zur Reife des selbstbewußten Glaubens in Christo heranwachsen. Man hat auch wol in dem Verhältniß der beiden apokalyptischen Stellen 6, 9 ff. und 7, 9 ff. eine bestimmte Andeutung eines solchen, ökonomisch bedingten Entwickelungsfortschrittes im umfassenderen Sinne finden wollen (Bengel; Karsten und Andere), aber dies bleibt wenigstens immer zweifelhaft [2]). — Es bedarf dessen aber auch nicht. Die Schrift läßt uns einmal in diesen Gebieten vor der Hand mehr nur noch ahnen und schließen, als deutlich lesen.

Endlich ist, so sehr wir uns im Blick auf die eben erwähnte Thatsache vor allen abergläubigen oder unbegründeten Offenbarungen der Abgeschiedenen selbst über das Jenseits gewissenhaft hüten müssen, doch auch das nicht ausgeschlossen, daß dieselben ausnahmsweise in irgend einen

[1]) Vgl. Hengstenberg: Apokalypse S. 364 ꝛc., weil die Schilderung c. 7 regressiv und der Zeit nach der vorigen parallel sei.

Verkehr mit den Erdenbewohnern treten können, wenn dies ökonomisch und ethisch begründet ist. Dafür zeugen die Erscheinungen des Samuel, und des Moses und Elias. Luc. 16 ist eine solche Einwirkung nur darum abgewiesen, weil sie hier ökonomisch nicht angezeigt und ethisch ungehörig, verwirrend, gewesen sein würde. Was über die geordnete irdische Heilsdarbietung hinausliegt, das ist im Allgemeinen für das Jenseits nach göttlicher Ordnung aufgespart, wo es doppelt wirksam ist. Eben die Art, wie der Reiche in jenem Gleichniß selbst drüben auftritt, enthält dafür sogar eine leise Andeutung, sofern er nun nicht mehr der trotzig gleichgültige Weltmensch ist, wie auf Erden, sondern im Verhältniß zu den Seligen Demuth und zu den glaubenslosen Seinigen auf Erden Liebe zeigt.

Nach Allem haben wir uns so den Zwischenzustand überhaupt und zunächst für die Gläubigen gewiß in keiner Weise als einen starr leblosen, sondern vielmehr durchaus als einen *selig erhöhten Lebenszustand* zu denken, der dem Christen nicht nur in einer Hinsicht durchaus *Gewinn* ist.

Aber wenn derselbe nun doch noch nicht der letzte Vollendungszustand ist, so kann dies nur darin liegen, *daß das wesentlich und in seinem pneumatischen Centrum erhöhte Leben noch nicht zu seiner vollständigen peripherischen Durchbildung und Ausgestaltung gekommen ist.* Das liegt dann nicht nur darin, daß das *πού* dieser Existenz noch nicht die vollendete Lebensstätte des neuen Himmels und der neuen Erde, und jener Zwischenleib noch nicht der vollkommene Leib der Herrlichkeit ist, sondern im Zusammenhang damit auch darin, daß die freie Thätigkeit und Gemeinschaft des Lebens hier noch nicht diejenige vollständige ist, welcher es seinem inneren Triebe nach nothwendig zustrebt. Vielmehr wird der *vorwiegende Karakter* der Seligkeit in dieser Periode eben der der *Ruhe*, des *Innenlebens* sein, ein Ruhen im Herrn, ein stilles *Schauen*, Empfangen, Wachsen in Ihm, die Fortsetzung dessen, was schon auf Erden das innerste Lebenselement des neuen Menschen als des inwendigen war, und hier nur durch das Vielerlei des Diesseits und die auch von Gott geordnete irdische Thätigkeit nach Außen hin so vielfachen Hemmungen und Störungen unterworfen blieb (Col. 3, 3; Eph. 3, 17.). *Danach* sehnt sich darum eben auch der gefördertste Christ am meisten, und das wird er dort in reicher Fülle finden. Aus diesem tiefgründenden Untersichwurzeln in Christum [1]) wird dann zu seiner Stunde das letzte Vollendungsstadium des auferstandenen Lebens um so kräftiger und in organischer Weise hervorwachsen, wie das zeitlich leibliche Leben nach der Geburt aus dem stillen Walten des embryonischen im Mutterschooße. Daß dabei mit dem genießenden Schauen der wahrhaftigen Gnade in Christo je nach dem Maße der Gabe des Einzelnen auch ein immer tieferes und klareres erkennendes Schauen der Wahrheit aus Gnaden Hand in Hand gehen wird, worauf z. B. ein Origenes nach seiner Weise sich besonders freute, ist wol kei-

[1]) Vgl. bei Martensen § 276.

nem Zweifel unterworfen (1 Joh. 2, 14, die Väter), denn der volle Begriff des Schauens faßt beides, das Erkennen und das Genießen, das Haben als Licht und als Leben, ebenso in sich, wie der entsprechende der Liebe, mit welcher jenes nach vollendetem irdischem Glaubenslaufe jenseits zur Verklärung im Geiste gelangt. Aber fleischliche Neugier wird eben deshalb dort sowenig ihre Befriedigung finden, als jene rein natürliche Sehnsucht nach den Vorangegangenen, welche die Seligkeit in moderner Weise wesentlich in nichts Anderes setzen zu müssen glaubt, als in dies „Wiedersehen". Dort ist Alles durch Christum und das Verhältniß zu ihm bestimmt, und nicht natürlich, sondern geistlich bedingt.

Nach diesen begründeten Aussagen über die wesentliche Beschaffenheit und Bedeutung des Zwischenzustandes bleibt nun aber der Natur des Gegenstandes und der Schriftoffenbarung gemäß freilich noch immer ein tiefes Dunkel gebreitet über das nähere Wie und Wo, Ort und Art desselben.

Die Voraussetzung im alten Testamente, daß der Hades als Unterwelt im Inneren der Erde zu suchen sei — Luther übersetzt in diesem Sinne da wo er nicht Hölle setzen will „Grube" = Grab, z. B. 1 Mose 37, 35 — ist wol ohne Zweifel nur in der concreten Anschauungsweise des ganzen Alterthums begründet, wonach die Vorstellung von der Seele und ihrem Aufenthaltsorte unmittelbar an derjenigen vom Leibe, der im Grabe ruht, haftet, und jener Seelenort daher nur gleichsam eine Stufe tiefer gesetzt wird als dieses. Wir haben daher hierin weniger eine göttliche Offenbarung, als eine von dieser stehen gelassene menschliche Voraussetzung zu sehen. Neutestamentliche Stellen wie Phil. 2, 10 sind ebenfalls zu wenig dogmatischer Natur, in Betreff dieses speciellen Begriffes der Verstorbenen im Zwischenzustande, als daß darauf eine Lehre gegründet werden könnte, oder gehen wol überhaupt gar nicht auf den Hades, wie Eph. 4, 9. Am wenigsten würde für die entschlafenen Gläubigen, die „bei Christo" sind, eine solche Vorstellung zulässig sein. Die Schrift gibt uns einmal über dergleichen keine deutlichen Aussagen, weil wir deren nicht bedürfen. Nur werden wir irgend welches räumliche *ποῦ* jedenfalls annehmen müssen, da die Seelen der Entschlafenen eben nicht mit dem Tode in einen Zustand absoluter Geistigkeit eingehen können, sondern, wie selbst die Engel in ihrer himmlischen Leiblichkeit, irgend eine gottgegebene Stätte ihres noch immer irgendwie geistleiblichen Wesens haben müssen. Und wenigstens für die Gläubigen wird dies *ποῦ* ebenfalls vielmehr ein himmlisches, überirdisches, sein müssen, wie ja auch die jüdische Theologie schon ein zwiefaches „Paradies", ein oberes und ein unteres lehrt, und demgemäß zwar in Luc. 23 dieser Ausdruck auf das letztere, parallel dem „Abrahamsschooße in Luc. 16 zu beziehen ist, dagegen Paulus in 2 Cor. 12, 4 mit demselben das andere, obere, bezeichnet, indem er es dem *τρίτος οὐρανὸς* gleich setzt (V. 2). Man wird darum auch in der kirchlichen Sprache richtiger den Ausdruck Hades überhaupt nicht brauchen, wenn von dem Mittelzustande der Gläubigen die Rede ist, wenn

man dies auch an und für sich, bei gehöriger Unterscheidung von der φυλακή in 1 Petri. 3, 19, immerhin thun könnte. Aber es bedarf dessen nicht und es werden auf diese Weise manche Mißverständnisse um so sicherer vermieden, welche der Einbürgerung der wichtigen Lehre vom Mittelzustande überhaupt auf evangelisch-kirchlichem Gebiete nur immer neue Hindernisse bereiten.

Um so sicherer dagegen haben wir nun Begriff und Namen des Hades, und zwar dem Wesen nach im Sinne des alten Testamentes, nach der anderen Seite hin geltend zu machen für diejenigen, welche nicht „im Herrn sterben", die Nichtgläubigen. Freilich dürfen wir nicht mit den Reformatoren ein abschließendes Gericht unmittelbar nach dem Tode setzen, was durch Hebr. 9, 27 keineswegs erwiesen werden kann, am wenigsten ein sofortiges Eingehen aller außer Christo Verstorbenen in den Zustand ewiger Verdammniß. Dies erlaubt uns unsere schriftgemäße Darstellung der Lehre von der Sünde, ihrer Schuld und Strafe, ebensowenig, als das Zeugniß des neuen Testamentes in eschatologischer Hinsicht, welches den Eintritt in diesen Zustand ausdrücklich und wiederholt an einen viel späteren Zeitpunkt, den des Weltendes, knüpft. Aber ebenso klar ist, daß der Zustand der Nichtgläubigen unmittelbar nach dem Tode nicht derselbe sein kann, wie derjenige der Gläubigen, d. h. wesentlich nicht Leben, sondern vielmehr Tod sein muß, nur eben Tod vor der Hand im weiteren Verstande, im Sinne des „ersten Todes", also Hadeszustand nach alttestamentlichem Begriffe, und zwar im Allgemeinen mit der Verschärfung desselben, wie sie der Herr Luc. 16 am reichen Manne zeigt. Insofern findet denn allerdings im Tode sogleich eine Scheidung von Gläubigen und Nichtgläubigen — ein Gericht, wie die Hebräerstelle bezeugt: κρίσις nicht ἡ κρίσις — nothwendig statt, da eine solche ja auch auf Erden innerlich bereits vollzogen war (Joh. 3, 19 ff.; 12, 48.).

Weiter aber werden wir nach Anleitung des vorher erwähnten Gleichnisses und auf Grunde unserer früheren Bestimmungen über die Gradunterschiede auch innerhalb der natürlichen Menschheit unter diesen nicht in Christo Verstorbenen wieder sehr bestimmte Unterschiede der Lage im Hades setzen müssen. Der erste und hauptsächlichste ist hier der zwischen einfach Nicht-Gläubigen und Ungläubigen. Die letzteren, als Solche, welche hienieden das wirklich gehörte Evangelium frei verworfen haben, werden ohne allen Zweifel gleich nach dem Tode einen Zustand der Unseligkeit finden, welcher dem nach dem Gerichte eintretenden bereits wesentlich entspricht, eine „φυλακή" schlimmster Art. Und was diese betrifft, gibt uns das neue Testament wirklich kein Recht und keinen Grund anzunehmen, daß ihnen im Zwischenzustande noch eine Bekehrung möglich sei, welche sie vor der endlichen Verdammniß retten könnte. Man wird zwar nicht Jeden ohne Weiteres dahin rechnen dürfen, der im äußeren Gebiete des Christenthums ohne die Wiedergeburt im Glauben aus der Zeit geht, denn viele Solche haben ja niemals wirklich das wahre Evangelium gehört, sondern entweder gar nichts, oder doch nur ein dürf-

tiges heidnisch-jüdisches Gemisch von Sentimentalität und Moral, oder das formell lautere Wort von Christo ist ihnen nur in Begleitung eines so widerstreitenden persönlichen Wandels seiner Träger entgegengetreten, daß sie diesem üblen Eindruck der Unwahrhaftigkeit beinahe erliegen mußten. Vielmehr ist die Voraussetzung des obigen Urtheils diejenige wirklich subjektiv-freie Verwerfung des wirklich objektiv-wahrhaftigen evangelischen Heilszeugnisses, welche vor Gott als entscheidender principieller Akt und Zustand der Persönlichkeit, als die Sünde zum Tode oder wider den heiligen Geist dasteht.

Aber man darf auch nicht, wie namentlich im Zusammenhange mit dem mißverstandenen letzterwähnten Begriffe öfters geschieht, die bezeichnete Voraussetzung, besonders was das Moment der „subjektiv-freien", bewußten Verwerfung betrifft, in menschlich äußerlicher Weise zu eng fassen und dadurch falsch überspannen. Es gehört dazu nicht, daß ein gottloser Namenchrist sich ausdrücklich, wie manche Einzelne, für einen principiellen oder „persönlichen" Feind Gottes erklärt und formell Christo abgesagt habe. Nicht das empirisch-äußerliche „subjektive" Bewußtsein entscheidet hier, sondern das objektive ethische Grundverhältniß des Subjektes zum Evangelium, seine finale Grundrichtung im innersten Herzen, die kein anderer Mensch sieht, und gerade der Unlautere sich selbst oft am meisten zu verbergen sucht, die aber vor Gott klar daliegt, und den Einzelnen zum Gottes- oder Teufels-Kinde macht (1 Joh. 3, 10.). Sonst könnte ein im Fleische untergegangener Mensch nie verloren gehen, da dessen Gewissensbewußtsein ja immer stumpfer und todter wird, der Heuchler ebensowenig, der mit lügnerischem Scheinwerk ebensosehr sich selbst zu täuschen sucht als Andere; ja überhaupt der vollendetste Sünder, sofern er entsprechend auch der verblendetste zu sein pflegt, hörte auf unrettbar zu sein, nur weil er sich einbilden will, er sei auf erträglichem Wege. In Wahrheit aber sind jene erklärten Gottes- und Christusfeinde dies vor Gott oft viel weniger, als Solche, deren innerste Widrigkeit sich nur verborgener in tausend einzelnen Akten verhärteter Feindschaft als Grundbestimmtheit der Persönlichkeit auswirkt und vor Gott darlegt. Die verbreitete falsche Fassung des Begriffes der Sünde wider den heiligen Geist, wie sie Viele unnöthig in Verzweiflung gejagt hat, kann ebenso auch nach der anderen Seite hin zu einem gefährlichen Ruhekissen der Unlauterkeit werden! —

Diese Bestimmungen im Blick auf die Glieder der äußeren Christenwelt müssen wir ernstlich festhalten, wenn wir wie der Schrift, so auch dem Wesen der reformatorischen Lehre getreu bleiben und die Lehre vom Hades wirklich von der praktischen Gefährlichkeit frei halten wollen, welche man ihr mit Verweisung auf die bösen Früchte der römischen Fegefeuerlehre so häufig, und manchen Darstellungen dieser Hadeslehre wirklich nicht mit Unrecht, vorwirft. Nach der gegebenen Fassung dagegen bleibt die Stellung des treuen evangelischen Zeugen zu seinen Zuhörern ganz dieselbe, welche Paulus als die seine bezeichnet (2 Cor. 2, 15. 16; 4, 3.),

er legt ihnen, sofern er den ganzen Rath Gottes in Christo zur Seligkeit lauter bezeugt, damit Leben und Tod im absoluten Sinne entscheidend vor, und das Bewußtsein davon bewahrt seinem Zeugniß die volle Kraft und Zuversicht, wie sie dem Evangelium seiner Natur nach — als dem erfüllenden und abschließenden Gotteswort an die Menschheit — mit Nothwendigkeit zukommt. Wer das lautere Evangelium frei verwirft, findet auch im Hades — wie oben behauptet — wesentlich schon die Gehenna.

Nun haben wir uns aber früher bereits ausgesprochen, daß es auch außerhalb der Bekanntschaft mit dem Evangelium Grade der Vertiefung in die Sünde, eine Pharaonische Verstockung, geben kann, welche der absoluten am Evangelium schon wesentlich gleich kommt. Solche werden dem zufolge ebenfalls im Hades schon eine ähnliche Lage finden, wie die vorher Genannten, nur ist, namentlich für unser Urtheil über einzelne geschichtliche Persönlichkeiten dieses außerchristlichen Gebietes, immer festzuhalten, daß allerdings eine letzte Entscheidung dem dort vernommenen Evangelium gegenüber noch übrig bleibt, welche Alles anders gestalten kann, als es vor Menschenaugen auf Erden aussahe.

Endlich aber bleibt übrig die Mehrzahl der Heidenwelt, welche diesen tiefsten auch außer Christo schon möglichen Grad der Verstockung noch nicht erreicht hat, sondern durch die göttlichen Gnadenzeugnisse und Gnadenzüge allgemeiner Art sich mehr oder weniger vor der gänzlichen Vertiefung in die Sünde hat bewahren lassen. Diese sind es recht eigentlich, welche man sich am meisten in dem, wenn der Ausdruck erlaubt ist, neutralen Hadeszustande des alten Testamentes, ähnlich wie die Masse auch des alten Bundesvolkes, denken darf, ein Zustand, der zwar Tod und nicht Leben, aber doch auch Tod mehr nur noch im negativen Sinne, als carentia vitae ist. Rücksichtlich dieser ist es nun, wenn doch das Heil und Leben einmal allein in Christo, Christus aber die Versöhnung für aller Welt Sünde ist (Acta 4, 12; 1 Joh. 2, 2), und Solchen hier auf Erden diese Heilsbotschaft nicht zugekommen war (cf. Matth. 24, 14.), allerdings ein fast unvermeidliches Postulat, daß dies eben im Hades geschehe, damit so auch für sie die endgültige Entscheidung über Leben oder Tod auf dem geordneten Wege nach dem Rechte der heiligen Liebe herbeigeführt werde. Dies ist auch, obzwar nur vereinzelt, so doch bestimmt und klar die Lehre des neuen Testamentes. Was nach 1 Petri 3, 19 schon a majori ad minus geschlossen werden dürfte und müßte, das bezeugt ausdrücklich ibid. 4, 6 als allgemein gültig [1]). Eben dahin

[1]) Diese Stelle ist hier durchaus beweisend, was nicht geleugnet werden sollte. In der anderen, Kap. 3, nennt Petrus allerdings nur die noachitischen Sünder, theils weil sie als ein besonders bekanntes und starkes Beispiel schwerer, von Gott auch schwer heimgesuchter Sünde in der Geschichte dastehen, theils weil er die im Folgenden sogleich geltend gemachte typische Parallele zwischen dem Wasser der Sündfluth und demjenigen der Taufe im Gemüth hat. In der Stelle Kap. 4 dagegen fordert der Gedankenzusammenhang bestimmt den ganz allgemeinen Begriff der Todten, nur mit der einen selbstverständlichen Beschränkung auf Diejenigen, welchen

weiset auch indirekt das Wort des Herrn, wo er die Sünde wider den heiligen Geist als die bezeichnet, welche allein nicht vergeben wird, weder in diesem noch in jenem Aeon" (Matth. 12, 32.). Darin liegt, daß alle andere Sünde, die noch in das Gebiet des natürlichen, adamitischen Sündenzusammenhanges fällt, hier oder dort eine Vergebung finden kann und, so viel an Gott ist, finden soll. Wenn der Herr dies selbst von einem Sünder gegenüber „dem Menschensohne" sagen kann, so wird es umsomehr da gelten, wo dieser noch gar nicht gekannt ist (cf. Joh. 15, 22.).

Allerdings heißt αἰών zunächst Zeitperiode, und die beiden hier genannten Zeitperioden sind dem eschatologischen Sprachgebrauche des neuen Testamentes zufolge die Zeit vor und nach der Parusie. Aber wie wir nach der Seite der Gläubigen hin im praktischen Interesse für den Einzelnen seine Heimholung der Wiederkunft des Herrn wesentlich gleich setzen dürfen, und diese Wahrheit eben auch nach der anderen Seite hin, in Bezug auf die positiv Widerspenstigen, geltend gemacht haben, so werden wir mit vollem Rechte auch hier die Geltung des angeführten Wortes Christi schon für diesen Hadeszustand gleich nach dem Tode eines Sünders im allgemeinen adamitischen Sinne in Anspruch nehmen dürfen. Dieser Zustand als jenseitiger gehört wesentlich schon dem anderen Aeon an, wenn er auch zeitlich noch dem gegenwärtigen parallel läuft. Auch dürfen wir nie vergessen, daß wir es hier mit Begriffen zu thun haben, welche, wie so manche andere, von dem Herrn und den Aposteln der gangbaren jüdischen Theologie entnommen wurden, denen aber innerhalb dieses neuen Lehrganzen auch ein neuer, tieferer und weiterer Sinn zu Theil wurde. Wirklich erscheint der Ausdruck ὁ αἰὼν οὗτος mehrfach im neuen Testament so, daß er ganz eigentlich die diesseitige materielle Welt als solche bezeichnet, der das Jenseits, als ὁ αἰὼν μέλλων s. ἐκεῖνος gegenüber steht (Luc. 20, 34. 35; 1 Tim. 6, 17; Hebr. 6, 5.).

Ferner könnte man zwar gewisse andere eschatologische Stellen gegen die behauptete Hadespredigt anführen, welche so sprechen, als würde beim letzten Gerichte ein strengeres oder milderes Urtheil über die Einzelnen nach ihrem Verhalten gegenüber der ihnen hienieden verliehenen größeren oder geringeren Erkenntniß gefällt werden (Matth. 10, 14. 15. 11, 20 ꝛc.; 12, 41 ꝛc.). Danach scheint in die Zwischenzeit nichts Entscheidendes gesetzt werden zu dürfen. Diese Stellen (nebst Matth. 25. fin.) sind es, auf welche auch Spangenberg in der Idea f. frr., da er eine Hadeslehre nicht hat, — wol nicht wagt — und doch nicht die Allverdammung der Welt nach streng orthodoxer Behauptung lehren kann

eben hienieden das Evangelium nicht ist verkündigt worden. Denn v. 6 begründet (γάρ) durch das Zeugniß von der jenseitigen Predigt desselben die Aussage in v. 5, daß beim Gerichte Lebendige und Todte werden Rechenschaft geben müssen. Der Mangel des Artikels in v. 6 ist von keiner Bedeutung, denn derselbe fehlt in v. 5 ebenfalls, wie denn gerade das νεκροί auch sonst sehr oft ohne Artikel steht, wo der Gedanke eben so sehr die gänzlich allgemeine Beziehung des Ausdrucks unzweideutig fordert. Vgl. z. B. 1 Cor. 15, 12—16. 29. 32.

und will, sich zurückzieht, um ein anderes Resultat in Bezug auf die Heidenwelt zu gewinnen (vergl. a. a. O. § 270.).

Aber sie reichen dazu nur sehr dürftig aus, und es bleibt einmal ein schwer zu rechtfertigender Satz, daß ein Mensch ohne Kenntniß von Christo noch zur Seligkeit gelangen solle. Stellen wie die oben angeführten (Acta 4, 12; Matth. 24, 14; 1 Petri 3, 19. 4, 6.) sind immer hart dawider. Ohne Zweifel haben wir auch hier vielmehr nur diejenige Antinomie der einzelnen biblischen Aussagen wiederzuerkennen, von welcher kein Lehrstück frei ist, und am wenigsten dies eschatologische, welches ähnliche Antinomieen vielmehr auch in anderen Punkten aufzeigt. Die Lösung wird hier darin liegen, daß diese Stellen eben auch Theil haben an dem öfteren concreten Ausdruck der heiligen Schrift, daher das ἡμέρα κρίσεως c. 10 u. 11 und vollends das bloße κρίσις c. 12. als mehr begriffliche Bezeichnungen von wesentlich ideeller Bedeutung zu fassen sind. Sie weisen dann für die specielle dogmatische Benutzung weniger auf das Endegericht, als auf das vorläufige Gericht, welchem jene Sünder mit ihrem Tode und Eingang in den Hades verfallen sind, während dennoch die drastische — in c. 12 gleichsam dramatische — Betonung des Endgerichtes dadurch ganz gerechtfertigt bleibt, daß im tiefsten — johanneischen — Sinne allerdings das Verhalten des Einzelnen schon gegen das geringere Licht keimartig die wesentliche ethische Grundbestimmung der Persönlichkeit darstellt, welche am letzten Gerichte abschließend dokumentirt werden wird. Johanneisch geredet, kann auch die Hadespredigt nichts anderes thun, als die irdische, nemlich die „zerstreueten Kinder Gottes zusammenbringen", und unter diesem Gesichtspunkt wird auch dort Nichts, was nicht vor Gott schon hier auf Erden gewesen wäre. So ist in letzter Instanz auch die mögliche Bekehrung im Hades kein neues und fremdes Drittes, was zwischen das Erdenleben und das Endegericht träte, sondern nur das ökonomisch-organische Vermittelungsglied zwischen beiden Punkten. Die dogmatische Geltendmachung der Hadeslehre in dieser schriftgetreuen Weise erweiset sich daher in der That nicht als eine Beeinträchtigung des evangelisch-reformatorischen Bekenntnisses mit seinem heiligen praktischen Ernst, sondern nur als eine vollständigere, der Schrift wie dem Denken nach allen Seiten hin angemessene Ausgestaltung seines wesentlichen und unwandelbaren Inhaltes. Ein solcher wahrhaftiger Fortschritt des Erkennens muß aber auch, wenn Gott ihn gibt, mit Nothwendigkeit für das Leben von Segen sein. Denn nur an der ganzen Wahrheit mit ihrem vollen Lichte kann auch das Leben ganz erstarken und sich vollenden. Und nicht umsonst hat Gott unserer Zeit gerade diesen weiteren Blick eröffnet. Sie bedarf dessen absolut, wie wir dies schon in Bezug auf den gesammten hieher gehörigen Lehrzusammenhang von Sünde und Gnade, Natur und Persönlichkeit, Gattung und Individuum u. s. w. nachdrücklich bezeugt haben (vergl. § 33.). Aber unsere Darstellung hat auch gezeigt, daß, wie sich dies an dem Verhältniß des Evan-

geliums von der freien Gnade zum alttestamentlichen Gesetze und besonders an dem johanneischen Schlußzeugnisse des neuen Testamentes überhaupt so klar zeigt, ebenso auch hier in diesem besonderen Lehrzusammenhang die rechte göttliche Erweiterung immer zugleich die rechte heilige Verengerung ist. Was dem unheiligen Sinne zu seinem Verderben ein „Deckmantel der Bosheit“ wird, die ganze, immer vollständiger ins Licht gestellte Gotteswahrheit des Geistes und der Liebe, dasselbe wird dem lauteren Sinne zum Segen Vieler ein um so kräftigerer Sporn zu treuem und ernstem Schaffen der Seligkeit mit Furcht und Zittern, zu jenem ganzen Streben, in Christo erfunden, der Gemeinschaft seines Todes und seiner Auferstehung theilhaft zu werden, welches Paulus von sich bekennt und von den Gereiften begehrt. So war es damals mit dem Evangelium, so mit dem sola fide zur Zeit der Reformation, so wird es auch, jemehr die letzte Entscheidung naht, am Ende dieses Aeons werden mit der immer allseitigeren Verklärung der evangelischen Wahrheit zum ewigen Leben und zum ewigen Tode auf dem Grunde des reformatorischen Bekenntnisses. Die „kräftigen Irrthümer“ der letzten Zeit können allein und sollen sich entzünden an der immer mehr in voller Kraft nach allen Seiten hin entfalteten Gotteswahrheit in Christo. Wir werden gerade hier auf diesem eschatologischen Gebiete im Folgenden reichen Anlaß finden, dieses gottgeordnete ethisch-ökonomische Verhältniß in seiner ganzen Bedeutung immer klarer erkennen und tiefer verstehen zu lernen.

---

§ 76.

Die Auferstehung.

Die Auferstehung des Leibes, als die vollendende Wiederherstellung des menschlichen Wesens zur allseitigen gottesbildlichen Herrlichkeit in Christo durch den Geist, ist ein dem heidnisch philosophischen Denken fremder, von der jüdischen Theologie auf Grunde des alten Testamentes gebildeter, aber zu materiell gefaßter Begriff, der erst durch das Evangelium in das rechte Licht tritt, bezüglich der wahren Bedeutung und zweifellosen Gewißheit dieses Vorganges, so wie rücksichtlich des Zeitpunktes seines Eintretens und der wesentlichen Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, obwohl gerade die letztere uns für die Zeit nothwendiger Weise noch immer in ein göttliches Geheimniß gehüllt bleibt.

Vom Standpunkte des heidnischen Denkens aus, so fern es sich im besten Falle eines Unterschiedes und Streites zwischen Fleisch und Geist, ἐπιθυμία und συνείδησις, bewußt wird und diesen Zwiespalt schmerzlich empfindet, gestaltet sich die Sehnsuchtshoffnung auf ein besseres Leben nur als die Erwartung, endlich befreit zu werden von der hemmenden Last, den Fesseln des materiellen Leibes. In diesem wird die alleinige Ursache des irdischen Elendes gesehen, weil die gottentfremdete Selbstsucht nicht als Unheiligkeit erkannt, der Geist vielmehr für rein und nur verunreinigt und gebunden erachtet wird durch die Materialität des Leibes. So erscheint denn diese materielle Leiblichkeit, wie sie jetzt, durch die Sünde gestört, ist, und da man von einem anderen ursprünglichen Zustande derselben keinen Begriff hat, noch viel weniger aber von einem künftigen pneumatisch-verklärten Leibe eine Ahnung haben kann, mithin die Leiblichkeit und die Materie überhaupt als das Verwerfliche. Gegenüber der rohen, formell vielleicht noch so sehr verfeinerten, aber sittlich rohen „Verklärung", d. h. Vergötterung der gegenwärtigen sündlichen Leiblichkeit in der Volksreligion oder der ästhetischen Idealwelt der Künstler und Dichter, stellt sich unter diesen Umständen dem tiefer ahnenden Gemüthe des Frommen, des Philosophen im edleren Sinne des Alterthums, als einzige Aufgabe der Tugend dar eine fortschreitende freie Entsinnlichung schon in diesem Leben, und diese erscheint als der Weg zu einem vollkommenen und glückseligen leiblosen Dasein im Jenseits. Den allgemeinen philosophischen Hintergrund dieser Anschauungsweise bildet der dem heidnischen Denken specifisch eigene Dualismus, die Vorstellung von einer Urmaterie, welche dem göttlich vernünftigen Wesen, mag dies vielfältig oder auch wol einheitlich zusammengefaßt gedacht werden, coätern ist. Mit dem reinen Gottesbegriffe fehlt auch der richtige Begriff von der Schöpfung und von dem Menschen, als der Krone derselben.

Ganz entgegengesetzt gestaltet sich die Anschauungsweise auf dem Gebiete der Offenbarung, wo diese richtigen Grundbegriffe den Ausgangspunkt aller weiteren Lehre bilden. In diesem Lichte gesehen ist der materielle Stoff ebensowohl Gottes Geschöpf, aus der Lebensfülle des Urgeistes entsprungen, als der geschöpfliche Geist, denn dieses göttlich schöpferische Pleroma des θεὸς πνεῦμα, der Realgrund alles geschaffenen Seins, ist seinem Begriffe nach ja selbst nichts Anderes, als das in der Subjektivität der absoluten Persönlichkeit zur Vollendung gekommene absolute Objekt, die ewig verklärte, d. h. in freies Wissen und Wollen des persönlichen Gottes aufgenommene Natur des absoluten Geistes. Darum ist auch der Leib des Menschen, die materielle Naturgrundlage für seine Vollendung zur geistigen Persönlichkeit, ebenso rein, als seine Seele; er ist zwar die niedere Seite seines Wesens, Gefäß und Werkzeug der Seele, aber heilig an ihm selbst wie diese und mit ihr zugleich constitutives Moment seiner Gottesbildlichkeit. Erst durch die Losreißung des geschöpflichen Geistes von seinem ewigen urgeistigen Centrum und seine Isolirung im falschen außergöttlichen Ich wird mit der Seele auch dieses ihr Organ verderbt, das σῶμα zur σὰρξ, zum σῶμα τῆς σαρκὸς s.

τῆς ἁμαρτίας (Röm. 6, 6.), es ist nicht nur νεκρὸν, θνητὸν, nach der physischen Seite (c. 8, 11. 6, 12.), sondern es wird auch ethisch, sofern die Seele, dem heiligen Lebensorganismus des göttlichen Geistes entfallen, nun dem endlich sinnlichen und ichheitlichen Dasein verfallen ist, zur besonderen Stätte, zum fortwährenden Anlaß und Werkzeug unheilig verkehrter Entwickelung. Daher ist denn die unerläßliche Aufgabe des Wiedergebornen allerdings die νέκρωσις dieses σῶμα τῆς ἁμαρτίας, die σταύρωσις der σὰρξ mit ihren ἐπιθυμίαις (Col. 3, 5; Gal. 5, 24.), aber sie wird nur dann gelöst, wenn diese Tödtung ihrem innersten Wesen nach eine ethische, d. h. eine stetige νέκρωσις des sündlichen ἑαυτὸς im geistigpersönlichen Sinne ist, durch welche nicht das σῶμα als materielle Substanz, sondern die πράξεις τοῦ σώματος, wie sie im natürlichen Zustande waren (Röm. 8, 13.), abgethan und durch den καρπὸς τοῦ πνεύματος ersetzt werden (Gal. 5, 22.). Und wenn dies der Fall ist, dann ist schon hienieden dasselbe σῶμα als Stätte und Werkzeug der neuen κτίσις, des πνεῦμα τοῦ νοὸς (2 Cor. 5, 17; Eph. 4, 24.) ein in Christo geheiligtes Gefäß und genießt bereits ahnungsweise des auch ihm zu Theil gewordenen Anrechtes auf Verklärung. Diese schließt aber, theils und zunächst in Folge der durch die Sünde dem Leibe einmal anhaftenden Gestörtheit, theils indeß auch an und für sich in Folge seiner materiellen Beschränktheit — vgl. das über das vermuthliche Verwandeltwerden im paradiesischen Zustande Gesagte § 29 — eine radikale Umwandelung dieses irdenen Gefäßes in sich, wie sie mit dem Tode und dem Eintritt in den Zwischenzustand, auch wenn wir uns diesen keinesweges als einen ganz leiblosen zu denken haben, noch nicht gegeben ist. Die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος, welche das neue Testament dem Gläubigen verheißt, ist in keiner Weise nur eine Erlösung von dem gegenwärtigen Leibe, sondern wesentlich Erlösung auch des Leibes von seiner ματαιότης und φθορὰ (Röm. 8, 23; Eph. 1, 14.), die vollständige Wiederherstellung und Vollendung des ganzen Menschen nach Seel' und Leib, wie er als solcher, geistleiblich, ursprünglich geschaffen und angelegt und somit einfürallemal nothwendig bestimmt und organisirt ist, zur vollendeten pneumatischen Lebensherrlichkeit. Darum blickt die christliche Hoffnung auf Grunde des gesammten Lehrzusammenhanges der neutestamentlichen Offenbarung auf eine Zeit hinaus, wo der Seele ein solches, in beiderlei Beziehung, ethisch und metaphysisch, umgewandeltes oder neues Organ wird gegeben werden (2 Cor. 5, 1 ff.), wie es dem vollkommenen heiligen und ewigen Zustande gottesbildlichen Geistes- und Liebeslebens angemessen ist.

Dies ist der Standpunkt der Betrachtung, auf welchen das neue Testament uns stellt. Es gehört dazu diese Plerosis der Offenbarung, diese Lebensfülle des Geistes und der Liebe, wie sie in Christo und durch ihn bereits hienieden ethisch sich entfaltet, ja an dem Herrn selbst in seiner Auferstehung auch schon ihre metaphysische Siegesfrucht getragen hat, — sonst würde ein so umfassender und klarer Blick uns unmöglich sein. Das alte Testament, dem es an den offenbarungsmäßigen Voraus-

setzungen, dem rechten Gottes- und Schöpfungsbegriffe, keineswegs fehlt hat, weil es des hellen gottmenschlichen Lichtes noch entbehrt, von dem Wesen und der Bestimmung des Menschen zwar keinen falschen, aber doch noch nicht den vollen Begriff. Dessen ewig-pneumatische Natur und Anlage ist noch im zeitlich-physischen und psychischen Leben des Diesseits gehemmt und verhüllt. Daher fehlt dem Begriffe der σὰρξ noch die ethische Tiefe, die er im neuen Testamente bekommt, und so wird die Unvollständigkeit alles pneumatischen Glaubens- und Heiligungslebens im Gefäße dieser diesseitigen Leiblichkeit noch nicht so tief erkannt, daß eine künftige Verklärung schon von dieser Seite aus als inneres Postulat erscheinen könnte. Entsprechend ist das πνεῦμα im neutestamentlichen Vollsinne noch nicht so „da" und wirksam, daß von der anderen Seite dessen Leben und Wachsen schon als der unmittelbare Anfang endlicher umfassender Pneumatisirung des menschlichen Wesens sich zu erkennen gäbe. Wie der — wesentlich noch alttestamentliche — Gegensatz der σὰρξ und des νοῦς oder ἔσω ἄνθρωπος in Röm. 7 ethisch nur zur ταλαιπωρία führt, so auch metaphysisch. Das anders geartete Verhältniß zwischen σὰρξ oder σῶμα und πνεῦμα s. καινὸς ἀ. im Sinne von Röm. 8 kann hier noch nicht in Kraft treten, weil der Gottmensch und sein Geist als gottmenschliches Lebensprincip noch fehlt. Daher jener wesentlich auf das Diesseits sich beschränkende Karakter der alttestamentlichen Heilsoffenbarung namentlich im Mosaismus. Dagegen macht die Prophetie auch hier den Uebergang zwischen dem Alten und dem Neuen, in demselben Maße als zunächst wenigstens die subjektiven Bedingungen im vertieften Glaubensleben der ἐκλογή unter den schweren Gerichten Gottes gezeitigt zu werden begannen. Zunächst, dem typisch-perspektivischen Karakter der Weissagung gemäß, in geschichtlich nationaler Beziehung eine künftige Wiederherstellung andeutend (Jes. 26, 19 ff.; Ez. 37, 1 ff.) schließt sie mit der bestimmten Verheißung auch für den einzelnen Treuen (Dan. 12, 13.). Darauf baute dann die jüdische Theologie weiter, aber weil die rechte ethische Vermittelung zwischen dem Begriffe des natürlichen und des Vollendungs-Zustandes noch gebrach, bekam die pharisäische Lehrtradition von der Auferstehung etwas zu Unorganisches und Aeußerliches. Der Zwischenzustand konnte noch nicht in seine volle Bedeutung eintreten und die gehoffte Auferstehung erschien zu sehr als eine nur potenzirte Wiederherstellung des jetzigen materiellen Zustandes (Matth. 22, 23 ꝛc.). Daher der schroffe Gegensatz zwischen dem Sadducäismus und Pharisäismus als confessionellen Schulpartheien, welchen erst der Herr selbst von seinem höheren Standpunkte aus zu lösen vermochte. Unter diesen Umständen darf uns auch das nicht Wunder nehmen, daß in der traditionell gläubigen Anschauung des Pharisäismus, und in Folge davon vielfach auch noch im neuen Testamente (cf. 1 Cor. 15, 19. 32.), die Hoffnung der Auferstehung als die eigentliche und einzige Bürgschaft für ein Leben nach dem Tode überhaupt erscheint. Der Zustand im Jenseits außer Christo ist eben nicht Leben im wahren Sinne des Begriffes, und die griechischen Hoffnungen vom Ely-

sium u. s. w. haben ihre relative Wahrheit nur kraft einer unbewußten Glaubensanticipation des im Gottmenschen der Menschheit bestimmten Heiles. Wenn man daher, wie die moderne Denkweise nach dem Vorgang jener ethnisirenden Irrlehrer der Apostelzeit (2 Tim. 2, 18.) meint, den realen Auferstehungsbegriff nur als eine zu concrete jüdische Zeitvorstellung betrachten und aus dieser Schale den Kern des reinen Unsterblichkeitsglaubens sich herausnehmen zu können, so irrt man sehr und setzt sich zwischen zwei Stühle. Vielmehr liegt eben in jener alttestamentlichen, weiter jüdisch-theologischen Ueberzeugung die richtige Ahnung der tiefen Wahrheit, daß nur in der Mitverklärung der Leiblichkeit eine wahrhaftige Fortdauer des individuell persönlichen Lebens nach seinem vollen Begriffe gegeben sei, und diese Ahnung bringt uns das neue Testament zum klaren Verständniß, wenn es — wie das bei Pauli, dem Pharisäerschüler, besonders unmittelbar hervortritt — das Wesentliche des vorchristlichen Auferstehungsglaubens ganz in das christliche Bekenntniß aufnimmt, und den Begriff nur reinigt und bereichert, eben dadurch aber auch klarer und sicherer begründet, indem es ihn in das Licht der Auferstehung Christi und seiner Geistesökonomie stellt.

In diesem Lichte erst bekommt die Lehre von der Auferstehung ihre volle Bestimmtheit nach allen Seiten hin, soweit dies für jetzt, solange wir noch im Glauben wandeln und nicht im Schauen, überhaupt möglich ist.

So ruht zunächst die Gewißheit der Auferstehung hier erst fest auf der Thatsache der Auferstehung Christi, welche den Thatbeleg gibt für sein Wort als Lehre und Weissagung in Beziehung auf sein Wesen und Wirken, wie auf unsere dereinstige Bestimmung in der Gemeinschaft mit ihm (Joh. 11, 25. 26; 5, 21. 28.), und das thatsächliche Pfand für deren volle Realisirung (1 Cor. 15, 1 ff.; Col. 1, 18.). Gerade den Zustand des Auferstandenen in den vierzig Tagen erkannten wir schon früher als Realtypus unserer künftigen Auferstehungsherrlichkeit. Nächst diesem äußeren Fundament aber bürgt für die Gewißheit dieser Hoffnung nicht minder das innere unserer geistlichen Auferstehung in Christo, im Glauben durch die Geburt aus Gott zum „ewigen Leben", welches hier zwar noch verborgen und gebunden ist, dereinst aber zur Freiheit und Herrlichkeit auch in metaphysischer Beziehung gelangen soll und muß (Röm. 8, 23.). Was dem alttestamentlichen Glaubensleben noch gebrach, das ist hier vorhanden durch den heiligen Geist, in welchem der verklärte Gottmensch selbst, als der Christus in uns, Wohnung macht in den Seinen. In diesem doppelten Wirken des Christus für uns und des Christus in uns, in Christi Person und Werk und des Vaters Machtwirkung an und in ihm durch den heiligen Geist (Eph. 1, 18 ff.; Röm. 8, 11), liegt die neutestamentliche Thatplerosis desjenigen Beweises für die Auferstehung, welchen der Herr seiner Zeit, auf alttestamentlichen Grundlagen aus dem allgemeinen Begriffe der Allmacht und Gnade Gottes gegenüber den Sadducäern führte (Matth. 22, 29 ff.).

Allerdings ist nun auf diesem Wege zunächst nur der Beweis für die Auferstehung der Gläubigen gegeben, die in Christo sind, während doch

nicht nur Paulus auf Grunde der jüdischen Theologie, sondern auch der Herr selbst ebenso eine Auferstehung der Ungläubigen, zum Gerichte, in Aussicht stellen (Acta. 24, 15; Joh. 5, 28. 29.). Ja eine solche erscheint, gerade je lebendiger organisch und geschichtlich die Auferstehung der Gerechten begründet wird, desto mehr als ein großes Räthsel.

Auf der einen Seite kann man allerdings sagen, wenn die volle Seligkeit eine Wiederherstellung des ganzen Menschen fordere, so müsse dasselbe auch für den Zustand vollendeter Unseligkeit gelten. Man kann auch auf die Teufel verweisen, die ja ebensowenig leiblos zu denken sind, als die guten Engel und doch entschieden nur eine immaterielle Leiblichkeit haben können. Von der anderen Seite aber kann geltend gemacht werden, daß ja die Unseligkeit der Verdammten, wenn Wiederverleiblichung den Erlöseten ein Gut sei, vielmehr in der völligen Entleiblichung, der gänzlichen Nacktheit des in seinem innersten Wesen zerstörten Geistes, bestehn müsse, der dann auf der Grenze des Seins und des Nichtseins eine innerlich sich verzehrende Existenz führen werde (cf. später § 80.). Auch sei ja klar, daß der Ausdruck ἀνάστασις in Stellen wie die angeführten jedenfalls nicht nach beiden Seiten hin, der guten wie der bösen, den gleichen Realbegriff bezeichnen könne, und daß das beidemal gleiche Allgemeine und Formale seiner Bedeutung leicht eben nur dies sein könne, daß alle Gestorbenen nicht in der Verborgenheit des Grabes (Scheols) bleiben, sondern jeder Einzelne noch einmal zur persönlichen Rechenschaft vor dem Weltrichter werde gezogen werden [1]), um dann, ob auch in noch so verschiedenem Zustande beider Theile, das Loos zu finden, welches sie sich selbst bereitet haben durch Gehorsam oder Ungehorsam. So ist in der hieher gehörigen Stelle der Apokalypse (c. 20, 5, cf. 12 ff.) der Ausdruck ἀνάστασις im volleren Begriffe zwar von den Frommen gebraucht, nicht aber von denen, welche in den Feuerpfuhl geworfen werden. Dagegen hat der Ausdruck in Matth. 10, 28: ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ und noch mehr der verwandte in Mc. 9, 43 ff. einen zu unverkennbar rhetorisch und drastisch concreten Karakter, um hier unmittelbar als Beweis gelten zu können. Gerade bei der Eschatologie muß man sich besonders hüten, einen jeden derartigen Ausdruck der prophetischen Sprache, in welcher sie ihrer Natur nach in der Schrift auftreten muß und wirklich auftritt, ohne Weiteres dogmatisch ausbeuten zu wollen. Unter diesen Umständen bleibt in Betreff des Auferstehungsleibes der Verdammten jedenfalls der künftigen Offenbarung durch die Erfüllung noch Vieles aufbehalten. Aber es ist dies auch nur die metaphysisch-formale Seite des Gegenstandes, während die entscheidende, ethisch-praktische auch in Betreff der Ungläubigen außer aller Frage steht.

---

[1]) Vgl. das ἀναστήσονται in Matth. 12, 41. neben dem ἐγερθήσεται v. 42, welche beide hier nicht sowohl direkte Bezeichnungen der Auferstehung sind, als vielmehr das Auftreten als Zeugen im Gerichte ausdrücken. Anderwärts bezeichnen dieselben Ausdrücke das wirksame Auftreten in der Geschichte: Acta 20, 30. ἀναστήσονται; Matth. 24, 7. 24. ἐγερθήσονται.

Gerade nach jener metaphysischen Seite hin bleibt jedoch, sobald näher nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, seinem Verhältniß zum jetzigen Leibe u. s. w. gefragt wird, auch im Blick auf die Gläubigen noch Vieles dunkel. Was Paulus über dies πῶς der Auferstehung sagt (1 Cor. 15, 35 ꝛc.), ist mehr nur Abwehr von naheliegenden Mißverständnissen und Beibringung von niederen Analogieen aus dem Gesammtgebiete der Gottesschöpfung, als positive Lehre. Das bestimmte Schlußzeugniß (v. 50) ist nur das negative, daß nicht „Fleisch und Blut", d. h. die gegenwärtige materielle Gestalt des psychischen Leibes auch diejenige des pneumatischen sein könne und werde. Dies muß bestimmt festgehalten werden, und es ist daher der Ausdruck ἀνάστασις τῆς σαρκός im symbolum apostolicum — wie schon Luther im größeren Katechismus hervorhebt — jedenfalls nicht passend, sondern der kirchliche Ausdruck sollte mit dem biblischen bei der ἀνάστασις τοῦ σώματος stehen bleiben. Uebrigens lautet die Stelle nach den ältesten Versionen, z. B. bei Irenäus, ursprünglich: ἀνάστασις πάσης σαρκὸς d. h. aller Menschen, und steht dann mit dem Zeugniß des Paulus in Einklang.

Gleichwohl ist wahr, daß in der Kirche schon sehr früh eine allzu materielle Auffassung des Auferstehungsleibes gewöhnlich wurde, wol nicht ohne Zusammenhang mit dem Chiliasmus der ersten Jahrhunderte. So bei Papias, Justin, u. A. Dem Origenes ist freilich die mehr spiritualistisch gefaßte Unsterblichkeit der Hauptbegriff und der Auferstehungsleib ein durchaus pneumatischer, der jenseitigen Welt homogener, der mit dem jetzigen Leibe nur zusammenhängt durch τὸ εἶδος, die Idee[1]) dieses individuellen Leibes im Gegensatz gegen τὸ ὑλικὸν, dessen materielle Stofflichkeit. Aehnlich dachten die beiden Gregore und Basilius; auch Chrysostomus dringt wenigstens bestimmt auf die Verschiedenheit des jetzigen und des künftigen Leibes. Aber die spätere Zeit, namentlich der Realismus des Abendlandes, schlug immer mehr die andere Richtung ein, und diese dem populären Bewußtsein ohnehin näher liegende Anschauung wurde im Allgemeinen die herrschende in der Kirche. Selbst Augustin, obwohl er sich von grobmateriellen Vorstellungen fern hält, geht doch über die Schrift hinaus, wenn er ein Allmachtswunder Gottes bei der Auferstehung behauptet, welches ebendieselben Atome wieder zusammenbringe, welche diesem Leibe einst zugehört haben! Noch weiter gingen die Antiorigenisten Epiphanius und Theophilus von Alexandrien, und Hieronymus treibt die Behauptung der Selbigkeit beider Leiber in allen Stücken — bis auf Haare und Nägel — auf die Spitze, wofür er die auch später viel gebrauchte Hiobstelle anführt (c. 19, 26.). In diesem Sinne baute die Scholastik diese Lehre mit den mannigfachsten Bestimmungen über das Alter, die Gestalt u. s. w. der Auferstandenen weiter aus. Auch nach der Reformation blieben im Allgemeinen die sehr unmittelbaren Vorstel-

[1]) „Λόγος τις ἐγκείμενος τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ."

lungen von dem Verhältniß des künftigen Leibes zum gegenwärtigen die herrschenden [1]).

Dies hat nun die Schrift nicht für sich. Nach ihrem Zeugniß können wir über die wesentliche Beschaffenheit des Auferstehungsleibes nur sagen, daß derselbe, ebenso wie der jetzige ein psychischer (1 Cor. 15, 44 ꝛc.), d. h. seelenmäßiger, dem sinnlich-geistigen Wesen der Seele entsprechender ist, vielmehr ein pneumatischer, d. h. dem freien Leben und Wirken des verklärten Geistes angemessener sein wird.

Gerade ein solcher freier und lichter Leib der Herrlichkeit ist es allein, was als das Ziel der Entwickelung des menschlichen nach Gottes Bilde geschaffenen Wesens dastehen kann und muß. Jede Trübung und Hemmung durch materielle Elemente würde den Begriff der *αἰώνιος δόξα* aufheben. Nur dürfen wir uns diese Herrlichkeit natürlich nicht als eine mechanisch unterschiedlose denken, dem Grundkarakter der gesammten Gottesschöpfung und der Idee des Lebens zuwider. Vielmehr wie Unterschiede des Grades hier stattfinden können, so müssen jedenfalls solche der Art, der Individualität gesetzt werden, so daß, wie hienieden der Leib die Eigenart des Individuums in seiner Erscheinung ausprägt, auch dort der Einzelne diesen seinen Leib, wie er seinem neuen Menschen entspricht, bekommt. Freilich alles hienieden durch Krankheit oder Häßlichkeit Störende muß dort weggedacht werden, aber das ist auch hier schon für den inwendigen Menschen nicht wesentlich und wird mit dessen zunehmender Durchbildung geistig immer mehr überstrahlt, so daß es dort ganz fehlen kann, ohne daß die Individualität des Leibes, des Angesichtes, der Züge dadurch aufgehoben würde. Schon auf Erden ist in Haltung, Miene, Blick ein großer Unterschied auch bei ein und demselben Menschen zwischen den verschiedenen Momenten des äußeren und noch mehr des inneren Lebens, am meisten dann, wenn beide zugleich von den jedesmaligen Verhältnissen kräftig berührt werden. Im Augenblick höchster allseitiger Lebenspotenzirung nach Geist, Seel' und Leib kann man an den Kindern Gottes schon den Vorglanz des Bildes sehen, welches ihre Erscheinung dereinst ungetrübt dem Auge zeigen wird.

Die schwierigste Frage ist endlich die nach dem Modus der Entstehung des künftigen Leibes aus dem gegenwärtigen. Wir werden aber nicht irren, wenn wir im Gegensatze gegen die herrschende Vorstellung auch hier eine materielle Vermittelung dieses Zusammenhanges gerade im Momente der Auferweckung abweisen. Jenes vermeintliche Allmachtswunder der Stoffversammlung ist weder in der Schrift gelehrt, noch überhaupt denkbar. Denn wir wissen, daß in einer Reihe von — etwa sieben — Jahren der gesammte materielle Stoff im menschlichen Körper durch

[1]) Cf. Thomas Aquinas bei Hagenbach, § 204, 5; Hase, Hutterus redivivus p. 383 Note 6. 7. und Schmid § 64. p. 475 ꝛc. —: die gleiche Substanz «per reproductionem ejusdem. quod per mortem cecidit, ex atomis seu particulis illius corporis, hinc inde disjectis seu dissipatis.« (Hollaz; Quenstädt.)

die organischen Lebensfunktionen sich erneuert. Also kann die Gesammtheit des hier von uns in einem langen Leben getragenen Stoffes nicht wieder zusammengebracht werden, weil dies theils in quantitativer Hinsicht ungehörig, theils aber darum unausführbar sein würde, weil gewissermaßen dieselben Atome verschiedenen Leibern angehört haben, wie sie generationenweise in der Geschichte der Erde nach einander gelebt und sich gewandelt haben. Ein einzelner Theil dieses individuellen Stoffs, könnte er auch wieder hergestellt werden, würde in einem durchaus unorganischen Verhältniß zu dem Ganzen des zu bildenden Leibes stehen. Ein organisches Verhältniß aber im tiefsten und lebensvollsten Sinne ist dies in Rede stehende, wie schon aus der Analogie der übrigen Schöpfung geschlossen werden müßte, so auch positiv nach der Schrift. Paulus vergleicht dasselbe mit demjenigen zwischen dem materiellen Samenkorne und der daraus erwachsenden materiellen Pflanze (1 Cor. 15, 36 ꝛc.). Darin liegt, daß der pneumatische — nicht im irdischen Sinne materielle — Leib aus einem entsprechenden pneumatischen immateriellen Keime erwächst, welcher in der einen oder andern Weise ebenso die intensive Zusammenfassung des diesseitigen Leibeslebens ist, wie das Samenkorn als Frucht sich verhält zu der Pflanze, in deren Blüthe es gereift ist. Hier könnten wir uns nun mit Origenes und manchen Neueren, z. B. Martensen, darauf beschränken, diesen Fruchtkeim eben in der individuellen εἶδος, der Idee dieses bestimmten Leibes zu finden, nach deren Schema Gott dann der Seele einen neuen, herrlicheren, aber doch individuell gleichartigen Leib gibt. Dafür könnte man auch des Paulus Ausdrucksweise in 2 Cor. 5, 1. anführen, wo es so scheint, als sei der Leib der Herrlichkeit ein ganz neuer, im Himmel schon jetzt uns aufgehobener, der dann nach Art jener „weißen Kleider" (Apoc. 6, 11.) den Seelen gegeben würde. Aehnlich scheint die Vorstellung der jüdischen Theosophie gewesen zu sein [1]).

Aber dies letztere behält auch dann seine relative Geltung, wenn wir im Zusammenhang mit der Hypothese vom Zwischenleibe und in allerdings doch lebendiger organischer Betrachtungsweise vielmehr eben in diesem das pneumatische Fruchtkorn des diesseitigen Lebens des Geistes im Leibe vermuthen, welches dann zur Zeit der Auferstehung in den Boden der verklärten materiellen Welt eingesenkt, und dadurch mit himmlischen Lebenskräften neu befruchtet, sich, wie das Samenkorn zur Pflanze, zu einer neuen vollkommenen Erscheinungsgestalt, zum vollendeten σῶμα πνευματικὸν, der eigentlichen Erfüllungsgestalt des σῶμα ψυχικὸν, verklärt. Der Zusammenhang zwischen dem jetzigen Leibe und dem Auferstehungsleibe ist demnach wol nicht ein unmittelbar materieller, aber auch nicht ein bloß ideeller und formeller, sondern ein materieller im mittelbaren Sinne, vermittelt durch den während dieses Erdenlebens in dem materiellen Leibe sich bildenden inneren Leib, welcher dann, gleichsam als die nächste und unablegbare Bekleidung der Seele, diese in den Zwischenzu-

[1]) Vgl. bei Nitzsch § 217. fin. Anm. 2.

stand begleitet. So gefaßt ist der in Rede stehende Zusammenhang ein auf lebendige Weise dynamisch realer, im vollsten Sinne organischer.

Der gleiche organische Karakter muß dann auch in Anspruch genommen werden für die andere Form, in welcher sich nach dem Zeugniß der neutestamentlichen Weissagung (1 Cor. 15, 51 ff.) die Verklärung der Gläubigen an Denen vollzieht, welche die Parusie des Herrn erleben, die Verwandelung. Hier berührt sich der jetzige materielle Zustand des Leibes unmittelbar mit dem pneumatisch verklärten, und dies kann uns durchaus nur bestärken in der Ueberzeugung, daß in jenem eben schon ein dem letzteren homogenes „Samenkorn" liegt, welches dann, von seiner materiellen Hülle befreit, oder vielmehr dieselbe mit seiner höheren Lebenskraft durchdringend, den psychischen Leib von Erde zur pneumatischen Vollendungsgestalt erhebt. Freilich macht gerade dieses Verhältniß, die unmittelbare Berührung beider Sphären und die Schnelligkeit ihres Wechsels („ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ") unserem Verständniß wiederum besondere Schwierigkeit. Wir werden dadurch aufs Neue inne, daß wir es hier mit Geheimnissen zu thun haben, welche unser jetziges Begreifen übersteigen. Aber es bezieht sich dies doch auch hier nur auf das äußere quomodo. Das wesentliche quid und quare ist uns von dem vorher eingenommenen schriftmäßigen Standpunkt aus in das hellste Licht gesetzt. Wir wissen, daß nach den Grundzeugnissen der Schrift von dem Wesen Gottes und des Menschen, von der Schöpfung nach ihrem Grunde und Ziele, von Stoff und Geist, von irdischer und himmlischer Wesenheit, die beiden Erscheinungsformen des geschöpflichen Wesens nicht im Gegensatze zu einander stehn, sondern als verschiedene Entwickelungsstufen durchaus auf einer Linie liegen. Damit ist aber gegeben, daß der Uebergang von der einen Daseinsform zu der anderen, mag er nun langsamer oder schneller, vermittelter oder unvermittelter vor sich gehn, immer kein unorganischer, magischer ist, sondern auf bestimmten Normen und Potenzen des geschöpflichen Wesens in seinem organischen Lebenszusammenhange mit dem göttlichen beruht, die wir nur jetzt noch nicht zu erkennen vermögen. Es gilt hier derselbe allgemeine Satz, wie bei dem Wunder im biblischen Sinne: das Außerordentliche ist doch nicht das Widerordentliche, sondern nur höchste Potenzirung nach der Ordnung des lebendigen Schöpfergottes. Ueberdies haben wir ja in dem Zustande Christi während der vierzig Tage und dessen Wandelungen wenigstens in umgekehrter Richtung den Thatenweis für die gottmenschliche Möglichkeit solcher metaphysischen Transformationen gefunden. Ja, wir konnten nicht anders, als schon bei der Lehre vom Urstande darauf hinweisen, daß ohne Zweifel gerade eine solche Verwandelung für den Menschen als ordentliche Weise des Uebergangs in eine höhere Stufe des Daseins in Aussicht gestanden haben würde, wenn nicht durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen wäre. Dasselbe Verhältniß tritt nun hier wieder ein, und die Verwandelung der lebenden Gläubigen erscheint somit recht eigentlich, mehr noch als die Auferstehung, als das Normale. Dies muß uns ge-

nügen, mag sich der Vorgang sonst auch noch sosehr in das Dunkel göttlichen Geheimnisses hüllen.

Von diesem Standpunkt der Betrachtung aus dürfen wir dieselbe im Glauben getrost mit dem Zeugniß beschließen, daß wie der Gläubigen ganze Lebensentwickelung, so auch dieser letzte und größte Wendepunkt derselben nach der Schrift wie nach der Natur der Sache ganz und gar durch Christi Geschichte und Wirksamkeit bedingt und bestimmt ist, welcher als Erlöser und Wiederhersteller der gefallenen Welt deren Vollendung so bewirkt, daß der ursprüngliche Schöpfungsplan mit der Menschheit nun zu seiner endlichen Realisirung gelangt.

Bei aller inneren Nothwendigkeit und organischen Lebendigkeit des Verhältnisses ist es doch und bleibt immer Sache der göttlichen Gnade und Wundermacht, eine Machtthat des verklärten Gottmenschen als des Hauptes an den Gliedern seines Reiches, und ist nicht bloßer Naturproceß (Eph. 2, 5. 6. Joh. 5, 20. 21. 28.). In diesem Sinne müssen auch wir einstimmen in die dankbare Lobpreisung mit welcher Paulus seine Betrachtung in 1 Cor. 15, v. 54 — 58 beschließt.

---

§ 77.

Das Ende-Gericht zur Seligkeit oder Verdammniß.

Das letzte Gericht ist ein allgemeines über alle Menschen, Gläubige und Ungläubige. Seine Bedeutung ist die, daß es erstens eine öffentliche Proclamirung ist von etwas für beide Seiten innerlich und vor Gott bereits Entschiedenem, dem absoluten ethischen Gehalte der menschlichen Persönlichkeiten als guter oder böser; zweitens der bedeutungsvolle Ausgangspunkt für den dadurch bedingten Zustand beider Theile, hier der ewigen Seligkeit, dort der ewigen Verdammniß.

Die geweissagte allgemeine Auferstehung (Joh. 5, 28.) bezeichnet der Herr allerdings dem Wortlaute nach nur in Bezug auf die Verdammten als eine Auferstehung „zum Gerichte“ und leugnet in diesem Sinne bestimmt, daß der Gläubige „in das Gericht komme“. (ibid. v. 24.) Aber in jener Stelle liegt eben die nöthige Erläuterung für diese: in das verdammende Todesgericht kommen diejenigen nicht, welche, weil sie hienieden, in Christo vom Fluche frei (Röm. 8, 1), schon das ewige Leben hatten und im Zwischenzustande bei und mit dem Herrn lebten, nun auch zum vollendeten Leben auferstehen. Aber damit ist doch das nicht ausgeschlossen, daß auch sie, wie Paulus lehrt, „vor den Richterstuhl Christi gestellt

werden" (Röm. 14, 10; 2 Cor. 5, 10.), und zwar nicht etwa nur bei ihrem Tode, sondern gerade auch bei diesem letzten oder Endegerichte (2 Tim. 4, 8.).

Gegen diese klaren Zeugnisse der nachpfingstlichen Lehre sollte man sich nicht — wie auch Spangenberg thut — darauf berufen, daß der Herr in dem Bilde vom letzten Gerichte Matth. 25. ja auf „seine Brüder" hinweise, welche nicht vor dem Richterstuhle stünden, sondern vielmehr als Beisitzer des Gerichtes denselben umgäben. Denn diese evangelisch-prophetische Schilderung ist — wie ja die meisten Weissagungen in ihrem Karakter concreter Intuition — unvollständig, so fern von einer Auferstehung gar keine Erwähnung geschieht. Wollte man sich so genau an den Wortlaut halten, so dürfte man das Gericht nur auf die letzte Generation zur Zeit der Parusie beziehn; das geschieht aber von den Vertretern der erwähnten Fassung im Allgemeinen keineswegs. Ferner ist diese Schilderung unverkennbar von parabolisch dramatischem Karakter, wie die concret anschaulichen Dialoge zeigen, und daher um so weniger im Einzelnen dogmatisch zu premiren. Vielmehr sind „diese" geringsten Brüder eben keine anderen, als die ebengenannten Bedürftigen, das Demonstrativ also gar nicht δεικτικῶς sondern begrifflich gesagt. Dies liegt nicht nur in der Schilderung selbst, insofern da nur die äußere menschliche Bedürftigkeit betont und das Verhältniß zu Christo mehr nur vorausgesetzt wird, sondern auch in der Parallelformel v. 45. wo die Genannten nur als ἐλάχιστοι, nicht als „Brüder" bezeichnet werden. Jenes also, nicht dieses ist der Hauptbegriff.

Allerdings verheißt der Herr anderwärts (Matth. 19, 28; Luc. 22, 30.) den Jüngern, daß sie mit ihm zu Gerichte sitzen sollen und Paulus überträgt dies mit gutem Grunde auf alle „Heiligen," die Gläubigen überhaupt, (1 Cor. 6, 2; cf. Apoc. 3, 21; 2, 25 ꝛc.) vielleicht nicht ohne Zusammenhang mit jener Lehre der jüdischen Theologie (cf. Sap. 3, 8.), daß Israel, von Jehovah wiederhergestellt, beim letzten Gerichte mit über die Heiden richten solle, jedenfalls aber durchaus berechtigt vom neutestamentlichen Standpunkte aus, weil die Zwölfjünger zwar von der einen Seite ja als Autopten und Apostel eine einzige Stelle einnehmen, von der andern Seite aber auch wiederum nur die ersten Gläubigen sind. Wie wir uns darauf hin alle anderen, zunächst ebenfalls nur ihnen gesagten Gnadenverheißungen Christi (z. B. Joh. 13 — 17; Matth. 28, 19. 20 u. s. w.) zuversichtlich aneignen, so ist auch diese nicht auf sie allein zu beschränken. Aber beide citirte Evangelienstellen tragen ebensosehr wie Matth. 25, 31 ff. einen unverkennbar bildlichen Karakter im Ausdruck — die zwölf Stühle, die zwölf Geschlechter Israel, (vgl. die angeführten Stellen der Apokalypse, in ihrer Verwandtschaft und ihrem Unterschiede, —) und sind, wie das eben des Paulus Lehre uns zeigt, dogmatisch nicht ad literam zu premiren. Was aber des Paulus eigne Aussage vom Mitrichten aller Gläubigen betrifft, so ist er es ja eben, welcher zu gleicher Zeit — wie anfangs angeführt — das Gerichtetwerden aller Gläubigen, auch der Apostel

selbst behauptet. Seine Vorstellung vom Endegerichte muß also unter allen Umständen von der Art gewesen sein, daß sie beide Momente in sich vereinigte. Wie sie dies gethan, wissen wir nicht, da er sich nirgends im Zusammenhang darüber ausspricht. Jedenfalls lehrt er nichts von einem, auch zeitlich durch einen weiten Zwischenraum getrennten, doppelten Gerichte Christi, einmal über die Gläubigen und dann mit diesen über die Ungläubigen. Selbst Apoc. 20, 4. sagt dies nicht bestimmt, sondern läßt nur im Zusammenhang mit v. 11 ff. eine solche Deutung allenfalls zu (vgl. später).

Vielmehr haben wir volles Recht, aus dem Ausdruck *ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος* (cf. auch das *ἀγγέλους κρινοῦμεν*) einerseits den Schluß zu ziehen, daß der Apostel dieses *κρίνειν* der Gläubigen nicht, oder doch nicht bloß eigentlich gemeint hat, sondern so, wie Jesus den Ausdruck in demselben Zusammenhange auch braucht (s. das *κατακρίνειν* im Matth. 12, 41. 42.), nämlich daß die dann öffentlich erkannte und anerkannte Gerechtigkeit der Gläubigen ein richtendes Thatzeugniß sein werde wider die „Welt" und „ihre Fürsten", (Eph. 6, 12.) d. h. nach Matth. 25. über die Ungläubigen sammt dem Teufel und seinen Engeln. So bezeichnen die älteren lutherischen Dogmatiker die Gläubigen als „testes et comprobatores judicii Christi". Dies schließt aber andrerseits ein zeitliches Zuerst im engeren Maßstabe für das Gericht über die Gläubigen keineswegs aus, ja die Matthäusstelle bezeugt wirklich ein solches, und daran kann man, wenn man in der paulinischen Aussage mehr finden zu sollen glaubt, als jenen Gedanken des bloß objektiven Thatgerichtes, immerhin auch die Vermuthung anschließen, daß die Gerechtfertigten nun sofort aktiv sich betheiligen sollen an dem Gerichte über die Ungläubigen.

Von diesem Standpunkt aus muß dann, wie die Auferstehung und noch bestimmter als diese, das Endegericht sich darstellen als ein allumfassender, öffentlicher Schlußakt der ganzen diesseitigen Menschheitsgeschichte, ein allgemeines Gericht über alle Menschen, die je gelebt haben. Die Schilderung in Matth. 25. bezieht sich also nicht bloß auf Nichtchristen, und es bedarf der von den Vertretern dieser Auslegung angestellten Untersuchungen nicht, inwiefern es unter Solchen „Gerechte" geben könne, welche den Gläubigen so vollkommen gleich gestellt werden, wie dies die Vergleichung von v. 34 mit Eph. 1, 4. so lebendig zeigt. Diese Gerechten sind Niemand anders, als die Gläubigen selbst. Es gibt ja auch an diesem Schlußpunkte der Weltgeschichte, der nicht eher eintritt, als bis allen Völkern der Erde das Evangelium verkündigt worden ist (Matth. 24, 14.), und ebenso auch gleichzeitig den Verstorbenen im Hades (1 Ptri. 4, 5. 6.), überhaupt nur noch die zwei nun endlich abschließend geschiedenen Classen von Menschen, solche, die das Wort von Christo im Glauben angenommen und solche, die es verworfen haben, und die Einen werden nun im vollendeten Sinne die Seligen, die Anderen in demselben Sinne die Unseligen, die Verdammten nach des Herrn Wort (Mc. 16, 16.).

Damit verliert dieser große Gerichtsakt also auch keineswegs, wie Manche meinen, seine Bedeutung. Es ist vielmehr eine grundfalsche Vorstellung, wenn man wol mitunter meint, es würde dort erst ein bis dahin in der Schwebe liegendes Urtheil über den Einzelnen gefällt, etwas Neues ausgemacht werden. Auch Matth. 25. (s. v. 32. 33.) wird ja die Scheidung vor der äußeren Entscheidung bereits thatsächlich vollzogen. Sondern die Bedeutung des Aktes ist die, daß hier das göttliche Urtheil über die einzelne nun ausgereifte Persönlichkeit öffentlich ausgesprochen werden soll, damit es demnächst ausgeführt werde. Der Gerichtstag ist der Zeitpunkt, wo Gott als der Allwissende das „Verborgene des Herzens" alloffenbar macht (Röm. 2, 16; 1 Cor. 4, 5.), um dadurch gleichsam die Gerechtigkeit seines Endurtheils heilig darzuthun.

Auffallend kann dabei — und gerade im Blick auf den Begriff dieser κρυπτὰ τῆς καρδίας — nur dies scheinen, daß nicht bloß in Matth. 25 sondern auch nach den übrigen neutestamentlichen Stellen vom Gericht, die paulinischen miteingeschlossen, nicht der Glaube oder Unglaube des Herzens gegenüber Christo und seinem Evangelium, sondern die Werke als Motiv für das Urtheil geltend gemacht werden. Dies erläutert sich aber daraus, daß erstens das Gericht eben ein actus forensis ist, dessen wesentliche Bedeutung darin besteht, vor den Verdammten selbst die Gerechtigkeit des göttlichen Urtheils wider sie in ein unzweifelhaftes Licht zu setzen, und da ist es ja das allein Angemessene, daß nicht auf das gleichsam private Einverständniß des Herrn mit den Seinen, — die verborgene Weisheit des Geheimnisses, das die Welt nicht versteht (1 Tim. 3, 9.) — öffentlich Bezug genommen wird, wonach er ihnen aus Gnaden durch den Glauben das neue Herz und damit auch die neuen wahren Werke geschenkt hat (Eph. 2, 8—10.), sondern vielmehr nur auf diese selbst, als die res forenses, für welche selbst der Ungläubige gewissermaßen noch ein Auge haben muß.

Und auch abgesehn davon, in letzter Beziehung auf Gott selbst als den erwählenden und erlösenden, bleibt es ja doch immer der letzte Zweck all' dieses seines Heilswirkens, somit das hier am letzten großen Rechnungstage schließlich in Frage kommende Resultat, daß die Erwählten und Begnadigten heilig vor ihm seien in der Liebe, gleichwie er (Eph. 1, 4; Matth. 5, 48.) Liebe ist. Es liegt im Begriff des Erntetags, daß da die Frucht des Glaubens in dem Werke der Liebe von Gott gesucht wird (Gal. 5, 6.). Zweitens aber versteht sich nun wiederum ganz von selbst, daß hier vor dem Richterauge des Allwissenden und Heiligen, des θεὸς πνεῦμα καὶ ἀγάπη auch nur diese wahren und lebendigen Werke der Liebe aus dem Geiste, die neuen Werke des neuen Herzens, und nicht die trügerischen und todten der Eigengerechtigkeit und Selbstkraft, nicht das Einzelne und Aeußere als solches überhaupt, sondern die Gesammtheit und das Wesen der Werke, — τὸ ἔργον τῆς πίστεως 1 Thess. 1, 3. τὸ ἕκάστου ἔργον Gal. 6, 4. — gelten kann. Wo also z. B. ein früher Tod, wie bei dem Schächer am Kreuze, die Hervorbringung solcher Früchte äußerlich unmöglich machte, da findet

das „neue Herz", als die fruchtkräftige Wurzel aller wahren Werke (Gal. 6, 15.), oder der Glaube selbst, als das einige gottwohlgefällige principielle ἔργον dieselbe Anerkennung (Joh. 6, 29.). Dagegen haben die Gläubigen, solang sie hienieden leben, allerdings um so ernstlicher zu sorgen, daß sie dieser unerläßlichen Bewährung der Wahrheit (Röm. 2, 7; 1 Tim. 6, 18; Tit. 3, 14; 1 Ptr. 1, 16. 17. 4, 19.), ihrer Wiedergeburt im Glauben durch die Treue im Liebesgehorsam des neuen Lebens nicht vergessen (cf. § 58 fin.).

Sonach ist es schließlich doch und im wesentlichen Grunde recht eigentlich der Glaube an das Evangelium, nach welchem in letzter Instanz der Richterspruch erfolgt, nur eben der allein wahre, d. h. der lebendige, ethisch persönliche Herzens- oder Liebes-Glaube des Geistes, aus dem der Liebesgehorsam des Geistes im Leben organisch erwächst, — nicht das todte Wissen oder todte Werk, noch ein todtes oder scheinlebendiges Gefühlswesen (1 Cor. 8, 1; Hebr. 6, 1), sondern die neue Creatur im Glauben, die aus und in Christo von vorn herein ist (2 Cor. 5, 17), und darum auch von ihm im entscheidenden Augenblick nicht verleugnet wird (Luc. 12, 8; 2 Tim. 2, 11 ff.).

Darum ist auch dieser letzte öffentliche Akt für den Gläubigen in keiner Weise ein Gegenstand der Sorge oder des Schreckens, sondern vielmehr der heiligen Freude und göttlichen Zuversicht. Denn der Tag des Gerichtes ist ein Tag neuer Verherrlichung der göttlichen Gnade und die Oeffnung der letzten Pforte zum ewigen Leben in der vollendeten Herrlichkeit, wie solche dem nach Gottes Bilde geschaffenen, zu demselben in Christo erneuerten (Röm. 8, 29. 30.) und in dasselbe nun innerlich und äußerlich verklärten Geschöpfe (2 Cor. 3, 18.) durch Gottes Gnade zukommt, und ihm nun im Anschauen der Herrlichkeit des dreieinigen Gottes und in der innigsten Lebensgemeinschaft mit ihm fort und fort zu Theil wird (Joh. 17, 24; 1 Joh. 3, 2; 1 Cor. 15, 28.).

Daß dieses ewige Leben ein endloses ist, dies ist schon durch diese vollendete Gottesgemeinschaft allein und unmittelbar verbürgt (Matth. 22, 31.), aber auch im Worte bestimmt bezeugt (Joh. 11, 26; 10, 28. 29.). In der That wäre auch der Begriff dieser höchsten Seligkeit in sich selbst aufgehoben, wenn dabei die Aussicht auf irgend ein Ende derselben, — wär's auch nur mit dem der Existenz zugleich — bestehen sollte. Der eigentliche Inhalt, die Seligkeit dieses endlosen Vollendungszustandes beruht aber darin, daß er der Zustand des vollkommenen Lebens ist, d. h. die intensivste Verbindung tiefster Ruhe mit allseitiger Thätigkeit, die vollendete, unendlich mannigfaltige, aber ebenso einheitlich harmonische gemeinsame Bewegung der verklärten geschöpflichen Welt um ihren ewigen Mittelpunkt, Gott, den Schöpfer, Erlöser, Vollender. Dies ist der „Gesang des neuen Liedes" (Apoc. 5. 9; 14, 3.) vor Gottes Thron, die selige Theilhaftigkeit an der Aeonenmusik der Gottesschöpfung, in deren rhythmischer Bewegung die Lebensharmonie des vollendeten Geistes und der vollendeten Liebe im Mikrokosmus wie im Makrokosmus sich entfaltet. Hier versteht es sich denn auch ganz von selbst, daß das voll-

ständigste Wiederfinden der vorangegangenen Gläubigen und die freieste, innigste Gemeinschaft mit ihnen nicht fehlen kann (Hebr. 12, 22 ꝛc.). Es ist ein thörichter und entsetzlicher Gedanke, wenn mitunter gesagt wird, die Vollendung Aller schließe die Aufhebung der Individualitäten in ihrer Eigenart in sich. Das besagt wahrlich Matth. 22, 30. nicht, vielmehr das Gegentheil: v. 32. Myriaden seliger unterschiedloser Monaden wären eine schlechte Verherrlichung des dreieinigen Gottes und würden nicht die Vollendung, sondern die Aufhebung seines Reiches anzeigen, welches allenthalben nur als organisches, als Mannigfaltigkeit in der Einigkeit, nach dem Bilde des göttlichen Wesens selbst besteht.

Jeder Versuch freilich, sich im Einzelnen nähere Vorstellungen zu machen von Art und Ort dieses Zustandes ist für uns gegenwärtig ebenso vergeblich als der, sich den verklärten pneumatischen Leib, die Bedingung und das Organ der Theilnahme an diesem Reiche der Herrlichkeit für den Einzelnen, näher vorstellig zu machen. Hier sind wir an die heiligen Bilder als göttliche Hieroglyphen ausschließlich aber auch befriedigend gewiesen, welche uns besonders die Apokalypse in beredter Sprache zeichnet. Dies gilt von der Art der Thätigkeit und den Graden des Fortschritts, ohne welche wir uns durchaus kein Leben der Einzelnen denken können, und ebenso von den Unterschieden der Herrlichkeit und Seligkeit, welche der Begriff harmonischer Mannigfaltigkeit des gemeinsamen Lebens ebenso bestimmt fordert. Die Schrift deutet Beides an, das erste in Stellen wie das Gleichniß von den Knechten (Matth. 25, 21; Luc. 19, 16 ꝛc.), das zweite theils ebenda (Luc. 19, 17. 19.) theils anderwärts, wie 1 Cor. 3, 8; 2 Cor. 9, 6., aber sie gibt uns keine näheren Aufschlüsse. Dasselbe gilt auch von der Oertlichkeit, der Stätte dieser Allgemeinschaft des vollendeten Lebens im ewigen Reiche. Die Schrift redet von verschiedenen oder doch vielen Wohnungen in des Vaters Hause, von dem neuen Himmel und der neuen Erde, dem himmlischen Jerusalem (Joh. 14, 1 ff. Apoc. 21, 1. 2.), aber alles das sind Bilder des prophetischen Schauens, welches hienieden immer ein Weissagen und Erkennen *ἐκ μέρους, δι' ἐσόπτρου, ἐν αἰνίγματι* bleibt (1 Cor. 13, 9. 12.). Hier gilt es im vollsten Sinne, daß wir nicht im Schauen wandeln, sondern im Glauben, und dem wahren, im Geiste ebenso demüthigen als starken Glauben ist es genug, das wesentliche quid der vollendeten Seligkeit und Herrlichkeit gewiß zu wissen, das quomodo überläßt er willig Gott in seiner Allmacht und Gnade.

Das finstere Gegenstück zu diesem lichten Reiche der Herrlichkeit bildet nun der durch das Endegericht herbeigeführte Verdammungszustand der Ungläubigen, als ein Zustand vollendeter Unseligkeit (Matth. 25, 41. 46; Röm. 2, 8. 9; 2 Thess. 1, 9.). Auch hier gilt dasselbe in Betreff von Ort und Art. Der Ort ist nach der Schrift die Gehenna oder der Feuersee (Matth. 5, 22 ꝛc.; 10, 28; Marc. 9, 43 ꝛc.; Luc. 12, 5; Apoc. 20, 14 ꝛc.; 21, 8; cf. d. *ἄβυσσος* c. 20, 1. 3.), jenes ein Geschichts-, dies ein Natur-Bild, beide aber

eben bei diesem ihrem entschieden bildlichen Karakter für uns nicht näher bestimmbar im Einzelnen und Aeußeren. Was die Art des Zustandes betrifft, knüpfen an den zweiten Ausdruck auch andere Stellen an, die von einer Feuerpein reden (Matth. 3, 12; 13, 42; 18, 8; Joh. 15, 2. 6.). Aber damit werden wieder andere zum Theil sehr verschiedene Vorstellungen unmittelbar verbunden, wie die einer todeskalten Finsterniß, des Wurmfraßes, schon auf Grunde alttestamentlich prophetischer Bilder (Matth. 8, 12; 22, 13; Marc. 9, 44; Jes. 66, 24.).

Um zu wissen, ob und in wie weit in diesen Darstellungsformen das sinnliche Moment mit festzuhalten ist, müßten wir erst über die Beschaffenheit der „zum Gerichte Auferstandenen" und nun der Verdammniß Anheimgefallenen mehr Klarheit haben. Aber gerade darüber läßt uns, wie wir gesehn haben, die Schrift am meisten im Dunkeln. Es sind dies auch, zumal nach dieser Seite hin, für uns unnütze Fragen.

Dagegen ist das Gewisse dies, daß das Wesen der Unseligkeit so gut wie das der Seligkeit, als ihres Gegenbildes, und dasjenige der Sünde als ihrer Ursache, ein innerliches, geistiges sein muß, sowohl in objektiver, als in subjektiver Hinsicht. Objektiv, insofern die Verdammten, obwohl metaphysisch immer noch von Gott erhalten, — denn sonst würde ihre Existenz aufhören, — doch in ethischer Beziehung vollständig von ihm geschieden, außerhalb der Lebensgemeinschaft seiner Liebe, dastehn (1 Cor. 6, 9. 10; Gal. 5, 19 ff.; 2 Thess. 1, 9; Apoc. 22, 15)., damit aber auch in einem Verhältniß zu einander, welches der absolute Gegensatz aller Lebens- und Liebesharmonie ist. Wie die Einigkeit unter sich in Gott das Wesen der Seligkeit oder des ewigen Lebens im vollendeten Gottesreiche ausmacht, so ist diese zwiefältige, gänzlich desorganisirte Isolirung der Grundkarakter des „anderen" oder absoluten Todes, der nun vollständig ausgereiften Frucht der absoluten Selbstsucht des persönlichen Geschöpfes. Wie aber jene Lebenseinigkeit der Seligen mit Gott und in ihm untereinander wesentlich beruht auf dem fortdauernd bewahrten Unterschiede der Persönlichkeiten in ihrer freien Selbstherrlichkeit, so liegt die vollständige Unseligkeit auf der anderen Seite wiederum darin, daß diese entsetzlich isolirten Ruinen von Personen untereinander in ein solches unlösbares äußeres Zusammensein in gleicher Lage gebunden sind, welches ihnen die innere Zertrennung unaufhörlich erst recht zur bitteren Empfindung bringt. So schließt der andere Tod, als die absolute Desorganisation und Disharmonie in objektiver, mikrokosmischer Beziehung, mit innerer Nothwendigkeit gleichsam die Schrecken der Einzelhaft und der Gesammthaft vereinigt in sich, — die potenzirte „φυλακή" — und während das vollendete Gottesreich dem vollkommensten, lebensvoll organisirten σῶμα gleicht, stellt diese mechanisch chaotische Masse das volle Bild des fortwährend verwesenden πτῶμα dar, — dessen Wurm nicht stirbt. Diesem Zustande des Ganzen kann subjektiv, in den Einzelnen, nur das tiefste Qualgefühl entsprechen: — βασανίζονται — κλαυθμὸς καὶ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. — Bei klarster Erkenntniß der eigenen Verkehrtheit und Zerrüttung, wie der unvermeidlichen Noth-

wendigkeit dieser Consequenz des beharrlichen Widerstrebens gegen Gott in Christo, dem grauenhaften erfüllten Gegenbilde jener todwirkenden Judaseinsicht (Matth. 27, 3 ff. cf. 2 Cor. 7, 10.) gebricht es doch an aller Willigkeit und Fähigkeit, diesem widerspenstigen Selbstthum zu entsagen — also auch hier die vollendete mikrokosmische Disharmonie, deren Anfänge wir als unmittelbare Folge der Sünde im ersten Tode schon fanden. Und weil eben schon dies absolute „Alles (objektiv) Wissen aber Nichts Wollen" es war, was die Verlorenen allein in diesen Zustand hat bringen können, so ist wirklich auch gar keine Möglichkeit da, daß diesem Zustande von Innen heraus je ein Ende werde. Nachdem alle Mittel der Gnade und Wahrheit erschöpft sind, und nun die ganze Frucht der reinen Strafgerechtigkeit des Gesetzes mit ihrer bitteren absoluten Negativität dem Sünder zur entsetzlichen Empfindung kommt, kann sein ohnmächtiger Widerstand sich nur in fortwährender Steigerung in sich selbst verhärten und damit die eigene Qual verschärfen — das Feuer, das nicht verlischt.

Unter diesen aus dem Begriffe der Sache selbst sich mit Nothwendigkeit ergebenden Umständen, haben wir nach besonderen leiblichen Qualen, sowenig sie an sich zu leugnen sein werden, weil das Innere in diesem Aeußeren eben erscheint, näher zu forschen in der That nicht Ursach.

Um so gewisser müssen wir grade unter dem unsere gegenwärtige Betrachtung beherrschenden ethisch praktischen Gesichtspunkt der Entwickelung der einzelnen Persönlichkeiten und ihres Schlußschicksals, diesen Ausgang eines absoluten Widerstrebens durchaus als möglich setzen, und daher den gezeichneten Zustand, nach den angeführten Stellen des neuen Testamentes und mit der kirchlichen Lehre, als einen in sich selbst endlos bestehenden, die Verdammniß als ewige auch in diesem formalen Sinne fassen. Dahin weiset uns auch der Umstand, daß nach der Schrift diese verdammten Menschen so ganz mit den Teufeln verbunden erscheinen, — weil die absolute Sünde bei beiden die gleiche ist — die Teufel aber nirgends auch nur andeutungsweise als noch erlösungsfähig dargestellt werden. Für beide ist der „andere Tod" ebenso nothwendig das endliche Consequens der „anderen Sünde", wie für die adamitische Menschheit als solche der „erste Tod" dasjenige der „ersten Sünde" ist, bis der Einzelne entweder in Christo zum ewigen Leben erneuert wird, oder an Christo aus diesem ersten Todeszustand in jenen vorher geschilderten anderen und letzten übergeht. Hier erst kommt jenes doppelte „οὐ δύνανται" cf. § 35. — zu seiner letzten furchtbaren aber unvermeidlichen Plerosis und jede Möglichkeit einer Vergebung dieser absoluten Sünde ist ebensosehr durch deren Natur selbst, als durch das unwandelbare Wesen Gottes ausgeschlossen (Matth. 12, 32; 1 Joh. 5, 16; Hebr. 10, 26.).

Sehr mit Unrecht hat man gegen diese Lehre öfters geltend gemacht, daß das Vorhandensein solcher Verdammten die Seligkeit der Begnadigten stören müßte. Denn erstens könnte dann Gott, der die ewige Liebe selbst ist, dereinst ebenso wenig vollkommen selig, ja er könnte, da für ihn der

Unterschied der Zeiten außer Kraft tritt, schon jetzt überhaupt nicht selig sein. Er ist es aber allezeit, weil er eben die heilige Liebe ist, deren Wahrheit ebenso unwandelbar ist, als ihre Gnade. Zweitens sind die Gläubigen dann, obwohl ebenfalls zur vollkommenen Liebe durch den Geist verklärt, dies ja in derselben heiligen Wahrheit wie Gott, welche mit der sinnlichen Selbstsucht auch jede außergöttliche willkürlich oder naturhaft kreatürliche Liebe (cf. 2 Cor. 5, 16; 1 Joh. 5, 16.), also auch ein entsprechendes Mitleiden gegen Solche gänzlich ausschließt, in welchen die absolute Widergöttlichkeit sich ausgestaltet hat.

Wer läßt sich denn schon jetzt in seiner Seligkeit als Gotteskind und Glied des Gottesreiches durch die Unseligkeit der Teufel stören? — wer darf und kann sie bedauern? Nur die Teufel gewordenen Menschen aber sind ewig Verdammte (Joh. 6, 70; 17, 12; Matth. 26, 24.).

Etwas Anderes ist, daß die Schrift allerdings neben den für die ewige Verdammniß angeführten Stellen einige Aussagen enthält, welche sehr bestimmt auf einen anderen Ausgang zu weisen scheinen, und im Zusammenhange damit von Vielen gewisse Gründe dafür geltend gemacht werden, daß dieser Zustand der Verdammniß doch in der einen oder anderen Weise irgend einmal ein Ende haben werde. Diese Frage behalten wir einer späteren Erörterung vor, wenn wir im folgenden Abschnitt die Eschatologie von ihrer ökonomischen und kosmischen Seite näher betrachten.

Zweiter Abschnitt.

Die Vollendung des Heils für die Gesammtheit, unter vorwiegend geschichtlich ökonomischem Gesichtspunkt.

§ 78.

Allgemeiner historisch-kritischer Ueberblick.

Die Art und Folge der Endvorgänge im Einzelnen, unter dem makrokosmischen Gesichtspunkt der Weltvollendung im erfüllten Gottesreiche, liegt zufolge der Natur aller biblischen, auch der neutestamentlichen, Zukunftsoffenbarungen für unser gegenwärtiges Erkennen immer mehr oder weniger in einem Dunkel, welches erst die Erfüllung der Weissagungen völlig lichten wird. Es bleibt daher hier Raum für verschiedenartige Vorstellungsweisen, wie solche auch in der Kirche zu allen Zeiten in Geltung gewesen sind, und wir haben, während wir das Wesentliche und Gewisse unwandelbar festhalten, weiter hinaus jedenfalls keine allzu genauen und festen Lehrbestimmungen zu versuchen. Dies gilt namentlich von dem sogenannten tausendjährigen Reiche und dem besonderen Verhältniß des Volkes Israel zu demselben. Doch darf die fortschreitende Erleuchtung des Geistes aus der Schrift und der Geschichte auch in dieser Beziehung gesucht und muß mit Aufmerksamkeit und Dankbarkeit empfangen werden, wenn der Herr sie der Kirche gibt.

Christus hatte seine Wiederkunft und das damit verbundene Ende des gegenwärtigen Weltzustandes (Matth. 24, 3) im Allgemeinen durchaus als ein nahe bevorstehendes dargestellt (Matth. 10, 23; 16, 38; 24, 34; s. § 79.), wenn es auch an einzelnen verhüllten Andeutungen anderer

Art nicht fehlt, welche zeigen, wie fein gottmenschlicher Blick an und für sich auch hier ein weiterer und umfassenderer war (Matth. 24, 14. 36.). Unter diesen Umständen war es nur das Natürliche, wenn in der apostolischen und unmittelbar nachfolgenden Zeit die Erwartung des Endes nicht nur überhaupt eine sehr lebendige war, sondern man dasselbe auch in die nächstbevorstehende Zukunft versetzte (1 Thess. 4, 15; 1 Cor. 15, 51; Röm. 13, 11; 1 Petri 4, 7; 1 Joh. 2, 18 ff.). Ueberhaupt war diese ganze Unterscheidung einer ersten und zweiten Zukunft des Messias gegenüber der beide meist ineinsfassenden Darstellung der alttestamentlichen Weissagung etwas noch so Neues, daß man auch darum sich diesen Zwischenraum der „letzten Zeit" mehr nur als eine verhältnißmäßig sehr kurze Periode zusammenhängender eschatologischer Vorgänge denken konnte und mußte. Dazu kam endlich auch die damalige Lage der ersten christlichen Gemeine inmitten der feindlichen Juden- und Heidenwelt, welche ebenfalls dahin trieb, die ersehnte Rettungs- und Gerichts-Katastrophe so nahe als möglich zu rücken (2 Thess. 1, 4—10.). Allerdings scheint es, als ob Paulus wenigstens in der späteren Zeit seines Lebens seinen Hoffnungsblick mit mehr Unterscheidung zunächst nur auf das Sein beim Herrn nach dem Tode — bis zur Auferstehung bei der Parusie — gerichtet habe (Phil. 1, 23; 2 Tim. 4, 6. 8; vgl. Acta 20, 29.), aber Johannes spricht in seinen Briefen wieder sehr bestimmt von der eingetretenen „letzten Zeit" und gibt namentlich in der Apokalypse (c. 20.) durch das, was er von einer zwiefachen Auferstehung und der tausendjährigen Regierung der Heiligen mit Christo sagt, der christlichen Glaubenserwartung eine Gestalt, welche einerseits jenen Begriff der vorhandenen ἐσχάτη ὥρα nicht aufhebt, aber andererseits zugleich eine umfassende weitere Entwickelung großartiger Endvorgänge in sich schließt.

Besonders im Anschluß an diese Form der eschatologischen Erwartung bildete sich unter dem Miteinfluß der erwähnten Zeitumstände in den ersten beiden christlichen Jahrhunderten, so lang die Kirche im Märtyrerthum stand, der sogenannte Chiliasmus aus, die Hoffnung auf ein bevorstehendes, von Christo bei seiner Parusie aufzurichtendes tausendjähriges Reich der Herrlichkeit und des Sieges über die feindselige Weltmacht. So nicht nur, auf Grunde jüdisch-pharisäischer Lehranschauungen, die Ebioniten (nach Hieronymus) und Cerinth (nach Cajus von Rom und Dionys von Alexandrien, bei Eusebius), sondern auch die apostolischen Väter zum Theil, wie Papias (bei Eusebius), Hermas, Justin; und Kirchenväter wie Irenäus und Tertullian, der letztere im Zusammenhang mit seinem Montanismus. Andere aber, wie Clemens von Rom, Ignatius, Polycarp, Athenagoras und Theophilus schweigen von dieser Lehre, Clemens von Alexandrien und besonders Origenes verwerfen sie, wie auch die Gnostiker, ausdrücklich als nichtige und falsche Einbildungen.

Diese Richtung wurde in der zweiten Periode, seit das Christenthum als Staatsreligion in Ruhe und Ehren gekommen war, nach und nach die herrschende, im Morgenlande besonders unter dem Einfluß des Dionys von Alexandrien, des Schülers von Origenes, im Abendlande haupt-

sächlich durch Augustin, der namentlich wegen der gangbaren sinnlichen Auffassung jenes gehofften Siegeszustandes der Kirche gegen den Chiliasmus kämpft. Er blieb auch in diesem Punkte für die Folgezeit der entscheidende Lehrer der abendländischen Kirche, und seine Ansicht, daß das Millennium der Apokalypse mit der Stiftung der christlichen Kirche begonnen habe, mußte im Mittelalter um so mehr die herrschende werden, je mehr die päpstliche Kirche mit ihrem hierarchischen Glanze Alles das in sich zu vereinigen und lebendig darzustellen schien, was jene ältesten christlichen Erwartungen von dem künftigen Herrlichkeitsreiche Christi auf Erden erhofft hatten. Daher auch um das Jahr 1000 die allgemeine Erwartung des nahen Weltendes. Unter diesen Umständen finden sich chiliastische Hoffnungen nur bei den mit der damaligen Kirche zerfallenen Partheien und Sekten, denen der fleischliche Prunk und die Ansprüche jener zum Anstoße gereichten.

In minder berechtigter und dabei ganz und gar fleischlich schwärmerischer Weise bemächtigten sich nun in der Reformationszeit der chiliastischen Ideen die Wiedertäufer. Neben der allgemeinen Richtung der Reformatoren auf Augustin zurückzugehen, war dieser Umstand eine Hauptursache, daß auch sie in diesem Punkte der herrschenden kirchlichen Anschauung ganz getreu bleiben. Der schwärmerische Chiliasmus als Hoffnung eines sinnlichen Welt- und Gewalt-Reiches Christi auf Erden wird z. B. in der Augsb. Confession Art. 17 ausdrücklich verdammt [1]), damit aber im Sinne der Confessoren überhaupt jede Erwartung der Art, weil man eine andere Form derselben nicht vor sich hatte, und überhaupt in Bezug auf das Jenseits und die letzten Dinge über dem Kampfe wider die römischen Mißbräuche und Irrlehren in eine zu enge und beschränkte Anschauung sich hatte hineinziehen lassen. Wollte doch Luther selbst der klaren Weissagung des Paulus von einer bevorstehenden Bekehrung Israels in Röm. 11. noch weniger Gerechtigkeit widerfahren lassen, als er es in Bezug auf die Hadespredigt nach Petri Zeugniß zu thun vermochte. Diesem oben angeführten knappen eschatologischen Lehrtypus blieb die Orthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts vollkommen getreu.

[1]) In den loci th. sagt Melanchthon (de regno Christi): execrandus et damnandus est error ille judaicus Anabaptistarum, qui fingunt ecclesiam ante novissimum diem politiam quandam mundanam futuram esse, in qua regnent pii et armis deleant omnes impios et occupent omnia imperia etc. Quod vero Judae. et Anabaptstae citant prophetas, qui cum de regno Christi loquuntur, saepe figuris utuntur sumtis ab imperiis mundi, ad hoc primum respondeo: evangelium est interpretatio prophetarum. Cum igitur evangelium clare doceat regnum Christi esse spirituale, afferre bona spiritualia et aeterna, nec occupare dominationem in mundo, sed magis pati persecutionem, debemus et prophetas intelligere juxta evangelium. Itaque Apostoli in actis sententias de regno promisso Davidi clare transferunt ad hoc regnum spirituale subjectum persecutioni etc. Et Christus reprehendit ipsos apostolos, cum haberent judaicam persuasionem ac putarent, se occupaturos esse mundi imperia.

Weil aber die tiefer Blickenden auch damals noch so wenig mit dem inneren Zustande der Kirche zufrieden sein konnten, erwuchsen mit der Arbeit der Liebe zur Belebung des Glaubens auch Hoffnungen einer bevorstehenden besseren Zeit für die Kirche, hie und da mit schwärmerischer Trübung der Lehre verbunden, wie bei Weigel und Petersen (um 1700), dagegen lauter und nüchtern bei Spener[1]), dem Vater des Pietismus, der vor der Parusie und dem Gerichte eine Blüthezeit der Kirche, nicht gerade buchstäblich von 1000 Jahren, auch weder ein Reich des Fleisches und der Gewalt, noch auch eine bereits übernatürlich ausgestattete Christokratie erwartete, wohl aber eine Zeit, wo die Macht des Papstthums gebrochen (Apoc. 18.), der Widerstand Israels innerlich überwunden (Röm. 11, 25.) und so der Zustand der christlichen Kirche ein hochgesegneter sein werde (Apoc. 20.). Von da an ist in den vom Pietismus befruchteten Kreisen der evangelischen Kirche diese apokalyptische Zukunftshoffnung nie mehr verschwunden, sondern vielmehr auf die mannigfaltigste Weise weiter ausgebildet worden.

Selbst Zinzendorf, der im Uebrigen so ganz nur auf die praktische Fortpflanzung des von Spener gegebenen Anstoßes zur Belebung der Kirche berufen war, und von der Apokalypse im Allgemeinen nur einen, wiewohl sehr lebendigen, liturgisch-hymnologischen Gebrauch macht, theilte, wie es scheint, für seine Person in der Stille doch Speners Erwartung. Er denkt sich das tausendjährige Reich als eine Zeit, wo der Herr, ähnlich wie bei der Auferstehung und während der vierzig Tage, nur den Seinen erkennbar wiederkommt und mit ihnen, die er aus aller Welt Enden in der Stille irgendwohin sammelt, ein Friedensreich gründet, des Satans Macht bindet, die Ausbreitung des Evangeliums mächtig fördert, und dadurch einen Zustand in der Menschheit herbeiführt, da „kraft einer gewissen General-Inclination fürs geistliche Reich Christi die Principia der Gewissensfreiheit und Toleranz, wie sie z. E. in England herrschen, und entsprechende Verfassungen allgemein sein werden, da die Menschen menschlich regieren und räsonablen menschlichen, nicht den satanischen Einflüssen folgen“ [2]). Alle fleischlichen Erwartungen aber und müssigen Spekulationen in Beziehung auf diese Gnadenzeit verwirft er nachdrücklich und folgert aus der Undeutlichkeit der Schriftaussagen über die Novissima, daß die Gläubigen sich im Allgemeinen für die Zeit nicht näher darauf einlassen sollen. Für die öffentliche Verkündigung tauge dergleichen nicht, sondern nur für den freien Privatdiscours, und es erfordere ein besonderes Charisma, wenn man näher darauf eingehn wolle, auch große Vorsicht, damit man nicht in ein leeres, blähendes Wissen gerathe, das nicht bessere. Diesem praktisch vorsichtigen Lehrtropus ist die Brüdergemeine getreu geblieben, und zwar so sehr, daß sie im Allgemeinen bei der Behandlung der letzten Dinge der einfachen reformatorischen Darstellungsweise folgt und auf das Millennium sich nicht einläßt. Dazu

[1]) Vgl. bei Hoßbach, Spener und seine Zeit, S. 288 ff.

[2]) So in den Reden über die Augsb. Confession, S. 199 ff.

hat wol auch der Umstand viel beigetragen, daß Spangenberg in seiner Idea f. frr. [1]) eben diesen Weg geht, und nur darüber festhält, daß die Gläubigen zuerst auferstehn und dem Herrn entgegen in die Wolken entrückt werden, mit welchem sie dann zum letzten Weltgerichte erscheinen. Auf nähere Bestimmungen geht Spangenberg nicht ein und sagt somit noch weniger als Zinzendorf. Er war dazu theils zu vorsichtig und nüchtern, theils war er sich ohne Zweifel dessen bestimmt bewußt, daß der Beruf der Brüdergemeine für die Kirche durchaus nicht darauf gehe, die eschatologischen Lehren weiter anzubauen, sondern vielmehr darauf, dem Herrn, er komme nun wann und wie er es in seinem Rathe beschlossen hat, ein auf Ihn und sein Kreuz verbundenes Volk unter Christen und Heiden zu sammeln, welches, bis daß er kommt, seinen Tod und seine Tugend verkündige und, wann er kommt, bereit und fähig sei, ihn recht zu empfangen (Luc. 18, 8; cf. 1, 17; 1 Petri 2, 9; 1 Cor. 11, 26; 1 Joh. 2, 28.).

Ganz anders dagegen gestaltete sich die Weise, in welcher der andere von den Segnungen des Spenerischen Pietismus reich befruchtete kirchliche Kreis, die württembergische Kirche und Theologie, besonders nach Bengels Vorgang jenen Anstoß fortleitete [2]). Vertritt die Brüdergemeine hauptsächlich Speners praktischen Ekklesiolismus, so die Bengelsche Schule vorwiegend seine eschatologischen Ideen. Daß beide Momente in Spener nicht nur zufällig verbunden waren, sondern in nahem Zusammenhange stehen, zeigt nicht nur das noch heute beide in gleicher Weise verbindende württembergische kirchliche Leben, sondern überhaupt ein weitverzweigtes Netz von Verbindungen Erweckter während der ganzen Folgezeit, besonders in der Periode des rationalistischen Verfalls und der Kriegsdrangsale um den Jahrhundertwechsel, — Kreise, in denen auch außerhalb Württembergs, namentlich im westlichen Deutschland und am Niederrhein, ähnliche Hoffnungen sehr lebendig und vielfach bis zum schädlichen Uebermaße gepflegt wurden.

Eben als Vorbereitung auf das nahende Siegesreich suchte man solche Sammlungen von Kindern Gottes zu befördern, die Brüdergemeine selbst galt vielen als eine solche Voranstalt, als die philadelphische Gemeine, der in der großen Stunde der Versuchung Sicherheit verheißen ist. Besonders Jung Stilling [3]) hat in dieser späteren Zeit auf solche Weise, nicht als ein Gegner der Brüdergemeine, wie Bengel, sondern in naher Gei-

---

[1]) Cf. §§ 265. 269. 270.

[2]) Vgl. Bengel über Spener, Erklärte Offenb. Joh. in der Historie der Auslegungen, 37. S. 674 (Stuttgart 1834).

[3]) Vgl. seine Siegesgeschichte der christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis 1799; wo er übrigens in der Gemeine zu Thyatira die (Waldenser, mährischen Brüder u. die) Brüdergemeine findet, die da bleibet, bis der Herr kommen wird, S. 91 ff. 100. Aber „Thyatira und Philadelphia fließen gegen das Ende in Eins zusammen und machen die philadelphische Gemeine aus", S. 125.

stes-Verbindung mit ihr, das apokalyptische Werk desselben fortgeführt.

Für unsern dogmatischen Gesichtspunkt, der uns auf historische Einzelheiten einzugehn nicht erlaubt, genügt es, einen kurzen Ueberblick über das eschatologische System Bengels, als des Vorgängers aller folgenden chiliastischen Apokalyptiker, zu geben. Er erwartete die Tage des Antichrists 1831—36. Den Untergang Roms 1833 (Apoc. 18.). Das Gericht über das Thier und den falschen Propheten 1836. (c. 19, 11—21.) Ein tausendjähriges Gebundensein des Satans und in Folge davon einen sehr guten Zustand der Gemeine Christi auf Erden, 1836—2836 (c. 20, 1—3.), das Loswerden des Satans, Gog und Magog, 2836—2947 (ebenda v. 3. 7.). Die tausendjährige Regierung der Heiligen im Himmel mit allmähliger Auferstehung der Märtyrer — 2836—3836 (v. 4.). Zuletzt das Weltende und Gericht, nach einer Dauer der Welt von 7777 Jahren. Bengels Auffassung der Apokalypse ist hiernach eine, wie Auberlen (der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, S. 362) sie bezeichnet, direkt „kirchengeschichtliche" und streng chronologische. Daß sie in letzterer Beziehung verfehlt war, hat seitdem der Erfolg gezeigt, Bengel selbst spricht es schon aus, daß dies leicht der Fall sein könne, aber damit falle nicht das ganze Gebäude.

In exegetischer Hinsicht ist sein Verständniß von Apoc. 20, 1 — 4 offenbar falsch und das doppelte Millennium ohne allen Schriftgrund. Dies berichtigt unter Anderen schon Stilling, der im Uebrigen an Bengel sich anschließt. Der Letztere selbst sagt übrigens voraus, daß seine Ideen zunächst für eine Zeit würden vergessen, dann aber — je näher die Parusie rückt — so wieder hervorgezogen werden, daß dieser reine Chiliasmus zur Rechtgläubigkeit werde gerechnet werden. Beides ist auch ebenso wahr geworden, wie die mancherlei richtigen Zukunftsblicke, welche Bengel in Bezug auf das nach seiner Ueberzeugung bis zur Parusie noch vorliegende Jahrhundert im prophetischen Geiste gethan hat.

In den nächstfolgenden fast hundert Jahren galt im Allgemeinen bei der supernaturalistischen sowohl, als vollends bei der rationalistischen Theologie die Bengelsche Apokalyptik nur als eine Sonderlichkeit und Schwachheit. Wie so ganz anders sind auch noch Schleiermachers Anschauungen! Er wies auf biblischem, besonders johanneischem Grunde, dem Geiste der Brüdergemeine auch hierin nicht ganz entfremdet, darauf hin, daß die ζωὴ αἰώνιος im Glauben an den Erlöser ihren wesentlichen Anfang schon in diesem Leben habe. Dies könne uns bürgen und müsse uns genügen für das Jenseits, dessen Einzelheiten nicht näher bestimmbar seien. Die Schlußaussicht bildet, in origenistischer Weise, eine Beseligung Aller. Auch in diesem Lehrstück ist nun die von Schleiermacher angeregte neuere Theologie über ihn hinaus und von ihm abgegangen, aber im Allgemeinen ist doch auch sie dem einfachen älteren eschatologischen Lehrtypus der Reformationszeit mehr zugewandt, als dem Bengelschen Chiliasmus, oder stellt etwas dem Aehnliches doch nur sehr unbestimmt in

Aussicht [1]). Noch viel bestimmter ist die kirchlich symbolische Eschatologie von Hengstenberg in seiner Auslegung der Apokalypse wieder vertheidigt worden, welcher das Millennium von 800—1800 rechnet und in der gegenwärtigen Revolutionsperiode die Zeit der letzten Loslassung des Satans sieht, der die Parusie in naher Zukunft folgen würde.

In anderen und weiten Kreisen aber ist der Zug der Theologie seit den letzten Jahrzehnden ein ganz anderer geworden, indem nicht nur die, noch immer auf Bengel, Oetinger u. A. zurückweisende, württembergische Schule, besonders durch Auberlen vertreten, sondern ebensosehr Dogmatiker und Exegeten von sonst verschiedener Richtung, lutherische und reformirte, confessionelle und unionistische, mit Vorliebe und Nachdruck die Lehre vom tausendjährigen Reiche, mit dem ganzen Zusammenhang zugehöriger Begriffe und Dogmen vertreten. In der That stehn die Dinge gegenwärtig beinahe schon so, daß diese Weise der Eschatologie „zur Rechtgläubigkeit gerechnet wird," ja die Frage darüber wird auf sehr unmittelbare Weise selbst in die praktischen Bewegungen und Bestrebungen des kirchlichen Lebens hineingezogen, und vielfach bestimmt sich danach die Stellung, welche die Einzelnen zur Mission, der äußeren (Fabri u. A.) wie der inneren (Beck und Genossen), zum Staat und zur Staats- oder Volkskirche (Baumgarten, Auberlen u. A.) einnehmen. Nur consequent wird die Bedeutung der eschatologischen Frage auch für das individuelle Heiligungsleben eines jeden Gläubigen vielfach und ernstlich geltend gemacht, sofern dadurch erst die christliche Hoffnung ihre rechte Lebendigkeit und Bestimmtheit, also auch die gehörige Kraft und bestimmende Wirksamkeit erhalte. Namentlich wird in dieser angelegentlichen Cultur der prophetischen Schriften, besonders der Apokalypse, erst das Zeichen vollen Bibelglaubens gesehen und eine Stellung wie die der Reformatoren will als Schwachheit, spiritualistische Halbheit, ja wol gar als ein Ausfluß fleischlichen heidenchristlichen Stolzes erscheinen, der dem Schriftgläubigen zur Unehre gereichen muß.

Im Einzelnen sind nun aber doch die Anschauungen immer noch sehr verschiedenartig. Die am allgemeinsten vertretene dürfte gegenwärtig wol noch die sein, welche in der Weise Speners und Zinzendorfs nur in geistiger Weise am Ende der christlichen Kirchengeschichte, nach schmerzlichen antichristischen Krisen — wie die der gegenwärtigen Revolutionsepoche, — eine letzte Blüthezeit und allgemeine innerliche Herrschaft des Evangeliums auf Erden erwartet. Das entscheidende Merkmal dieses Standpunktes ist dies, daß die Parusie — als allsichtbarer Vorgang — nicht vor, sondern nach diesem Zeitraume gesetzt, und der Weltzustand während desselben als ein im Wesentlichen noch ganz den jetzigen Verhältnissen entsprechender gedacht wird. So ist z. B. die Darstellung, welche Martensen § 281 gibt.

---

[1]) So Nitzsch im System, Hauptstück IV. des 3ten Theils, § 209 ff. § 216. Wiederkunft Christi, § 217. Auferstehung, § 218. Beschluß, — wo die doppelte Auferstehung anerkannt wird. § 219. Endegericht.

Aehnlich auch Kurtz: Heilige Geschichte § 197. Aber Kurtz überschreitet die gezogene Grenze doch auch schon etwas, wenn er die jesaianischen Weissagungen von einem blühenden Zustande der Erde (c. 11, 6 ff.; 30, 26; 65, 20.) bereits in diesem Millennium erfüllt werden läßt. Und Martensen empfiehlt wenigstens auch eine ähnliche weitergehende Auffassungsweise von denselben.

Eine solche wird dagegen ganz direkt geltend gemacht von Denjenigen, welche die Parusie dem Millennium vorangehn lassen und für dieses daher einen wesentlich übernatürlichen Boden gewinnen. So z. B. von Ebrard — der als Ausleger der Apokalypse in schärfstem Gegensatz mit Hengstenberg steht — in seiner Dogmatik [1]).

Eine im Wesentlichen sehr verwandte, wenn auch in der exegetischen Fassung der einzelnen apokalyptischen Gestalten abweichende, Darstellung der letzten Dinge gibt Auberlen [2]), nur daß er, ebenso wie auch Hofmann [3]) und Baumgarten [4]), einen noch größeren Nachdruck

---

[1]) Vgl. § 572. ff. Er faßt die Gesammtentwickelung der Kirche in eine genau durchgeführte Parallele ihrer Geschichte mit derjenigen Christi während seines Erdenlebens. Der Verfolgung Jesu durch Herodes den Großen entspricht die erste Verfolgungszeit der Kirche bis Constantin; der öffentlichen Wirksamkeit Christi die Arbeit der Kirche an den Nationen, während welcher Zeit sich im Anschluß an die alte antitheokratische Weltmacht (Apoc. 12, 3. 13, 1. 17, 3. 4.) innerhalb der Kirche selbst das eigentlich anti- oder pseudochristliche Princip — Rom als die babylonische Hure (Apoc. 13, 11. 2c. 17, 1. 2c.) — entwickelt. Zuletzt aber gipfelt die offen antichristliche Weltmacht in der „rothen Despotie ohne Kronen," den Menschen der Sünde an der Spitze (c. 17, 11 2c. 2 Thess. 2, 3 2c.), und bereitet den Gläubigen die große Trübsal, welche dem Leiden Christi entspricht. Er rettet sie durch seine, der Auferstehung parallele, Parusie, mit welcher die Ernte, d. h. die Scheidung der Gläubigen und Ungläubigen verbunden ist (c. 14, 14. 19, 11. 17,). Diese werden verdammt, Jene gelangen zum Abendmahl der Hochzeit des Lammes, sammt den jetzt auferweckten Gläubigen der Vorzeit (c. 19, 9. 20, 4. 5.). Diese Zeit der Herrlichkeit — „1000 mystische Jahre" — entspricht den vierzig Tagen im Leben Christi. Wie er damals verklärt unter den noch unverklärten Seinen wandelte und wirkte, so werden jetzt die Auferstandenen mit ihm vereint, Verklärte unter den noch Unverklärten, auf Erden herrschen, wobei schon eine vorläufige Verklärung der Natur nach Röm. 8. statt findet. Das bekehrte Israel ist der irdische Mittelpunkt dieses Reiches Christi, und nun erst beginnt die rechte und siegreiche Bekehrungsarbeit an der Heidenwelt. Aber auch in dieser Gnadenstatt bewirkt die noch nicht überwundene Sünde eine abermalige Empörung, — und Zion droht der Untergang. Statt dessen vernichtet der Herr die Feinde, und hält das Endegericht über die nun aus dem Scheol auferweckten Nichtgläubigen, Heiden sowol als unbekehrte oder abgefallene Getaufte. Denn auf Erden leben dann nur noch die Gläubigen; die Ungläubigen sind alle vernichtet. (—?) Die hier um der Werke willen Angenommenen werden dann wirklich gerechtfertigt und wiedergeboren durch den Genuß „der Blätter des Lebensbaumes" (Apoc. 22, 2.), während die Verstockten mit den Teufeln in den Feuerpfuhl geworfen werden (c. 20, 15.). Nun erst entsteht der neue Himmel und die neue Erde mit dem neuen Jerusalem und seiner ewigen Seligkeit (c. 21, 1. 10; 2 Petri 3, 7.)

[2]) Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, S. 236 2c.

[3]) Weissagung und Erfüllung, S. 286 2c. — und Schriftbeweis, II, 2, S. 459 ff. (I. Ausg.)

[4]) Nachtgesichte Sacharjas, I. S. 99—190.

legt auf die Bedeutung des bekehrten und wiederhergestellten Israel, während der Zeit des Millenniums oder des „Reiches". Diese Anschauungsweise begnügt sich nicht im Sinne von Röm. 11, 29. damit, daß dann auch Israel noch zu der neutestamentlichen Bundesgnade gebracht werden soll, sondern vom Standpunkt der alttestamentlichen Weissagung aus wird für dies Volk eine bleibende, und in jener letzten Zeit eben wieder in volle Kraft tretende Berufung zur Heilsvermittlerschaft für die übrige Menschheit geltend gemacht [1]). Und nicht nur daß der prophetische Beruf dieses für alle Zeiten auserwählten Volkes dann erst in ganz anderem Maßstabe als zur Apostelzeit sich realisiren soll, — denn dann missionirt ganz Israel als Volk — sondern, als Volk im heiligen Lande wiederhergestellt, soll es nun erst auch das eigentliche, im Geiste Christi verklärte Priesterthum und Königthum zum Besten des gesammten um dieses Centrum sich schaarenden Reiches bei sich zur Verwirklichung bringen, und zwar so, daß dann auch das cerimoniale und bürgerliche Gesetz Mosis seine geistlichen Tiefen entfalten wird im Cultus und in der Verfassung des tausendjährigen Reiches. Dies besonders nach den letzten Capiteln des Ezechiel, c. 40 ff. [2]). Die bis zur Parusie gesammelte wahre Gemeine aus Juden und Heiden wird durch die Verwandelung der Lebenden und die erste Auferstehung der Heimgegangenen zur verklärten triumphirenden im Himmel; auf Erden aber tritt nun eine durchaus israelitisch bestimmte neutestamentliche Gemeine aus „Israel und den Völkern" hervor, welche mit der himmlischen eines und von ihr geleitet, einer solchen Herrlichkeit und Friedensruhe genießt, wie die alttestamentliche Weissagung sie in lebensvollen Zügen öfters schildert. Von Manchen wird das lichte Schlußbild der Apokalypse in c. 21 und 22, die Herrlichkeit des neuen Jerusalem, auf diese Periode bezogen, z. B. von Hofmann (a. a. O. S. 658 ff.), Karsten und Anderen. Andere wiederum, wie Ebrard und Auberlen, finden darin die Schilderung des letzten himmlischen und ewigen Vollendungszustandes.

Am eigenthümlichsten scharf durchgeführt [3]) wird die Unterscheidung der gegenwärtigen heidenchristlichen Kirchenzeit und der millennarischen israelitisch-christlichen Reichszeit von Baumgarten, der in der ersteren die Innerlichkeit und äußere Knechtsgestalt der Gemeine unter dem Schutze der Rechtswaltung des letzten, römischen, Weltreiches und entsprechend die innerlich freie Subjektivität als Grundtypus für die Gründung und Gestaltung der einzelnen christlichen Individualitäten mit höchstem Nachdruck geltend macht. In der künftigen Periode dagegen soll die Gemeine auf israelitischem Grunde nach allen Seiten hin in objektiv pneumatischer Verleiblichung ganz und gar eingestaltet werden in die heiligen Ordnungen des Gottesreiches und diese wiederum ausgestalten in ihren nationalen und socialen, religiösen und sittlichen Lebensverhältnissen.

---

[1]) Auberlen, nach Daniel, S. 341 ff.

[2]) Vgl. auch Hofmann, Schriftbeweis, II. 2. S. 537 ff. u. S. 620 ff.

[3]) So scharf, daß auch Auberlen widerspricht, cf. S. 378 Nota.

Im Unterschiede von dieser heutzutage weitverbreiteten alttestamentischen, von den Gegnern als judenchristlich bezeichneten Richtung vertritt endlich auf freiere selbständige Weise eine nur im Allgemeinen verwandte eschatologische Anschauung J. P. Lange [1]), in welcher Israel sehr zurücktritt und nicht die alttestamentliche, sondern die neutestamentliche Eschatologie allein zum Wegweiser bei der Schilderung der Enderwartungen genommen ist.

Die gegebenen Karakteristiken mögen genügen, um zu zeigen, wie auch im Kreise Derer, welche die Hoffnung eines noch zu erwartenden Siegeszustandes der Kirche auf Erden übereinstimmend und nachdrücklich festhalten, doch im Einzelnen noch sehr viel Verschiedenheit der Ansichten ist. Die in Bezug auf die Eschatologie neu aufgenommene Arbeit ist noch keine vollendete, und wir haben uns daher zu ihren Resultaten im Ganzen und Einzelnen umsomehr vor der Hand prüfend zu verhalten, auch wenn wir noch sosehr überzeugt sein dürfen, daß es eine „Weissagung" vom Herrn ist, die hier, je näher die kritischen Epochen kommen, der Kirche zur Orientirung gegeben, beziehungsweise wieder eröffnet wird. Sie ist also „nicht zu verachten, wohl aber zu prüfen" (1. Thess. 5, 20.).

---

[1]) Vgl. Positive Dogmatik § 126. ff. Die gegenwärtige Kirche ist auch ihm nur die „gesetzlich symbolische", welche, jemehr sie sich in dieser ihrer Leiblichkeit statt in ihrem geistlichen Wesen faßt und sucht, einem gleichen Falle entgegen gehen muß, wie weiland die jüdische Hierarchie. Dieß geschieht und ist schon geschehen in stufenartigem Fortschritt, so daß zwischenein immer noch Zeiten der Gnadenheimsuchung, der „Erheiterung", wie z. B. namentlich die der Reformation, eingetreten sind, im Allgemeinen aber der Verfall überhand nimmt. Die letzte Gnadenzeit vor der Parusie besteht in der allgemeinen Völkerbekehrung und auch Israels Umkehr und Heimführung ins heilige Land. Aber entsprechend gipfelt bald wieder die Finsterniß der Selbstvergötterung in dieser zur Selbstherrschaft gelangten Kirche, in deren Mitte nur mit stillem Zeugniß die in demselben Maße lauter sich bildende Brautgemeine der ernsten Christen steht und leidet. Endlich wirft sich die verderbte Kirche an die antichristliche Weltmacht völlig weg und so bildet sich das im pseudochristlichen Truggewande prangende widerchristliche Weltwesen abschließend aus, will die Brautgemeine erdrücken und vernichten, — da erscheint der Herr zur Rettung und macht jene in ihrer gottesbildlichen Schönheit zur Siegerin auf Erden. Die vollendeten Gläubigen, welche schon im Zwischenzustande in organischer Allmähligkeit der Auferstehung zugereift sind, werden derselben nun vollständig theilhaft, die lebenden einer entsprechenden Verwandelung zur Herrlichkeit. Die Erde wird ein neues Paradies, und der ganze Weltzustand ist eine solche umfassende Durchbildung christlicher Weltkultur in pneumatischer Hoheit und Reinheit, wie sie das Mittelalter vorbildlich, sinnlich-natürlich und getrübt, gehabt hat. Die Auferstehung der Heiligen, die Verklärung der lebenden Gläubigen und die Verherrlichung der Erde geht während dieser ganzen Zeit fort. Aber endlich raffen sich die Reste des zurückgedrängten Bösen zu einem letzten Angriff auf die Reichsgemeine zusammen, die unempfänglicheren Völker der Erde, von den wieder losgebrochenen Geistern des Abgrundes geführt, auf der einen, die Gläubigen, von den Engeln geführt, auf der andern Seite, rüsten sich zu einer furchtbaren Geisterschlacht, aber die Siegergewalt Christi stellt vielmehr beide Heere, die nun eine reine Scheidung der Guten und Bösen repräsentiren, vor seinen Thron zum Gerichte, vor welchen auch die im Weltbrande auferstehenden Todten alle treten, um ihrem Endzustande, der Seligkeit oder Unseligkeit zugewiesen zu werden.

Daß der Maßstab dieser Prüfung nicht einfach die symbolische Lehre der Reformationszeit sein kann, versteht sich nach unsern Principien von selbst, und gerade bei diesem Punkt in besonderem Sinne, da er notorisch damals aus allgemeinen zeitgeschichtlichen, wie aus besonderen polemischen Rücksichten nicht zu dem ihm im christlichen Lehrganzen gebührenden Rechte gekommen ist. Auch sonst sehr confessionell Gerichtete nehmen keinen Anstand, die Unfertigkeit gerade der Eschatologie in der reformatorisch dogmatischen Arbeit zuzugeben.

Ebensowenig kann hier ein Sonderinteresse der einen evangelischen Confession gegenüber der anderen in Betracht kommen. Denn abgesehn davon, daß wir unsrerseits dies principiell ausschließen müßten, sind ja unleugbar beide Confessionen ursprünglich in der Abweisung dieser ganzen complicirteren Eschatologie völlig einig, und andrerseits sind in unserer Zeit die eifrigsten Vertheidiger derselben ebensowohl auf lutherischer als auf reformirter Seite zu finden. Im Allgemeinen wird mit Recht gesagt werden können, daß diese genauere, oft bis zur äußerlichen Buchstäblichkeit genaue, Benutzung der prophetischen Schrifttheile und die enge Verschmelzung der alttestamentlichen und neutestamentlichen Weissagung, die energische Forderung allseitiger reichsmäßiger, aber geistlich freier und innerlicher Ausgestaltung der christlichen Gemeine, und die besondere Hervorhebung Israels als des biblisch und geschichtlich theokratischen Volkes der Wahl sämmtlich Züge sind, welche im letzten Grunde mehr den Typus der reformirten Kirche in ihrem positiv, aber auch leicht äußerlich biblicistischen, mehr antiheidnischen und antiweltmächtlichen, Geiste an sich tragen, als den der lutherischen.

Die lutherische Kirche ist, dem Geiste ihres Stifters getreu, der nicht zufällig von der Apokalypse so wenig hielt, als vom Jakobusbriefe, viel mehr auf das subjektive Glaubensleben in der freien Gnade, auf das Wort als Zeugniß von dieser gegenüber allem Gesetze, also auf das neutestamentische Centralzeugniß im Unterschiede von dem alttestamentischen, gerichtet, sieht das Reich Gottes mehr im Verborgenen der Herzen und ist daher mit Staats- und Volksthum, wie es ist, leichter befriedigt, hat aber gegen das specifisch Jüdische, als Gesetzliches wie als Partikulares, eine ziemlich starke Abneigung. Es ist auch unleugbar, daß das exclusive Lutherthum darum gegen Spener und den Pietismus einen so instinktiven Widerwillen hat, weil in ihm, sowohl was seinen Ekklesiolismus als was seine Eschatologie betrifft, ein Hauch aus den Regionen des reformirten Geistes und Lebens jene Burg der lutherischen Orthodoxie berührt hat. Fast noch mehr gilt dies dann, wie von Franke und seinem Methodismus, so auch von Bengel mit seinem umfassenden und fast bis zur Mikrologie sorgfältigen Biblicismus, von dem die lutherische dogmatisch polemische Theologie bis dahin wahrlich weit genug entfernt war, und seiner in diesem Geiste ausgeführten Eschatologie [1]). Aber theils erscheint in Spener,

[1]) Bengel selbst sagt, daß er „die alte wahre Ordnung: Antichrist, Tausend Jahre, Welt-Ende an Vitringa weiterbauend, wieder hergestellt habe.“ Vgl.

wie in Bengel, das Reformirte doch sehr merklich in die Tiefe und Innerlichkeit des deutschen Geistes getaucht, den die lutherische Kirche in allen seinen Gestaltungen als ihr Fleisch und Blut nicht verleugnen kann und darf, und anderntheils ist für unsern Standpunkt grade diese pneumatische Verschmelzung der beiderseitigen Charismen am allerwenigsten ein Grund gegen deren Resultate, zunächst also hier das eschatologische, sondern vielmehr eine unvorgreifliche aber wirksame Empfehlung. Nur möchten wir auch hier „*den lutherischen Urgedanken*" d. h. die tiefe evangelisch pneumatische Grundbestimmtheit, die umfassende neutestamentlich menschheitliche, weil zuerst tief persönliche Heilsanschauung des Lutherthums gehörig gewahrt wissen, und sind überzeugt, daß nur so nach und nach das wahre Ziel erreicht werden kann.

Den eigentlichen Wegweiser dazu kann uns nun aber immer nur *die heilige Schrift selbst und deren geisterleuchtetes Verständniß*, sowohl in nächster exegetischer Hinsicht als in weiterer biblisch theologischer und systematischer Beziehung, bieten.

Was zuerst die unmittelbar *exegetische* Frage betrifft, so ist uns eine erschöpfende Behandlung derselben, wie sie z. B. Hofmann in seinem Schriftbeweis zu geben versucht, aus verschiedenen Ursachen hier nicht möglich. Nur werden wir bei unbefangener Würdigung der Sachlage soviel sagen dürfen und müssen, daß die mehrgliedrige Eschatologie nicht mit solcher Evidenz aus den verschiedenen dafür angeführten Schriftstellen des alten und neuen Testaments sich ergibt, wie ihre Vertreter behaupten.

Was das alte Testament betrifft, so sprechen wir davon gleich unter anderem Gesichtspunkte. Innerhalb des *neuen Testamentes* ist es für die Auslegung der auf die letzten Dinge bezüglichen Stellen der Evangelien und der Briefe immer von sehr entscheidender Bedeutung, ob man, auf Apocal. 20. gestützt, bereits die chiliastische Voraussetzung mit herzubringt, oder nicht. Thut man dies nicht, und erklärt die einzelnen Stellen nur nach ihrem Wortlaute und Zusammenhange unter sich, so findet man an keiner einzigen die direkte Nöthigung, von der einfachen Form der reformatorischen Eschatologie abzugehn.

Was der Herr sagt von dem Besitzen der Erde, (Matth. 5, 5.) von den verschiedenen Stellungen im verklärten Reiche, (Luc. 19, 17. 19.) von dem Neugenuß des sakramentlichen Weines, (Matth. 26, 29.) das *kann*, sammt anderen ähnlichen Worten, allerdings auf ein irdisches Millennium bezogen werden, aber es *muß* nicht, denn theils findet es seine Erfüllung auch schon in der Geschichte der gegenwärtigen Kirche, theils wird es sie jedenfalls abschließend finden in dem ewigen Vollendungszustande, welchem der Begriff des neuen Himmels und der neuen Erde zugehört. Auch läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, was in solchen Ausdrücken bildlich, und was eigentlich zu nehmen ist, denn alle Weissagung bewegt sich mit Nothwendigkeit in der concreten Sprache des

---

seine „Historie der Auslegungen", „Erklärte Offenbarung Johannis" ꝛc. 1834. S. 675.

Bildes. Wenn Jesus einmal von der „Auferstehung der Gerechten" (Luc. 14, 14.) und dem da ertheilten Lohne der Frommen redet, wie hernach im Gleichniß von dem großen „Abendmahle," so gilt auch davon das Gleiche. Der erste Ausdruck kann sehr wohl auch nur heißen: wenn ihr als Gerechte auferstehn werdet, selig seid ihr, denn u. s. w. Und das um so mehr, da der Herr sonst nirgends eine doppelte Auferstehung unterscheidet, vielmehr z. B. Joh. 5, 28. 29. dem Wortlaute nach sehr bestimmt nur eine allgemeine in Aussicht stellt. Ebenso geben die letzten Weissagungen des Herrn in Matth. 24 und 25. wol allenfalls Raum für ein Millennium, auf welches dann etwa die Gleichnisse von den Jungfrauen und den Knechten bezogen werden, aber nirgends ist dazu eine direkte exegetische Veranlassung. Ja die Aussage in Matth. 24, 14., daß das τέλος, d. h. aber nach v. 3. die Parusie und das Weltende, nicht komme, ehe allen Völkern das Evangelium verkündigt worden sei, stellt wenigstens den vorher angeführten Theorieen des specifisch chiliastischen Systems, wonach in Folge der Parusie erst durch das nun bekehrte Israel die rechte Mission an die Heidenwelt beginnen soll, einen harten Damm entgegen [1]).

Das Evangelium des Johannes hat sowenig, als die Briefe dieses Apostels irgend einen Punkt, auf welchen sich die fragliche Anschauung stützen könnte. Der erste Brief spricht einfach von der bevorstehenden oder vorhandenen letzten Zeit und von der Parusie Christi (2, 18. 28.). Aber auch Paulus ist kein so direkter Zeuge für eine erste Auferstehung der Gläubigen zur Herrschaft mit Christo im tausendjährigen Reiche, wie oft behauptet wird. Das πρῶτον in 1 Thess. 4, 16. hat seinen Gegensatz nicht in der späteren allgemeinen Auferstehung, sondern in dem

[1]) Dies ist eine Instanz, welche von Auberlen (S. 343) nur sehr ungenügend gewürdigt wird. Ebenso ist die auch sonst oft gehörte Berufung auf Jesu stillschweigende Bestätigung der vorpfingstlichen Hoffnungen der Jünger in Act. 1, 6. 7. durchaus nicht gegründet. Wir dürfen diese Frage der Jünger nicht aus den jüdischen Zeiterwartungen allein auslegen, sondern sie ist zunächst zu erklären nach ihren eigenen verwandten Aeußerungen auf Grunde ihrer Schule bei Jesu. Und da liegt wol auf der Hand, daß die angeführte Stelle wesentlich nichts Anderes ist, als eine kurze Wiederholung der ähnlichen Frage in Matth. 24, 3. Wenn Jesu Antwort hier wenigstens in negativer Hinsicht ganz dieselbe ist, wie dort (v. 36.), so bestätigt das diese Fassung noch mehr. Daß aber mit den fraglichen, von den Jüngern ersehnten Vorgängen, der Parusie Christi und dem Ende dieses Aeons, ein Wiedergeben des Reiches an Israel im äußeren Sinne verbunden sein werde, sagt der Herr weder in der einen, noch in der anderen Stelle. Vielmehr setzt er Matth. 21, 43. als künftigen Inhaber des Reiches an des untreuen Israels Statt zwar nicht die Heidenwelt, — dann würde noch eher ein Anknüpfungspunkt für den Gedanken gegeben sein, daß endlich doch einmal das Reich wieder an Israel zurückfallen müßte, — wohl aber ein anderes ἔθνος, d. h. den neuen, wahren Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα, κατὰ Ἰσαάκ (Röm. 9, 6. ff., Joh. 8, 37—47.), aus Juden und Heiden in Christo gebildet. Dieser Begriff wahrt das Gnadenrecht und die Gnadenwahl des alten Bundesvolkes zur Genüge, gibt beiden aber ebenso bestimmt auch ihre wesentliche ethische Bedingung und Grenze.

gleich folgenden ἔπειτα bezüglich der Ueberlebenden. Und daß der Apostel überhaupt bloß von den Gläubigen spricht, ist nur das einfache Resultat aus dem Anlaß und Zusammenhange der ganzen Erörterung, kann also nicht gegen eine Beziehung der Stelle auf einen Vorgang geltend gemacht werden, welcher allerdings auch die Ungläubigen angeht. Das hieße wieder den aphoristischen und individuell praktischen Charakter aller biblischen Weissagung verkennen und ihre Aussagen zu unvermittelt auf unser dogmatisches Gebiet übertragen. Ebenso ist es mit 1 Cor. 15, 23. 24., wo das εἶτα nicht nothwendig den Schlußpunkt eines längeren Zeitraumes bezeichnet, wie das ἔπειτα hier allerdings thut, sondern nach dem durch manche neutestamentliche Beispiele belegten Gebrauche des Wortes [1]) sehr wohl auch nur die weitere Beschreibung dessen einleiten kann, was dann, wenn bei der Parusie die Auferstehung erfolgt ist, weiter geschieht, um den Uebergang von diesem Aeon zum folgenden, der Ewigkeit, (τὸ τέλος) zu vollziehn. Auch wer der ersteren Fassung folgt, muß jedenfalls zugeben, daß die dadurch gewonnene Andeutung einer so langen und so bedeutungsvollen Periode, wie das Millennium für jenen Standpunkt ist, wenigstens eine sehr unbestimmte und dunkle bleibt. Die Berufung auf den allerdings ungewöhnlichen Ausdruck ἐξανάστασις τῶν νεκρῶν in Phil. 3, 11., als Bezeichnung einer partiellen ersten Auferstehung der Gerechten, läßt sich sprachlich doch wol nicht rechtfertigen und wird jedenfalls durch andere Stellen, wie 2 Tim. 4, 8. (vgl. Röm. 2, 5 ff.) doppelt unsicher gemacht, wo der Apostel seine Verherrlichung auf den Tag des gerechten Gerichtes Gottes verlegt.

Sonach concentrirt sich für den unbefangenen und nüchternen Ausleger des neuen Testamentes die ganze Frage in der That in der Erklärung des Wortes der Apokalypse c. 20 von der Auferstehung der treuen Zeugen und von ihrem tausendjährigen Regieren mit Christo während der gleichzeitigen Gebundenheit des Satans. Auch hier nun läßt sich der reformatorische eschatologische Lehrtropus allenfalls durchführen, wenn man geltend macht, daß die Schilderung des richtenden Daherkommens Christi in Apoc. 19, 11 ff. doch nicht nothwendig auf die letzte, allsichtbare Parusie gehn müsse, welche das neue Testament anderwärts in Aussicht stellt, sondern auch einen vorbereitenden geschichtlichen Vorgang von ähnlicher Bedeutung nur in prophetisch anschaulicher Gestalt darstellen könne; ferner, daß das Binden des Satans, da er doch nachher wieder los werde, nicht als ein absolutes Aufhören seines Wirkens gefaßt werden müsse; endlich, daß die tausendjährige Regierung der auferstandenen Heiligen mit Christo keineswegs als eine auf Erden wahrnehmbare bezeichnet werde, sich also auch als blos jenseitige denken lasse, indem den treuen Zeugen und Bekennern eine frühere Auferstehungsherrlichkeit als Gnadenlohn zu

[1]) Vgl. Marc. 8, 25; Joh. 13, 5; 19, 27; 20, 27; auch 1 Thess. 4, 17., wo das ἔπειτα in eben diesem Sinne der unmittelbaren Aufeinanderfolge gebraucht ist. Beide Partikeln sind an sich mehrdeutig und der Zusammenhang muß über ihre jedesmalige Bedeutung entscheiden.

Theil werde. Dagegen sei das „Feuer vom Himmel“ (Apoc. 20, 9.) nebst dem nachfolgenden Endgerichte über den Teufel und über die gesammte noch nicht auferstandene Menschheit mit der Parusie Christi zum Gerichte, wie sie sonst im neuen Testamente auftritt, zu parallelisiren.

Dies Alles läßt sich um so mehr sagen, da ja der gründliche Exeget und Vater der gesammten neueren chiliastischen Schule, Bengel, beziehungsweise dasselbe sagt [1]), wenn er lehrt, daß weder Anfang noch Ende dieses Jahrtausends, in welchem ein sehr guter Zustand der heiligen Gemeine Jesu Christi bevorstehe, den Menschen bekannt sein werde, sofern die Gefangenschaft des Satans in das Unsichtbare gehöre. Und das Gleiche sagt er von dem zweiten Jahrtausend, welches er fälschlich hier genannt wissen will, während dessen nach ihm die Herrlichkeit der ersten Auferstehung und die Regierung der Heiligen mit Christo statt findet, aber nicht auf Erden, sondern im Himmel, wo Christus ist (ebenda S. 585). Auch setzt er in Folge des Loswerdens des Satans während dieses zweiten Jahrtausends auf Erden ein wieder sehr überhandnehmendes Verderben und sieht darin die Erfüllung der anderweitigen neutestamentlichen Weissagungen „von der leidigen Sicherheit der Menschen in den letzten üppigen bösen Tagen der Welt“. Wenn nun dieses doppelte Millennium Bengels, wie Auberlen selbst sagt und außer allem Zweifel steht, ein exegetischer Mißgriff ist, so ist gerade durch seine sonstige Auffassungsweise der Stelle der Rückweg zu der reformatorischen Eschatologie in der Hauptsache ganz von selbst eröffnet.

Nur muß dann auch der Forderung genügt werden, nachzuweisen, daß diese tausendjährige Periode wenigstens relativer Gebundenheit des Satans in der bisherigen Geschichte der Kirche wirklich dagewesen sei. Und dies ist der Punkt, an welchem der reformatorische Lehrtropus viel weniger Stich hält, als an irgend einem exegetischen. Gewiß ist die Zeit von Constantin an für die alte Welt, noch näher das germanische Mittelalter von Carl dem Großen an für den jüngeren christlichen Völkerkreis, eine Art Vorbild, ein Typus auf jenes Millennium der Apokalypse, aber mehr doch auch nicht. Nach der anderen Seite hin ist namentlich die mittelalterliche Periode der römischen Papstkirche eine Zeit des pseudochristlichen, ja zum Theil des antichristischen Wesens, und es wird, noch ganz abgesehn von der weder damals noch jetzt geschehenen Bekehrung Israels — wovon nachher — nicht wahrhaft gelingen können, die ältere kirchliche Betrachtungsweise der Apokalypse gegenüber geschichtlich zu rechtfertigen.

Allein das setzt noch keineswegs die am schärfsten entgegenstehende Anschauungsweise, welche wir als die specifisch chiliastische bezeichnen, ohne Weiteres in Geltung. Vielmehr bleibt es nach den vorher gemachten exegetischen Bemerkungen unbenommen, auf Grunde dieser geschichtlichen Instanz den chiliastischen Lehrtropus eben nur in der freieren Weise aufzunehmen, wie wir sie bei Spener und Zinzendorf finden. Man erwartet

[1]) Erklärte Offenb. Joh. S. 588.

dann nach heftigen antichristischen Krisen und deren Ueberwindung durch göttliche Allmachtsthaten, wie etwa die Zerstörung Jerusalems war, eine längere Sabbathperiode der Gemeine auf Erden, welcher eine jenseitige Auferstehung [1]) und Thronesherrlichkeit der getödteten treuen Bekenner parallel läuft, ohne jedoch ein wahrnehmbares Eingreifen derselben in die irdischen Verhältnisse und eine Alteration der letzteren zu behaupten. Die allsichtbare Parusie Christi nach der letzten Noth, durch das Wiederloswerden des Satans, zum letzten Entscheidungsgerichte tritt dann immer erst nach dieser Ruhezeit, als wirklicher Uebergangsakt zur ewigen Vollendung ein.

Auf diese Weise ist der Gegensatz zwischen dem reformatorischen und dem chiliastischen Lehrtropus um ein Bedeutendes gemildert, und der letztere erscheint mehr nur als eine ergänzende Vervollständigung und Berichtigung des ersteren, nicht als ein gänzlicher Abbruch und Neubau.

Es erhellt aus dem Gesagten, wie die Exegese des neuen Testaments schon den allgemeinen chronologischen Bestimmungen des neuesten chiliastischen Systems wirklich keineswegs einen so sicheren Boden verleiht, wie man oft behauptet. Noch viel entschiedener aber muß dies geleugnet werden in Bezug auf den zweiten hier in Frage kommenden Punkt, die Stellung des Volkes Israel innerhalb des millennarischen Herrlichkeitsreiches, welche jenes System in so eigenthümlicher Weise betont.

In Beziehung auf die neutestamentlich eschatologische Oekonomie Gottes mit seinem alttestamentlichen Bundesvolke ist bei Paulus soviel allerdings gewiß, daß er Röm. 11, 25. eine schließliche Bekehrung desselben, jedenfalls der Mehrzahl nach, lehrt, und die reformatorische Zeit hat das mit Unrecht beseitigen wollen. Auch ist gewiß, daß das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, welches vor dieser Begebenheit ins Gnadenreich eingegangen sein soll, nicht nothwendig die Vollzahl = Gesammtheit der Heiden sein muß, sondern auch eine bestimmte Zahl, — wie in πλήρωμα τῶν καιρῶν, — τοῦ χρόνου (Eph. 1, 10; Gal. 4, 4.) — sein kann, so daß dann noch andere Heiden übrig bleiben, welche das bekehrte Israel erst herbeiführt. Aber daß das πλήρωμα diesen Sinn haben müsse, ist nicht zu erweisen, vielmehr der andere nach dem diesem Ausdruck zu Grunde liegenden Begriff und seinem sonstigen Gebrauch im neuen Te-

---

[1]) Der ganze Apok. 20, 4. geschilderte Verherrlichungsakt wird v. 5 ausdrücklich als ἀνάστασις bezeichnet und das οἱ δὲ λοιποὶ τῶν νεκρῶν beweiset, daß nur an solche treue Bekenner zu denken ist, die bereits den Zeugentod erlitten haben. Ihr ζῆν ist somit eben ein Eingehen zur Auferstehungsherrlichkeit aus dem Zwischenzustande. Von einer Verwandelung der auf Erden lebenden Gläubigen im Sinne von 1 Cor. 15. und 1 Thess. 4. ist gar nicht die Rede. Wenn die Worte in v. 4: καὶ οἵτινες etc. den Schein erwecken können, als sei dies doch der Fall, so zeigt eben das Folgende, daß die Meinung des Johannes nicht diese ist, und dieser allgemeinere Relativsatz seinen Anlaß nur darin findet, daß vorher nach der concret individualisirenden Ausdrucksweise der Prophetie nur die πεπελεκισμένοι genannt worden waren. Es erhellt auch hier, wie die voreilige Combination der einen prophetischen Stelle mit der anderen nur zu leicht dahin führt, daß dem Gedanken und Ausdruck der einzelnen Weissagung entschieden Gewalt angethan wird.

stamente der wahrscheinlichere (Röm. 15, 29; Joh. 1, 16; Eph. 3, 19; 4, 13; Col. 1, 19; 2, 9.). Auch der ganze Zusammenhang der Argumentation des Paulus in jenem Capitel, besonders am Schluß, ist mehr dafür. Jedenfalls sagt der Apostel in keiner Weise etwas Anderes, als daß sein Volk zuletzt auch noch der Gnade in Christo theilhaft werden solle. Wenn er daneben (v. 13 ff. 18.), um die etwaige Ueberhebung der jetzt vorgezogenen Heiden zurückzuweisen, darauf hindeutet, daß die Nachholung jenes erstgebornen Bruders auch ihnen nach der ökonomischen Ordnung der göttlichen Liebesweisheit erst das volle Lebenserbe bringen werde, und ihre Bekehrung insofern gewissermaßen nur die Vermittelung abgebe für diejenige Israels, so ist seine Tendenz eben hier unverkennbar diese praktische, und der Gesichtspunkt dieses ganzen Abschnittes (9, 1 ff.) bringt es zugleich so mit sich, mit Unrecht aber würden wir daraus dogmatische Folgerungen ziehen, welche allen seinen sonstigen Zeugnissen vom Evangelium als dem Weltheil für die Juden und die Heiden gleichermaßen zuwiderliefen (Röm. 1, 16; Eph. 2, 11 ff. Gal. 3, 28; Col. 3, 11.). Das ist ja gerade nach Paulus die Hoheit dieses Erfüllungsheiles in Christo, daß es die ganze Menschheit (Röm. 5, 12 ff.), wie sie ohne Unterschied von Adam her unter der Sünde war, auch ohne Unterschied in Christo zur Gnade und zur Gemeinschaft mit Gott und der himmlischen Gottes-Familie der heiligen Engel bringt (Eph. 3, 15; 1, 10; Col. 1, 20.), jeder fleischliche, auf Natur und Geschichte allein gegründete Vorzug aber hier wegfällt, wie rücksichtlich des Einzelnen, so auch der Völker (Röm. 4, 1 ff.; Gal. 5, 6; 6, 15.). Von den Heiden fordert er Röm. 4. keine andere „Demuth" gegenüber Israel, als die, daß sie eben ihr natürliches Volksthum mit seinen Ansprüchen aufgeben und als Abrahamskinder durch den Glauben an die dem Abraham zuerst so gegebene, aber für alle Welt bestimmte Verheißung und deren Erfüllung in Christo das Heil ergreifen sollen, welches ihnen auch nach des Herrn Wort „von den Juden kommt". Ebendies sagt auch Petrus (1 Petr. 3, 6), aber nicht mehr. Johannes hebt nicht einmal dies hervor, sondern nimmt von vorn herein den umfassendsten menschheitlichen Standpunkt ein, wie sein Grundzeugniß ja dies ist, daß der Logos Fleisch, Mensch, geworden ist (Joh. 3, 16; 10, 16; 12, 32; 1 Joh. 2, 2.). Endlich gesteht z. B. Auberlen (S. 341. 354.) selbst zu, daß gerade die Apokalypse, von der es doch am ersten erwartet werden müßte, keineswegs besondere Dinge für Israel als solches aussage. Also auch in dieser Beziehung gibt die Apokalypse, deren Aussagen doch die sedes principalis für eine solche ausgeführtere neutestamentliche Eschatologie bilden müßten, wenn man sie unbefangen und im Lichte der anderweitigen apostolischen Zeugnisse liest, das Gewünschte nicht.

Unter diesen Umständen sollte sich der Anerkennung Niemand entziehn, daß, wenn nicht der allgemeine Begriff des noch bevorstehenden irdischen Millenniums selbst, — denn diesen scheint allerdings die Apokalypse zu

geben — so doch 1) die festbestimmte Zeitordnung: Parusie, Millennium, Weltende, die der specifische Chiliasmus fordert, 2) insonderheit das bestimmte Gemälde, welches von demselben in den oben geschilderten Formen und Farben in diesen Rahmen hineingezeichnet wird, und die einzigartige Stellung, welche das Volk Israel in diesem Millennium erhält, überhaupt nicht auf neutestamentlichem Boden ruht, sondern auf dem der alttestamentlichen Prophetie, und zwar eines sehr buchstäblichen Verständnisses derselben, für welches wir im neuen Testamente keinen Anhalt und keine Rechtfertigung finden: Evangelium est interpretatio prophetarum. (Melanchthon.)

Daß die unmittelbar grammatisch historische, im alttestamentlichen Sinn und Geiste vollzogene Auslegung der prophetischen Schriften zu solchen Anschauungen führt, ist nun freilich gewiß, und in diesem Sinne ist man allerdings nur „durch die Menge der anzuführenden (alttestamentlichen!) Stellen in Verlegenheit gesetzt“ [1]). Insofern bedarf es hier gar nicht eines exegetischen Eingehns auf die wichtigeren einzelnen Weissagungen, auch wenn der Raum uns ein solches gestattete.

Aber statt dessen werden wir hier eben auf die wichtige und umfassende biblisch-theologische Frage geführt, wie denn überhaupt von dem neutestamentlich-pneumatischen Erfüllungsstandpunkte aus, den wir als christliche Theologen unbezweifelt einnehmen müssen, diese gesammte alttestamentlich israelitische Weissagung zu fassen ist und in welchem Verhältnisse sie zur neutestamentlichen Zukunftslehre steht.

Da ist soviel freilich außer Streit, daß die ältere kirchliche, auch reformatorische Auffassung der alttestamentlichen Weissagung den vollen Sinn dieser nicht erschöpft, wenn sie dem Israel, welches Verheißung empfängt, ohne Weiteres und ausschließlich „die Kirche“ substituirt, und in deren gegenwärtiger doch vorherrschend nur innerlicher Herrlichkeit alles dort in Aussicht Gestellte bereits erfüllt sieht, oder in dem doch übrig bleibenden Reste jener Glanzbilder höchstens einen Wink auf die endliche allgemeine Verklärung des Gottesreiches in der Ewigkeit finden will. Für die rein praktisch erbauliche Benutzung des alten Testaments in der gegenwärtigen Kirchenzeit ist diese Auslegung brevi manu ja wohl genügend und nicht unberechtigt, aber die Theologie kann dabei nicht stehn bleiben. Es ist darum nicht nur natürlich, sondern ein gottgeordneter Fortschritt, wenn die neueste Behandlung der Prophetie auf dem Grunde des wiedergewonnenen Glaubens, aber mit Benutzung der mehr grammatisch historischen, zeitgeschichtlich individualisirenden und concreten Auslegungsweise des besseren, wissenschaftlichen Rationalismus, sich unmittelbarer in die lebendige Fülle und leibhaftige Realität der prophetischen Aussichten zu vertiefen sucht. Und wenn man auf diesem Wege, bei dem lebendigen Glauben an die Treue Gottes und die feste Gewißheit seiner Zusage, auch für die irdische

[1]) So Auberlen S. 350.

Schlußgestaltung der neutestamentischen Oekonomie sich zu Erwartungen geführt sieht, welche weit über die Resultate jener spiritualistisch symbolischen Exegese der älteren Zeit hinausgehn, so kann dawider an und für sich nichts eingewendet werden. Soviel steht ja für den schriftmäßigen Glaubensstandpunkt unter allen Umständen fest, daß jedenfalls die letzte abschließende Vollendung des Irdischen, nach dem biblischen und grade neutestamentlichen Grundbegriffe, in dem Gebiete einer pneumatisch verklärten Leiblichkeit liegt. Die Wege Gottes führen wirklich von einer noch unverklärten Leiblichkeit durch innere, ethische, Pneumatisirung zu dieser auch im metaphysischen Sinne pneumatischen, verklärten Leiblichkeit. Dies ist in der Lehre von Christi Auferstehung und von der der Gläubigen so klar gegeben, daß auch die orthodoxe Auffassung der Eschatologie es gar nicht leugnen kann und will. Aber wenn sie diese abschließende Vollendung nun ganz unvermittelt in den gegenwärtigen Weltzustand hereinbrechen läßt, so hat sie nicht nur die Andeutungen der Apokalypse gegen sich, sondern es läßt sich dagegen doch auch geltend machen jenes Grundgesetz organisch genetischer Entwickelung, welches das gesammte göttliche Walten so auszeichnend bestimmt. Es ist daher äußerlich und innerlich nicht unbegründet, wenn man sich auch von Seiten der alttestamentlichen Prophetie und ihrer Auslegung auf jenen Begriff des irdischen Millenniums, als des organischen Uebergangsgliedes zwischen dem gegenwärtigen Zustande des Gottesreiches auf Erden und seiner letzten ewigen Vollendungsgestalt hinführen läßt. Dies ist es, was z. B. Lange, auch ohne die specielle Betonung der Einzelaussagen jener alttestamentlichen Weissagung, so nachdrücklich und nicht unberechtigt hervorhebt.

Einer Construktion der Eschatologie in dieser Weise ist auch das Zeugniß des neuen Testamentes, abgesehn von der Apokalypse, nicht so sehr entgegen, als es nach dem hierüber vorher Bemerkten der Fall zu sein scheinen könnte. Denn was wir da zu zeigen hatten, war nur, daß die eschatologischen Stellen des neuen Testamentes außer der Apokalypse keine so direkten Beweise für das fragliche Theologumenon geben, als von unsren Chiliasten behauptet wird. Dagegen muß uns eine aufmerksame Beachtung des eigenthümlichen Verhältnisses zwischen der alttestamentlichen Weissagung in Beziehung auf die Zukunft des Messias und der geschichtlichen Erfüllung derselben, wie sie theils hinter uns liegt, theils noch bevorsteht, durchaus zu der Anerkennung führen, daß alle, also auch die neutestamentliche, Weissagung nach Gottes Ordnung eben so beschaffen ist, daß erst durch die Erfüllung selbst die oft sehr verborgen in jener gegebenen Winke vollständig verstanden werden können. Wir befinden uns da in der That in einer ganz ähnlichen Lage, wie die alttestamentlichen Gläubigen, ja die Propheten selbst, gegenüber den ihnen damals gewährten Zukunftsblicken (1 Petr. 1, 10. 11.). Wie so ganz verschmilzt sich da die erste Zukunft des Heilandes in der Niedrigkeit mit der zweiten in der Herrlichkeit, wie sehr bildet die letztere den vorherrschenden Gesichtspunkt, wie wenig ist namentlich die eigentliche Leidens- und Kreuzes-Gestalt der erstern angedeutet! Man könnte nicht mit

Unrecht sagen, daß in der alttestamentlichen Prophetie das Bild des Kreuzreiches in Jesajas 53. eine entsprechende fast einzige Stellung einnehme, wie in der neutestamentlichen das Zeugniß der Apokalypse vom tausendjährigen Herrlichkeitsreiche. Demzufolge müssen wir durchaus bereit sein, zuzugeben, daß Dinge, welche sonst in der neutestamentlichen Prophetie auf den ersten Blick ebenfalls nur in einheitlicher Gestalt aufzutreten scheinen, d. h. hier die Parusie und die Herrlichkeit darnach, die Auferstehung und das Gericht, in der Erfüllung sich abermals in eine Doppelheit auseinander legen, welche die perspektivische prophetische Anschauung nur noch nicht scharf genug gesondert hatte. Und das um so mehr, weil wir den handgreiflichen Beweis dafür an einem Punkte bereits geschichtlich vor uns haben, nämlich in der Zerstörung Jerusalems, welche die Weissagung Christi in Matth. 24. so ganz in ein Bild zieht mit der Parusie und dem Ende dieses Aeons.

Unter diesen Umständen wird dem chiliastischen Lehrtropus, sofern er eben nur im neutestamentischen, wesentlich pneumatisch ethischen Sinne eine Herrlichkeitsperiode des Gottesreiches noch auf dieser Erde behauptet, nicht nur überhaupt sein Recht mehr zu geben sein, als der strenge Confessionalismus erlauben möchte, sondern auch die Benutzung der alttestamentlichen Lichtbilder künftiger Zionsherrlichkeit wird, auf Grunde des ökonomisch organischen Gesammtzusammenhanges aller Gottesweissagung, in gewissem Sinne und Maße mit Recht zur Belebung des Begriffs jenes Millenniums geschehn können.

Aber eben auch nur in gewissem Sinne, d. h. in dem pneumatisch ethischen des neutestamentlichen Grundprincips, und darum nur in bestimmt begrenztem Maße. Hier ist eine Scheidelinie, welche in unserer Zeit von der sogenannten realistischen Apokalyptik, wie sie besonders in der würtemberger Schule seit Bengels Zeiten eine Stätte hat, nicht genugsam eingehalten wird [1]). Nicht darum bewegt sich hauptsächlich diese Streitfrage, in welchem Grade noch mehr natürlich oder schon übernatürlich, pneumatisirt im metaphysischen Sinne, man sich die gesammten Zustände im Millennium zu denken habe, ob die Natur eine schon verklärte, innerlich umgestaltete sein, oder nur der entfalteten Geistesmacht der Gläubigen vollständiger unterworfen sein werde; ob die lebendige und umfassende Gemeinschaft der letzteren untereinander auf natürlichem — Dampf und Elektricität — oder auf übernatürlichem Wege — wie bei Jesu schon vor, noch mehr nach der Auferstehung — vermittelt zu denken sei; ob die auferstandenen Verklärten auch sichtbar auf der Erde leitend auftreten werden, oder nicht, u. s. w. Ueber das Alles können und werden allezeit die Meinungen getheilt bleiben, — denn es gehört ganz in das Gebiet des äußeren modus, des quomodo, — wenn nur

[1]) Weniger fast, als selbst der eifrige christliche Israelit, da Costa („Israel und die Völker," cf. S. 431 ff.), thut, welcher seine Aussichten doch sehr gemäßigt und nicht exclusiv jüdisch stellt.

das neutestamentlich-pneumatische Grundprincip *im ethischen Sinne* unverbrüchlich festgehalten wird, daß das Herrlichkeitsreich kein Fleischesreich sinnlichen Genusses und selbstischer Gewaltübung, sondern eine Blüthezeit des Geistes und der Liebe, eine wahrhaftige Erscheinung des gottmenschlichen Christusreiches noch *im Fleische* (Joh. 1, 14; Gal. 2, 20.) ist. Und dies ist das Grundaxiom des gegenwärtigen Chiliasmus, der sich eben deshalb auch gegen Art. 17 der Augustana ganz gesichert fühlt.

Aber *das* ist, auch dieser Gestalt chiliastischer Hoffnungen gegenüber, die gegenwärtig entscheidende Frage, *ob das Grundverhältniß zwischen dem alten und dem neuen Testamente, als das der Vorbereitung und der Erfüllung, uns erlaubt, irgendwelchen Verheißungsstoff aus dem Bereiche der alttestamentlichen Weissagung unverändert auf das neutestamentliche Gebiet zu übertragen, und zu behaupten, weil die buchstäbliche Erfüllung solcher Prophetenworte bis jetzt nicht geschehn sei, müsse sie also noch in Zukunft bevorstehen*[1]). Dies ist die Weise, wie namentlich in Betreff des hier wichtigsten Punktes, der Stellung und Bedeutung *Israels* im Millennium, jene eschatologische Schule ihre Resultate gewinnt, und gerade dies Verfahren macht sie als die erst ganze und vollständige, demüthige Glaubenstreue gegen Gottes Wort zu einer Tugend, von welcher sie sagt, daß es der heutigen Heidenchristenheit aus falschem Stolze daran gebreche. Hier aber liegt nach unserer innigen Ueberzeugung gerade der eigentliche Fehler der gegenwärtigen Apokalyptik; *nicht in ihrem Chiliasmus an und für sich, aber in diesem abstrakten Biblicismus*, welcher die Einheit zwischen altem und neuem Testamente zu mechanisch, zu sinnlich verständig und buchstäblich, statt wahrhaft pneumatisch organisch auffaßt.

Der Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Testamente ist nicht ein bloß quantitativer, sondern ein qualitativer. Das ist es, was der tiefe Blick Luthers und seiner Kirche — auch Zinzendorfs und der Brüdergemeine — sicherer erkannt hat, als die reformirte Kirche und ihre Gründer, und darum bezeichneten wir die fragliche Richtung oben als eine in gewissem Sinne reformirte. „Das Gesetz ist durch Mosen gegeben, aber die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden" (Joh. 1, 17.). „Das Gesetz hatte den Schatten der zukünftigen Güter" (Hebr. 10, 1.) — „aber der Leib — die lebendigen Güter selbst — ist in Christo" (Col. 2, 17.). Das gilt zwar von dem Gesetz im „Gesetz", d. h. von dem eigentlich gesetzlichen Inhalte des alten Testamentes am meisten und mehr als von der Verheißung, zumal derjenigen der Propheten, „in denen der Geist *Christi* war". Aber wie auch der eigentliche *νόμος* sein Gebot war und darum „geistlich" nach dem Maße der Vorbereitungsstufe, so hat wiederum die, wenngleich höhere, Stufe der prophetischen Offenbarung doch noch ein Element dieses vor-

[1]) „So wahr sie das Wort des lebendigen Gottes sind," — Auberlen S. 342.

bereitenden Karakters, etwas Sarkisches an sich, welches erst durch die Geist- und Feuertaufe des neutestamentischen Erfüllungsprincips, des heiligen Geistes, „der noch nicht da war, vor der Verklärung Christi", hindurchgehn und so, im Sinne dieser Vollendungsstufe der Offenbarung pneumatisch wiedergeboren, in Christo auferstehn muß [1]).

Es hängt dieser Zug so fest an der traditionellen prophetischen Typik, daß er sich in Folge dieses Traditionszusammenhanges selbst bis in die neutestamentische Weissagung der Apokalypse verzweigt, und das auch in Beziehungen, wo durch ein buchstäbliches Verständniß selbst jene vorher gewonnene gemeinsame Bekenntnißgrundlage verletzt werden würde. So z. B. das aus Ps. 2, 9. herübergenommene Bild einer ganz eigentlichen Gewaltherrschaft des Messias und der Seinen über die „Heiden" (Apoc. 12, 5; 2, 27.), welches so sehr der Erläuterung aus Joh. 17, 2 bedarf. In der alttestamentlichen Weissagung aber sind dergleichen sarkische Züge noch häufiger und oft wunderbar eng mit den allerevangelischsten, pneumatischen Verheißungen verschmolzen. Nicht nur erscheint Israels einstige Errettung auch bei den Propheten häufig unter Bildern einer gewaltsamen und knechtlichen Unterwerfung seiner Feinde, und demgemäß auch seine Herrlichkeit in vorwiegend sinnlicher Darstellung [2]), sondern die Bezeichnung der Feinde, ebenso der proselytisch mitbegnadigten Nichtisraeliten (Sacharja 9, 1 ff.; 10, 11.; 14, 18. 19.), ja der verheißenen Boten und Träger des Gnadenreiches selbst, des Messias und seines Vorläufers (Ez. 34, 23. 24; Mal. 3, 23), ist eine typisch symbolische, welche die neutestamentliche Erfüllung bereits als solche erkennen, und so Form und Wesen der prophetischen Aussprache unterscheiden gelehrt hat (Acta. 2, 29 ff.; Matth. 17, 11. 12.).

Ist es da nun nicht eine schwer zu rechtfertigende Inconsequenz, wenn man von jener Seite denselben Kanon nicht auch auf „das Volk" und dessen Bezeichnung anwenden will, welchem diese Verheißungen gegeben werden und auf die Gestalt, in welcher dessen geheiligtes Priester- und Königthum dem prophetischen Auge gezeigt wird? — Und das umsomehr, wenn es schon in der Prophetie selbst doch nicht ganz an Andeutungen gebricht, daß der Sinn des Offenbarers hier pneumatisch zu fassen sei (Jes. 19, 17—25; 65, 15; (cf. Apoc. 2, 17.) Amos 9, 12; Maleachi 1, 11.), vollends aber das neue Testament auf das Bestimmteste in Lehre und Geschichte bezeugt, daß der „Israel Gottes" (cf. Röm. 9, 6 ff.; cf. Jes. 4, 3.), der nun Träger der Verheißung und Erbe der Herrlichkeit ist, eben nicht mehr das Israel nach dem Fleische, sondern

---

[1]) Vgl. bei Paulus Gal. 3, 16. mit Gen. 22, 18; Röm. 4, 13. mit Gen. 15, 5. 7; 17, 1—8; 1 Cor. 6, 2. 3. mit Dan. 7, 27. und selbst mit Matth. 19, 28; Luc. 22, 30. nach dem nächsten Wortlaut dieser Stellen.

[2]) Vgl. bei Jesaj. 14, 2. ff.; 49, 23; 61, 5. 6; Micha 4, 13; 5, 7. 8; Sacharja 9, 13 ff.; 12, 6; Malcachi 3, 21. Endlich der Prophet Daniel mit seiner durchweg so concret israelitischen Färbung aller Weissagung.

das neue Israel aus dem Geist und Glauben „κατὰ Ἰσαάκ“ ist? [1]) — Hier hat doch in der That jene kirchliche Beziehung der alttestamentlichen Weissagung auf die neutestamentliche Gemeine den festen Grund, und die sichere Gewähr für ihre wesentliche Richtigkeit (Gal. 3, 15 ff. 29; 6, 16; cf. Phil. 3, 2. 3.), wenn sie auch den ganzen Umfang der Verheißungen noch nicht vollständig erschöpft, solange sie von einer Beziehung zugleich auf das dereinst bekehrte Israel nach dem Fleische nichts wissen mag. Das Heil ist von den Juden gekommen, durch Christus und die Apostel (Jer. 16, 16; (Ez. 47, 10.) Luc. 5, 10.), Israel ist der Prophet (Matth. 23, 34.), der Priester (Philip. 2, 17.), der König (1 Cor. 4, 21; 2 Cor. 10, 8; 13, 10.) für alle Völker geworden, die Heiden sind dem jüdischen Manne nachgelaufen gen Zion (Sach. 8, 20 ff.; cf. Acta. 13, 44.), der Berg, da des Herrn Haus stehet, ist höher geworden als alle anderen Berge (Jes. 2, 2; Micha 4, 1 ff.; cf. Gal. 4, 26; Röm. 10, 18.), und das Alles gilt noch heut, sofern Christus und die Apostel in der Schrift für alle Zeiten als die geschichtliche Grundlage des erfüllten Gottesreiches dastehn. An der organischen Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen gebricht es also wahrlich nicht, und das Alles kann sich, wenn endlich auch die Masse Israels noch soll heimgesucht werden, auf neue und herrliche Weise bethätigen.

Aber bei alledem ist Grund und Wesen des Neuen doch ein ganz anderes als bei dem Alten, entschieden und durchgängig pneumatisch und ethisch bestimmt, und es darf daher aus jenem Gebiete Nichts ohne Weiteres und unverändert in dieses herübergenommen werden. Ebenso wenig aber kann und darf im Bereiche der alttestamentlichen Weissagung und bei ihrer Auslegung ein mechanischer Unterschied gemacht werden zwischen Einigem, was in diesem pneumatischen Sinne, und Anderem, was buchstäblich historisch und äußerlich gefaßt wird [2]). Dies ist eine dem neutestamentlichen Ausleger nicht wohl stehende Principlosigkeit, die in anderer Gestalt und auf anderem Grunde etwas Aehnliches begeht, wie die ebenfalls willkürliche rationalistische Exegese, wenn sie zwischen solchen Lehren der Schrift, die „reine Vernunft- und Moral-Wahrheiten“ enthalten und daher unmittelbar gelten sollen, und solchen, welche erst ihrer zeitlich bildlichen Einkleidung entledigt werden müssen, ebenfalls eine mechanische Grenze zieht. Die Folge davon ist, daß man nicht nur auf ein Bild der eschatologischen Geschichte geführt wird, welchem das neue Testament keine Bestätigung ertheilt, indem es davon gar nichts lehrt, sondern daß auch Fundamentalprincipien desselben, wie sie von allen Aposteln, namentlich

---

[1]) In diesem Sinne allein dürfte doch auch die anmerkliche alttestamentliche Stelle bei Sacharja c. 14, 14., wo auch Juda wider Jerusalem streitet, zu ihrem Rechte kommen, und ist dann, wenn einmal diese Weissagungen auf die letzte Zeit bezogen werden, von großer Bedeutung.

[2]) Vgl. z. B. Jes. 14, 1. und v. 2; Sach. 14, 10., die Baubestimmung für Jerusalem und v. 16. 18: „Egypten“ und das „Laubhüttenfest“.

von Paulus und Johannes, mit allem Nachdruck positiv und negativ lehrhaft ausgesprochen werden, mehr als man selbst meint und irgend beabsichtigt, beeinträchtigt werden müssen. Es ist und bleibt ein schwerer Mangel an principieller Klarheit und Umsicht des Denkens, wenn man sich verhehlt, daß man, nimmt man einmal die alttestamentliche Weissagung zum einen Theile unbesehens auf neutestamentlichen Boden hinüber, dann auch den anderen Theil acceptiren muß, und daß dies zuletzt auf eine wesentliche Reaktivirung des ganzen vorchristlichen Standpunktes des alten Bundes führt, daß aber durch diesen verhängnißvollen Schritt das Wesen und die Krone des neutestamentlichen Erfüllungsbundes, des ewigen Testamentes, unversehens preisgegeben ist.

Dies führt uns auf die abschließende eigentlich dogmatische Betrachtung unseres Gegenstandes, durch welche die sichere Scheidung des principiell Möglichen von dem principiell Unmöglichen in den chiliastischen Hoffnungen der Gegenwart herbeigeführt werden soll. Mit den fundamentalen Principien des neuen Testamentes, d. h. aber, weil dieses die vollendete Gottesoffenbarung ist, mit denjenigen des göttlichen Wesens selbst, wie sie sich auf diesem Erfüllungsgebiete nun auch in seinem Wirken und Reichswalten rein ausprägen, haben wir es hier zu thun. Wir bezeichneten sie schon als die pneumatisch ethischen des *θεὸς πνεῦμα ἀγάπη*.

Im Lichte dieser neutestamentlichen Centraloffenbarung und an der Hand der entschiedenen paulinischen und johanneischen Lehrzeugnisse müssen wir das wesentliche und Grundverhältniß Gottes zur gesammten adamitischen Menschheit in ethischer Beziehung als ein ganz gleichmäßiges, einheitliches, erkennen. Die Freiheit der göttlichen Weisheit und Liebe kann und muß allerdings in dem Gesammtgebiete des Gottesreiches und bis in die letzte ewige Vollendung desselben hinein metaphysische, d. h. naturhafte Art- und Grad-Unterschiede setzen, denn darauf beruht das Leben und die Schönheit des Ganzen (cf. § 77.). Die Ewigkeit noch wird nicht nur den individuellen Unterschied haben, sondern auch den vermittelnden individuell begründeter Wahlverwandtschaftskreise, geistlicher Genossenschaften, „Völker“ — die Plerosis der kirchlichen Confessionen und Sondergemeinschaften. Daran zu zweifeln, haben wir wahrlich keine Ursache und kein Recht. Ebenso kann und wird ohne allen Zweifel eine irdische Periode der Herrlichkeit, wenn sie kommt, neben diesen psychischen Gruppen, die der Freundschaft im natürlichen Lebensgebiete entsprechen, auch physische Verbände, Volksindividualitäten haben, die, eine jede pneumatisch und charismatisch verklärt und vollendet, in mannigfaltigstem Art- und Gradunterschiede zusammen ein großes und reiches organisches Lebensganze bilden. Und jeder Volksgemeinschaft wird dann natürlich auch ein bestimmtes Land, mit entsprechender Mannigfaltigkeit der Beschaffenheit und Güter der einzelnen, als die gottgegebne Stätte und Basis seines Gemeinschaftslebens, gehören. Es liegt nahe genug, in dem Zuge unserer Zeit zur Revolution und zur Restitution der Nationali-

täten das Afterbild des wahren Zieles zu erkennen [1]), dem die Menschheit in Gottes heiligem Plane vielleicht zugeführt werden soll, der wahren „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" der Einzelnen und der Nationen, wie sie dem Wesen des Evangeliums, als der Geistesplerosis alles Natürlichen, in der ersten Schöpfung Angelegten, so tief entspricht. Diese pneumatische Organisation schließt dann den Unterschied nach Art und Grad nicht aus, sondern ein. Es gilt hier dasselbe Grundgesetz, welches wir in dem urbildlichen Wesen des trinitarischen Gotteslebens selbst am Anfange geltend machen mußten. Wir sehen den Beweis dafür schon in der gegenwärtigen Geschichte des Gottesreiches.

Wie steht nächst Israel der griechisch römische Völkerkreis während der ersten Jahrhunderte als bevorzugter Träger des Gnadenreiches da, und seitdem der romanisch germanische, namentlich aber seit der Reformation der letztere! Daß also seiner Zeit auch das bekehrte Israel, zusammengebracht im heiligen Lande und von da aus mit paulinischem Zeugengeiste die ganze Erde umspannend, ein ganz besonderer Centralpunkt der Kirche, des Evangeliums als Weltreligion, sein könne und werde, ja daß es als der erstgeborne Bruder dann auch als der vor allen anderen Söhnen Gottes gesegnete dastehe, — dies ist durchaus zulässig und wahrscheinlich. Dieses Zion kann ein zwiefach gesegnetes Wittenberg oder Genf, ein zehnfach herrlicheres Herrnhut zu seiner Zeit sein, Israel eine Gemeine in der Gemeine, wie bis daher keine, und es wird den anderen Völkern Freude sein, diese Gnade des Erstgebornen in Liebe und Demuth anzuerkennen. (Luc. 15, 32. in umgekehrter Beziehung, auf die Wiedergeminnung nicht der Zöllner und Heiden, sondern des jetzt widerspenstigen Israel).

Aber ein Mehreres dürfen wir nicht aussagen, wollen wir anders nicht von dem neutestamentlichen Standpunkt auf den alttestamentlichen zurücksinken. Zuerst ist das bestimmt zu betonen, daß alle solche Verklärung der Völker auf neutestamentischem Grunde nie so gemeint sein kann, daß nun eine natürlich bedingte Gesammtheit, wie ein Volk ist, auch als solche, also in allen seinen Gliedern, auch nur als eine Generation, um dieses äußeren Bandes κατὰ σάρκα willen zur Wiedergeburt gelangen sollte. Die ethische Freiheit der individuellen Persönlichkeit, auf welche das neue Testament principiell gegründet ist, kann und darf durch eine solche naturhaft geschichtliche Gesammtgnade ebensowenig aufgehoben werden, als durch eine mechanische Prädestination vor aller Zeit. Es kann sich also immer nur um die Masse, die Mehrzahl handeln, ebenso wie umgekehrt z. B. aus Israel auch jetzt immer

[1]) So waren auch die Eroberungszüge eines Alexander und der Cäsarn, so war die Völkerwanderung, obwohl sämmtlich zunächst rein natürlichen und sündlichen Ursprungs und Karakters, doch in Gottes Reichsökonomie vorbereitende Mittel zur Gründung, beziehungsweise Neugründung einer wenigstens für ein großes Völkergebiet und Culturganzes segensreichen Herrschaft der Wahrheit zum Leben über den Gesammtbestand des irdisch menschlichen Wesens.

Einzelne gläubig werden, während die Masse in Widerspenstigkeit verharrt. Der Glaube ist und bleibt für alle Zeit „nicht Jedermanns Ding“ und „wir kennen in Christo Niemanden mehr nach dem Fleische“, weil hier Niemand das, was er ist, kraft des Fleisches, nicht nach der Natur sondern nach der Gnade im Geiste ist (2 Cor. 5, 16.).

Damit ist zweitens gegeben, daß dieses Israel auch nicht in dem Sinne, wie es im alten Testament gegenüber den „Heiden“ der Fall war, eine theokratische Adelsstellung als ein eximirtes Volk von Propheten, Priestern und Königen einnehmen kann. Was in dieser Hinsicht eintritt, kann nur eine extensiv größere Wiederholung von Dem sein, was bei der Gründung der christlichen Gemeine in den Aposteln und der jüdischen Gemeine als erster und Muttergemeine aller anderen schon da war. Die Stellung Christi selbst als Heilsvermittler im eigentlichen oder auch nur in einem abbildlich-einzigen Sinne, kann nie ein Mensch und so auch kein menschliches Volk einnehmen. Die Berufung Auberlens (S. 347) auf die schriftmäßige Stellung des Mannes und des Weibes in der christlichen Familie und Gemeine (1 Cor. 11, 3 ff.; 14, 34 ff.; 1 Tim. 2, 11. ꝛc.), so scheinbar sie ist, gilt doch hier nicht, denn erstlich fehlt nun einmal thatsächlich in der angezogenen paulinischen Stelle (1 Cor. 11.) das Mittelglied welches er einschiebt, Israel, zwischen Christus und dem Manne (= den anderen Völkern!) und keine andere Stelle des neuen Testaments berechtigt uns zu dieser Einschiebung, sondern sie ruht nur auf der unberechtigten, weil unmittelbaren, nicht neutestamentlich pneumatisirten Anwendung der alttestamentlichen Prophetie; und dann gilt eben nach des Apostels Worte dies primär abbildliche Verhältniß zu Christo principiell jedem Manne (*παντὸς ἀνδρὸς*), also auch dem heidenchristlichen, wie die Leser des Briefes solche waren. Die Stelle zeugt also gerade gegen jene Anschauungsweise [1]). Christus ist nach dem

[1]) Es ist hier der Unterschied zwischen dem ursprünglich naturhaften und dem erst im weiteren Geschichtsverlauf Gewordenen wohl zu beachten. Beides ist von Gott, aber jenes unmittelbar, dieses nur mittelbar, jenes ist schon im Urstande, dieses erst nach eingetretenem Falle gegründet. Darum hat das Erstere eine umfassendere und längere Geltung als das Andere. Der Unterschied von Mann und Weib wird bestehen, so lang die Erde steht, und selbst im ewigen Reiche himmlischer Vollendung wird er wenigstens in derselben Weise, wie der Unterschied der reinen natürlichen Individualitäten und in denselben aufgenommen, seine Geltung behalten; denn die einzelne männliche oder weibliche Individualität wäre eben nicht das, was sie ist, wenn sie nicht den allgemeinen Geschlechtstypus zur Basis und zum ersten Faktor hätte. Dasselbe gilt auch von den nationalen Typen, wie sie sich ja auch ohne den Eintritt der Sünde würden ausgebildet haben, und die ebenfalls für jeden Einzelnen ein wesentlicher Faktor für die Constituirung seiner persönlichen Individualität sind. Und selbst ein Verhältniß der Ueberordnung und Unterordnung der Einzelnen und der Gesammtheiten — nur hier freilich nicht mehr eigentlich physisch, sondern psychisch begründet und pneumatisch vollendet, wird, wie wir schon früher uns aussprachen, bis in das ewige Reich hinein bestehend müssen gedacht werden. Vollends also hat dies Alles sein Recht im irdischen Millennium.

Dagegen ein Verhältniß wie das geschichtlich gewordene der Sklaverei, der unfreien persönlichen oder nationalen Abhängigkeit, welches das Christenthum für jetzt

neuen Testament nicht nur der andere Abraham und David, als beider Sohn im auszeichnenden Sinne (Matth. 1, 1.), sondern der andere Adam, des Menschen Sohn, im einzigen und darum auch einheitlich umfassenden Verstande für die ganze Menschheit (1 Cor. 15, 45 ff.; Röm. 5, 14; cf. Luc. 3, 23. 38.). Das Organische in der göttlichen Heilsökonomie mußte sich zwar zuerst, wie wir uns früher aussprachen, als ein genetisch geschichtliches Nacheinander, senfkornartig seinen Ausdruck schaffen, aber dies eben nur als Mittel zu dem Zwecke, um sich als ein lebensreiches Nebeneinander oder Ineinander, sauerteigartig, so zu vollenden, daß nun der ursprünglichen Absicht und Anlage des Schöpfungs- und Erlösungsplanes gemäß, die ganze Menschheit Heilsgemeine, d. h. geistliches Israel, geworden ist, eine reiche lebensvolle Gottesfamilie, in deren Mitte auch der erstgeborne und zuletzt wiedergewonnene Bruder eben immer nur als Bruder, als ein, wenn gleich vorzugsweise ausgezeichneter, Mitgenosse der Herrlichkeit dasteht. Das Verhältniß ist hier ein ähnliches, wie wenn innerhalb jeder Volksgemeinschaft, der israelitischen sowohl, als jeder anderen, der Unterschied des besonderen Zeugen- und Diener-Berufs zwar auch in einer solchen Zeit der Herrlichkeit nicht aufhören kann und soll, aber doch andererseits ihr Vollendungskarakter grade darin bestehn muß, daß mehr als dies jetzt auch in der gesegnetsten Gemeine noch der Fall sein kann, das allgemeine Priesterthum aller Gläubigen zum lebendigen Ausdruck kommt, und ein jedes Glied nach seiner Gabe seinen Beruf, sein Werk hat im Gesammtorganismus [1]). Ebenso müßte dann auch die Menschheit im Großen ein

---

zwar innerlich auch durchdringen und so heiligen kann, ist doch an sich immer nur Folge der Sünde und kann daher in einem Reiche der Vollendung auch nur auf Erden nicht mehr statt finden. Darum ermahnt der Apostel wohl zum Gehorsam gegen die leiblichen Herren und die weltliche Obrigkeit, aber er sagt doch nicht: Christus ist jedes Herren — im nationalen oder häuslichen Sinne — Haupt, der Herr aber ist des Knechtes oder Unterthanen Haupt. Sagte er dies, dann würden die Theologen der amerikanischen Sklavenstaaten Recht haben, wenn sie meinen, die Sklaverei aus der Schrift, selbst aus dem neuen Testamente, als einen gottgeordneten und gottwohlgefälligen Stand rechtfertigen zu können. So aber haben sie mit dieser Behauptung vollständig Unrecht. Ein ähnliches, nur geschichtlich in Folge der Sünde von Gott geordnetes Verhältniß aber ist nun auch das alttestamentliche zwischen „Israel und den Völkern," und wenn dies in der Uebergangszeit, bei der Gründung des neuen Gottesreiches seine Geltung noch, ja recht eigentlich da haben mußte, weil es da erst zu seiner eigentlich beabsichtigten Heilswirksamkeit kam, so sollte es doch schon in dieser Kirchenzeit nicht im äußeren Sinne bleiben — wie es denn jetzt anerkannter Maßen so nicht besteht — und kann auch so in der Vollendungszeit, eben als solcher, am wenigsten wieder eintreten. Darum finden wir denn auch im neuen Testamente, dem Kanon für das Geistesverständniß des alten, nirgends eine solche Darstellung des Verhältnisses, als wäre der Messias wesentlich und nur in so fern, als er zuerst und eigentlich Israels König ist, dann auch der Heiland der Völker. Der Gottes- und Menschen-Sohn ist grundwesentlich der Mensch schlechthin (Joh. 5, 27.) und die ganze Menschheit als solche Eines in ihm a parte ante und a parte post.

[1]) Vgl. Jes. 54, 13; Jer. 31, 33. 2c.; Hebr. 8, 8. 2c.; Röm. 12, 1. 2c.; 1 Petri 2, 9.; Apoc. 1, 6. und 5, 9. 10; Eph. 4, 13. 16; 1 Cor. 12, 12 2c.

organisches Ganze darstellen, in dem jedes Volk nach seinem Charisma in eigenthümlicher Weise seinen Beruf und Dienst hat zur Gesammterbauung des Leibes der Herrlichkeit in physischer, psychischer und pneumatischer Weise, keines aber bloß in der einen oder bloß in der anderen. Die Einigkeit in der Mannigfaltigkeit fordert Unterschiede, aber sie verbietet ausschließende Vorrechte.

Schon unter diesem Gesichtspunkte erhellt, daß es drittens unmöglich ist, jenen Vollendungszustand in die auch von der Prophetie, z. B. bei Ezechiel [1]), noch festgehaltenen Formen des alttestamentlichen Gesetzes mit seinen so ganz auf ausschließende Unterschiede gegründeten Verhältnissen zurückzwängen zu wollen. Ein solches Königthum und Priesterthum mit seinen besonderen äußeren Rechten und Ordnungen kann und wird es in jener Zeit der „allgemeinen Anbetung im Geiste und in der Wahrheit weder zu Garizin noch zu Moriah“ nicht mehr geben. Zudem ist ja jene Gesetzgebung so ganz zeitlich örtlich bedingt, daß es einer Wiederabschaffung des einigen erfüllenden Christusgebotes der Liebe im Glauben und einer Reaktivirung des unerträglichen Joches, davon der Herr uns befreit hat (Acta 15, 10; Gal. 5, 1 ꝛc.), gleich kommen würde, wollte man jene Formen auch nur irgendwie wieder zum Ausdruck des verklärten Geisteslebens machen. Das hieße recht eigentlich den neuen Wein in morsche alte Schläuche füllen!

Vornehmlich aber ist eine jede solche Fassung der Zustände des Millenniums auf das Bestimmteste ausgeschlossen durch das gemeinsame Zeugniß des Petrus, Paulus, Johannes und nicht am wenigsten auch des Verfassers des Hebräerbriefes [2]), daß eben in der Aufhebung aller dieser Schattenbilder, der στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς oder τοῦ κόσμου die wesentliche Bedeutung des Vollendungswerkes Christi und die Geistesherrlichkeit seiner neutestamentlichen Gemeine besteht. Die Vorstellung von einem im Millennium wieder hergestellten Opfercultus [3]) irgend welcher Art verfällt in den Gesetzesirrthum der römischen Kirche, setzt, schlimmer fast als diese, nicht nur die von Christo eingesetzten geistlichen Bundeshandlungen, die Sakramente, sondern überhaupt sein denselben zu Grunde liegendes Erlösungswerk, das Fundament der neutestamentlichen Heilsökonomie, außer Kraft und Geltung und hat Geist und Wort des neuen Testaments sonnenklar wider sich.

Hier am allermeisten erkennen wir deutlich, wie gefährlich es ist, wenn man, sei's auch in der besten Meinung, von der feinen aber festen Linie sich entfernt, welche der Offenbarungsgang Gottes selbst in der Geschichte und im Worte uns zur Richtschnur gezogen hat. Ein falsches Zuviel wird hier wie immer ein falsches Zuwenig, wie in allen, auch den feinsten, Nüancen der Aberglaube immer den Unglauben zur

---

[1]) Cf. Ez. 40, 1. ꝛc.; 42, 13. 14; 43, 18 ꝛc.; 44, 3., v. 6 ff., v. 22 u. s. f.

[2]) Col. 2, 16. 20; Röm. 14, 5; Gal. 4, 9—11; 1 Joh. 3, 23; Röm. 13, 9. 10; Hebr. 7, 11. ff., v. 18; 10, 1. 18; 5, 11 ff.

[3]) Vgl. Auberlen S. 352 — „unbeschadet des Hebräerbriefes“ — ?

Seite hat, und die eigenwillige Reaktion die Revolution. Eine gesetzliche Reaktion im ungeistigen judenchristlichen Sinne ist es recht eigentlich, mit welcher wir es hier zu thun haben, und nur unter diesem Gesichtspunkt können wir den festen dogmatischen Boden gewinnen zur Orientirung in diesen Fragen. Nicht die Abweisung solcher Reaktivirung überwundener alttestamentlicher Dinge ist der Ungehorsam gegen Gottes Wort und der stolze Schwachglaube, den Jene darin sehn, sondern eben ihrem eigenen unpneumatischen und unkritischen Biblicismus müssen wir, wenn wir nicht auf den persönlichen Herzensglauben dieser Brüder sehn, sondern auf das objektive Princip als solches, diesen Vorwurf zurückgeben.

Es liegt tief im fleischlichen Wesen der Menschennatur begründet, daß ihr nichts schwerer wird, als den lauteren Geistessinn des Evangeliums, die reine Lebensherrlichkeit des θεὸς πνεῦμα ἀγάπη, wie sie im Gottmenschen aller Welt für alle Zeit offenbar geworden ist, rein zu fassen, und auch wenn sie dies durch Gottes Gnade hat thun können, sie rein zu bewahren. In immer neuen Gestalten dringt immer wieder das alte Wesen des Fleisches und des Buchstabens in das Reich des Geistes und der Gnade ein. Jede Zeit, auch die ausgezeichnetsten Epochen der christlichen Kirche und ihre größesten Vertreter, haben noch irgendwie ein Element dieser ἀσθένεια τοῦ νόμου an sich. Wir sprachen uns dies auch in Bezug auf die Reformationszeit und die Voraussetzungen ihrer Anschauung vom Heil in Christo aus. In unserer Zeit ist es, neben dem vielfachsten und ausbündigsten Wuchern antinomistisch ethnischer Irrthümer im Schooße der namenchristlichen Welt, auf Seiten der Gläubigen eine zwiefache Richtung, in welcher sich grade im Gegensatz gegen jenes antichristische Treiben eine unerkannte Neigung zu pseudochristlichem Nomismus geltend macht. Man glaubt das Fleisch noch zu sehr mit fleischlichen Waffen bekämpfen zu müssen, aber hier wie immer ebensosehr mit Unrecht, als ohne Erfolg. Die eine Richtung ist die confessionalistische und hochkirchliche, welche die ererbten Lehrformeln und Verfassungsformen als göttliches, geschichtlich gegebenes und durch Autorität und Tradition sanktionirtes Gesetz für alle Zeit so geltend machen will, wie sie in der Gründungszeit oder doch in der mehr oder weniger willkürlich bestimmten symbolisch-kanonischen Zeit der Sonderkirche ins Leben getreten sind. Ueber diese im innersten Grunde dem römischen Principe huldigende Gesetzesrichtung, welche das Evangelium durch falsche Inthronisation nachchristlich geschichtlicher Bildungen beeinträchtigt oder verdrängt, haben wir uns schon früher mehrfach ausgesprochen. In demselben Sinne aber müssen wir hier vor der äußerlich ganz entgegengesetzten, grundwesentlich aber doch verwandten Neigung warnen, in welcher die apokalyptisch chiliastische Richtung, mit mehr oder weniger Gleichgültigkeit gegen das ererbte und bestehende Gut der gegenwärtigen Sonderkirchen, alles Heil in Kirche und Staat allein vom Millennium erwartet, und dies dann in einer Weise alttestamentlich gesetzlich bestimmt, daß hier das Evangelium durch falsche Er-

hebung der Formen und Verhältnisse jener vorchristlichen Geschichtsperiode beeinträchtigt und verkümmert wird.

Die letztere Richtung scheint freilich ihren Vertretern der ersteren gegenüber dadurch im Vortheil zu sein, daß diese menschliche Geisteserzeugnisse fälschlich mit göttlicher Autorität bekleide, während sie ihrerseits eben die Fülle des ganzen „Wortes Gottes", der heiligen Schrift, zu ihrem Rechte und Ansehn bringen wollen — d. h. hier das alte Testament neben den neuen. Aber es muß erwiedert werden, daß jene Erzeugnisse christlichen Glaubenslebens, sowenig sie freilich göttliche Autorität haben, eben doch auf neutestamentlichem Boden, auf Grunde der Erfüllungszeit in Christo, also auch im Lichte des heiligen Geistes als des Geistes Christi erwachsen sind und darum auch nach ihrem Maße an der neutestamentlichen Salbungsgnade Theil haben. Das hat aber die alttestamentliche Voroffenbarung als solche nicht, und eine jede ungesichtete Geltendmachung alttestamentlicher Elemente auf neutestamentlichem Boden verletzt daher das Vollendungsreich des *κύριος πνεῦμα* (2 Cor. 3.) ebensosehr, als eine zu hohe Erhebung der Glaubenszeugnisse seiner auserwählten nachapostolischen Zeugen. Im Wesen und Grunde sind somit doch beide Richtungen einander wirklich gleichartig und die eine so irrig als die andere.

Beidemal wird der absolut und allein urbildliche Karakter des Evangeliums als der vollendeten menschheitlichen Gottesoffenbarung für Zeit und Ewigkeit durch falsche Zusätze aus nur relativ vorbildlichen Zeiten angetastet. Und diesem Princip gesetzlicher Reaktion entspricht darum auch in beiden Fällen die Forderung einer unrichtigen Devotion gegen Menschen und menschliche Dinge, welche als die Krone der Demuth erscheint, aber im Lichte der königlichen Freiheit der Söhne Gottes in Christo durch den heiligen Geist als eine feine und darum leicht verkennbare Mißbildung jener hohen Gnadentugend zu Tage tritt. Führt im ersten Falle eine fleischlich trotzige Selbstüberhebung bei dem gegenwärtigen kirchlichen Besitze und Bestande, nach pharisäischer Weise, zu diesem Ziele, so im zweiten ein fleischlich verzagtes Verkennen der Hand Gottes auch in diesen, freilich sehr wenig idealen Zuständen, und ein damit zusammenhängendes Sehnen nach künftigen Herrlichkeiten, ein *ἐμβατεύειν ἃ οὐχ ἑωράκαμεν*, nach schwärmerischer Weise, welches dann doch wieder in das Gebiet der *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* zurücksinkt, weil das menschliche Gemüth, ohne den festen Grund des Geistes in Christo, auf diesen vorzeitig erstiegenen Höhen sich nicht halten kann.

Damit ist durchaus nicht gesagt, daß nicht in beiden Richtungen, welche gerade unsere deutsche Kirche gegenwärtig in verschiedenen Kreisen bewegen, große Wahrheiten lägen, deren unsere Zeit gegenüber den mächtigen verkehrten Tendenzen antinomistischer, heidnisch weltlicher Art wirklich bedarf. Der Confessionalismus, in Bezug auf den wir dies schon früher ausgesprochen haben, bildet in dieser Beziehung den gesetzlichen Damm gegen

das rohe rationalistisch revolutionäre Princip, welches den kirchlichen Bestand offen untergraben möchte. Der Chiliasmus hat dieselbe Bedeutung gegenüber dem feineren kirchlich socialen Idealismus, welcher in dem gegenwärtigen Weltzustande eine weltförmige Verklärung von Kirche und Staat zur höheren Einheit eines christlichen Gesellschaftslebens erträumt, das allem Menschlichen und Natürlichen erst zu seinem göttlichen Rechte verhelfen soll. Und insofern diese beiden Feinde zuletzt nur einer, das uralte gottfeindliche Princip der Welt, sind, steht auch jenes doppelte Gegenzeugniß demselben als ein bei aller Verschiedenheit beider Richtungen unter sich einheitliches gegenüber.

Es ist ein ähnliches Verhältniß, wie im alten Bunde dem Weltprincipe gegenüber die Voroffenbarung theils als Gesetz im engeren Sinne, theils als Verheißung — nach deren niederer Seite — den geordneten Damm bildete. Und insofern als Gesetz und Verheißung auch in der Erfüllungsökonomie des Evangeliums ihre Plerosis gefunden und in dieser Gestalt von bleibendem Bestande sind, ist ein solches Verhältniß ein normales und der Segen beider Richtungen in seinem Maße nicht zu leugnen. Aber er ist auf der andern Seite auch nur ein relativer und ihre Wirkung zugleich eine störende, beziehungsweise gefährliche, insofern diese Richtungen eben nicht das reine Gesetz und die reine Verheißung des Evangeliums, wie sie uns auf christlich paulinischem Grunde Johannes in den Briefen und in der Apokalypse darstellt, vertreten, sondern in diesen pneumatischen Kreis alttestamentlich sarkische Momente einmischen, die nicht hineingehören und das beabsichtigte evangelische Wahrheitszeugniß nur schwächen können.

Unter diesem Gesichtspunkt können wir unsrerseits, was die hier vorliegende chiliastische Frage betrifft, zwar von Spener und Bengel die reine und einfache Idee eines bevorstehenden Millenniums, als einer Herrlichkeitszeit der Kirche oder des Reiches Gottes auf Erden in irgend einer den eben entwickelten neutestamentlichen Grundprincipien entsprechenden Gestalt auf Grunde der Apokalypse uns wohl aneignen, und hierin den vielleicht richtigeren Lehrtropus erkennen. Die Schwierigkeit, sich einen solchen Zustand näher vorzustellen, darf uns davon nicht abhalten. Auch die größeste Schwierigkeit, wie nämlich derselbe innerlich möglich — denkbar und heilsam — sei, solang die Menschheit doch noch in dem Fleische der Sünde, der sündigen adamitischen Natur, fortbesteht, ist vielleicht kein absolutes Hinderniß. Die bei den Vertheidigern dieser Lehre übliche starke Betonung des Umstandes, daß dann ja eben der Satan — sammt seinen Engeln — gebunden sein werde, kann zwar noch nicht ganz durchschlagen, wenn man nicht die gegenwärtige Wirksamkeit des Satans in einer Weise ausgedehnt denken will, welche über die Schrift hinaus geht. Zumal dann genügt dieser Satz nicht, wenn man andrerseits die Idealität des Millenniums sehr hoch spannen will. Aber dies ist eben durchaus nicht geboten, vielmehr zeigt das von der Weissagung in Aussicht gestellte letzliche Wiederhervorbrechen des Satans und der Sünde wol deutlich genug, daß der Sinn der Prophetie ein anderer ist. Man wird

sagen können, daß in jener Zeit die natursündliche Potenz in der Menschheit ihr genügendes Gegengewicht oder Zuchtmittel immer noch an den naturhaften Leiden und Unvollkommenheiten des irdisch materiellen Zustandes finde und ebenso an den inneren Prüfungen, welche auch unter Gläubigen eben diese natursündlichen Regungen des alten Menschen zur Genüge bereiten [1]). Auch darf ja freilich das absolute Widerstreben Einzelner, das Vorkommen von Judasseelen im Jüngerkreise, nicht ausgeschlossen gedacht werden, denn die Sünde hat eben nicht nur in der satanischen Verführung und der seit Adams Falle verderbten Natur ihre Anlässe, sondern in dem Wesen des persönlichen Geschöpfes als solchen ihre fortwährende tiefste Möglichkeit, die auch durch den gesegnetsten Zustand der christlichen Gesammtheit und der nächsten Umgebungen des Einzelnen nie aufgehoben werden kann. Das zeigt eben das Beispiel des Judas und Ananias u. A. deutlich genug, von denen Niemand wird sagen wollen, daß, weil nach der Schrift der Satan zu ihrer Sünde mitgewirkt hat, seine Verführung die einzige Ursache derselben gewesen sei, und sie ohne eine solche nicht geschehen sein würde. Eine solche Vorstellung würde das innerste ethisch persönliche Grundprincip des neuen Testamentes aufheben. Genug, wenn man sich in seinen Erwartungen von jener Periode nüchtern hält und sie im Wesentlichen nur etwa nach der Analogie besonderer Erweckungszeiten und Gnadenökonomieen der gegenwärtigen Kirchenzeit — rechter „Gemeinen“ — construirt, dann läßt sich auch der von den Gegnern des Millenniums erhobene gegründetste Einwand, wie denn die Kreuzesschule von Gläubigen, die noch immer im Fleische wandeln, entbehrt werden könne, immerhin überwinden.

Aber bei all' dieser Anerkennung müssen wir *erstens* auf das Bestimmteste alle Einmischung jener alttestamentlich sarkischen Elemente von einem solchen Hoffnungsbilde fern halten, und *zweitens* werden wir, hierin dem Geiste und geschichtlichen Tropus der Brüdergemeine getreu, gerade auf dem dogmatischen Gebiete überhaupt keine allzu bestimmten Festsetzungen machen wollen, sondern das Weitere der Erfüllung selbst überlassen.

Deshalb nehmen wir das Millennium nicht in die nun folgende specielle Betrachtung auf, sondern suchen nur in Bezug auf die Wiederkunft des Herrn und das Weltende die wesentlichen Grundbestimmungen festzustellen, welche mehr oder weniger für beide eschatologische Anschauungen in Geltung bleiben. Wir begnügen uns in Geduld bei dem „leeren Rahmen“ des Millenniums, wie die Apokalypse ihn aufstellt, und geben es dem Bedürfniß und der Gabe des Einzelnen anheim, sich denselben *in irgend einer principiell zulässigen Weise* nach seinem Verstande an den prophetischen und eschatologischen Geheimnissen der Schrift auszufüllen [2]).

---

[1]) Vgl. Bengel, a. a. O. S. 580.

[2]) Auf die Art, wie dies geschieht, ist es natürlich von entscheidendem Einfluß, ob man die allsichtbare Parusie des Herrn *vor* oder *nach* diesem Zeitraum denkt. Aber eben hierüber eine abschließende, wirklich sicher begründete Entscheidung zu

Halten wir nur Alle desto fester über dem Einigen, das noth ist, und sorgen wir, daß unser Keiner, es sei durch träge Befriedigung in der Gegenwart, es sei durch unruhiges Haschen nach dem Zukünftigen, gehindert werde an der Erfüllung der Hauptaufgabe, welche der Herr allen seinen Jüngern ausdrücklich und wiederholt stellt, zu wachen, daß Er uns bereit finde, wann er kommt. Denn wir wissen weder Tag noch Stunde, da des Menschen Sohn kommen wird (Matth. 25, 13.).

---

§ 79.

Die Wiederkunft Christi.

Dieselbe bildet den Abschluß des gegenwärtigen Aeons und eröffnet den der Vollendung oder bahnt denselben doch jedenfalls an. Die Zeit ihres Eintritts ist in der Schrift absichtlich verhüllt, indem sie als allezeit imminent dargestellt ist. Dies hat aber auch seine volle Wahrheit insofern, als das Wesen der Parusie aller Zeit immanent ist, im Leben der Einzelnen wie in dem der ganzen Menschheit. Die äußere Erscheinungsform, Ort und Art der Parusie, ist ebenfalls für unsere gegenwärtige Vorstellung nicht näher bestimmbar, während der wesentliche Begriff: die allsichtbare siegreiche Wiederkunft des Herrn, feststeht.

Nachdem einmal die in der alttestamentlichen Weissagung einheitlich dargestellte Siegeszukunft des Messias zur sichtbaren Wiederaufrichtung des „Reiches Israel" (Acta 1, 6.) in zwei deutlich unterschiedene Phasen seiner Wirksamkeit auseinander gelegt worden war, die erste Zukunft in der Niedrigkeit zur Begründung, die zweite in der Herrlichkeit zur Vollendung des neutestamentischen Gnadenreiches, ist es diese letztere, die Wiederkunft (Acta 1, 11.) des gen Himmel Gefahrenen oder seine Parusie (1 Joh. 2, 18; Apoc. 19, 11 ꝛc.; 1, 7.), welche für die Seinen, die jene erste Zukunft gläubig erkannt und ergriffen haben, den Gegenstand sehnsüchtiger Erwartung bildet (Phil. 3, 20 ꝛc.). Denn sie soll ihnen nicht nur ihren Herrn, den sie hienieden, auch ohne Sehen selig, im Glauben geliebt haben, sichtbar wieder bringen, sondern ihn auch als den

---

gewinnen ist schwerer, als es Vielen zu sein scheint, und wir wagen es auch in dieser Hinsicht nicht, der Belehrung durch die Erfüllung der Weissagung vorzugreifen, können also um so weniger auf specielle Erörterungen über das Millennium eingehen.

Herrn der Herrlichkeit der Welt offenbar machen und mit ihm auch sie, die Seinen, selbst in diese Herrlichkeit einführen. Die Parusie ist für beide, das Haupt und die Glieder, wesentlich Offenbarung — ἀποκάλυψις (1 Cor. 1, 7; 1 Ptr. 1, 7; 4, 13.) — φανέρωσις — (Col. 3, 3. 4.) des jetzt in Gott verborgenen Wesens zu leibhaftiger Erscheinung.

Nach der älteren kirchlichen Vorstellung verbindet sich damit nun sofort das letzte Gericht und der Eintritt des ewigen Vollendungszustandes des Gottesreiches, nach der ältesten und neueren chiliastischen tritt zwischen beide eschatologische Vorgänge das „tausendjährige" irdische Reich der Herrlichkeit, oder es wird ein solches doch der letzten Parusie Christi vorangehend gedacht, als eine Art von Voroffenbarung des letzten Sieges. Wir haben uns im vorigen Paragraphen ausgesprochen, wie eine solche Auffassung allerdings nur an der Apokalypse, in ihr aber auch einen nicht unbegründeten Halt im neuen Testamente hat, und, sofern nur das specifisch „Israelitische", richtiger Jüdische, dieses Herrlichkeitsreiches, worauf die alttestamentliche Weissagung führt, nach Geist und Wort des neuen Testaments in Lehre und Weissagung zur rechten evangelisch pneumatischen Plerosis gebracht wird, gegen ein solches Uebergangsstadium eines Christusreiches von umfassend menschheitlicher Verklärungsherrlichkeit schon auf Erden nichts Wesentliches und Entscheidendes einzuwenden ist. Aber in Anbetracht der exegetischen Unsicherheit aller solcher Combinationen und in noch ernstlicherer Geltendmachung des auch von Anderen (S. 330) anerkannten Kanons — daß „die Zustände dieses kommenden Reiches nicht über die Keuschheit des Schriftwortes hinaus ins Detail auszumalen sind" wollten wir auf diesen Gegenstand nicht näher eingehn. Wir bleiben daher hier stehn bei der Parusie, als dem jedenfalls in der einen oder anderen Weise entscheidenden Wendepunkte in der Geschichte des Reiches Gottes. Führt die chiliastische Anschauung in beiden Formen immer auf eine Art von doppelter Parusie, so lassen wir die näheren Verhältnißbestimmungen hierüber ganz zur Seite und nehmen den großen Vorgang so, wie ihn die neutestamentliche außerapokalyptische Weissagung übereinstimmend und in einheitlicher Gestalt zeigt.

Danach ist soviel gewiß: Die Parusie des Herrn bringt den Gläubigen und Getreuen die Verwandelung, oder die Auferstehung zur Herrlichkeit, ist also ihrer wesentlichen Bedeutung nach auf jeden Fall das Ende des gegenwärtigen Aeons, der Zeit des nur im Erliegen siegenden Kreuzreiches Christi auf Erden, der Uebergangspunkt vom Glauben und Dulden der Liebe zum Schauen und Herrschen derselben in Gemeinschaft mit Christo, dem Haupte der Gemeine (1 Thess. 4, 16 ff., 1 Cor. 15, 51).

Dieser entscheidenden Bedeutung des Vorgangs entspricht es vollkommen, wenn demselben nach dem durchgängigen Zeugnisse der neutestamentlichen Weissagung, als geschichtlich organische Voraussetzung der Siegeszukunft des Herrn, Zeiten schwersten Kampfes der Gemeine mit der feindlichen Welt und einer immer schärferen Scheidung zwischen Guten und Bösen, Christen und Widerchristen in der Menschheit, die „Wehen des Messias"

nach Matth. 24, 8., vorangehen. Schon die Geschichte der heidnischen Völker, namentlich derjenigen, welche mit der Offenbarung, auch nur der alttestamentlichen, in Berührung gekommen sind, aber die der anderen ebenfalls, zeigt, wie der gegebene Zustand des natursündlichen Gemeinverderbens der Menschheit sich in jedem einzelnen Lebenskreise — wie in den Einzelnen ja auch — mit innerer Nothwendigkeit ausreifend entwickelt, und die Abwendung von der mehr und mehr erkannten Wahrheit von Stufe zu Stufe immer tiefer in die Sünde führt. Das gilt nun zwiefach gegenüber dem vollen und entscheidenden Lichte des Evangeliums (1 Joh. 3, 19.). Wie daher während Jesu Leben und Lehren auf Erden sich die Gottesfeindschaft der Welt, zumal des verhärteten Theiles von Israel, sichtlich steigerte, bis sie den Heiligen Gottes an das Kreuz brachte, so muß mit gleicher innerer Nothwendigkeit das diabolische Princip der Sünde sich in fortwährender Steigerung schärfen und ausbilden an dem fortgehenden Zeugniß der Gemeine Christi auf Erden in Wort und That.

Wie der Satan den Herrn in jener ersten entscheidenden Versuchung zuerst noch in heuchlerischer Beziehung auf den messianischen Beruf zu fällen suchte, zuletzt aber mit dem offen widergöttlichen Angriff hervortrat, so muß und wird auch die Gemeine Christi einer immer härteren Bekämpfung entgegengehn, erst durch ein mit der fleischlichen Welt verbündetes nicht minder fleischliches und mehr und mehr diabolisches Pseudochristenthum, — jene allverführende Hurengestalt der Apokalypse, die falschen Propheten und Heilande anderer Weissagungen (Apoc. 17, 1 ff.; Matth. 24, 11. 24; 1 Joh. 2, 18 ff; 2 Thess. 2, 3. (ἐξαπατᾶν, parallel der πλάνη, dem ψεῦδος.); cf. 2 Cor. 11, 13. 14.) — dann, nach dem Sturze auch dieser heuchlerischen Truggestalt durch die zur rohen Thierheit ausgebildete Fleischesmacht der Welt, von Seiten dieser selbst in einer offen antichristischen, unverhohlen diabolischen und widergöttlichen Empörungsgestalt (Apoc. 17, 16 ꝛc.; c. 19, 19; 2 Thess. 2, 3. 4). Das Synedrium hatte Jesum „zur Ehre Gottes" verurtheilt, — der Heide schlug ihn ans Kreuz; Israel vergoß das erste Märtyrerblut in der Gemeine des Herrn und stachelte allenthalben die Heiden gegen sie auf, — die römischen Imperatoren gedachten das Evangelium in Strömen von Christenblut zu ersäufen. Darum fiel das verworfene Jerusalem unter den Streichen derselben römischen Imperatorengewalt, aber ebenso diese selbst unter späteren Gottesgerichten durch fremde Völkerströme. Dies sind nicht nur die geschichtlich psychologischen Grundlagen der paulinischen und johanneischen Weissagungen, sondern auch die gottgeordneten Typen der eschatologischen Vorgänge, welche sie in Aussicht stellen [1]).

Die große Trübsal, — θλῖψις (Matth. 24, 9; — cf. 2 Thess. 1, 4 ꝛc.; — u. 21 ff.) — welche der Herr weissagt, wird sammt dem dadurch herbeigeführten großen Abfall — πλάνη; ἀποστασία (Matth.

[1]) Vgl. die geschichtlichen Verbindungszüge zwischen dem Anfange und Ende bei Auberlen S. 318.

24, 12. 24; 1 Tim. 4, 1.) — ihre Ursache in diesen letzten Gewaltanstrengungen des Weltfürsten haben, Christi Reich zu stürzen. Paulus stellt namentlich die letzte Gipfelung und persönliche Concentration der gottfeindlich satanischen Macht im Menschen der Sünde und des Verderbens, dem offenen Widersacher und Empörer, der in seiner weltbeherrschenden Machtherrlichkeit — wie jene römischen Imperatoren schon — sich zum sichtbar anzubetenden Gotte selbst macht, auch als eine Art „Parusie" von furchtbarer und wunderbarer Art dar (2 Thess. 2, 9; cf. ἀποκαλύπτεσθαι ibid v. 3. 8.). Und sie ist es. Wie in Christo bei seiner Wiederkunft der Vater, der wahrhaftige Gott und das ewige Leben, mehr noch als in den Tagen der ersten Zukunft, sichtbar erscheint, so tritt hier unmittelbar zuvor in einem ihm absolut hingegebenen Menschen, als König seines gleichartigen Reiches, der Satan, der eigentliche Fürst der Welt und Widerchrist, als der falsche Gott dieser Welt sichtbar auf. Und so muß es sein, denn es muß bis zur letzten Entscheidung alles Verborgene und Unentwickelte zu voller leibhaftiger Ausgestaltung ausgereifen, um dann in diesem Lichte der vollendeten Thatoffenbarung sein selbst durch das Richterwort des erscheinenden Herrn sein nicht weiter erst zu motivirendes Urtheil zu empfangen, die Welt zur Verdammniß, die Gemeine zur Seligkeit (1 Cor. 11, 32; 2 Thess. 1, 7 ff.; 2, 8; Apoc. 19, 8. 9; 2 Thess. 1, 10 ff.).

Darin liegt aber auch, daß diese Gipfelung der Feindesmacht zugleich deren Ende und die letzte Trübsalszeit vor der Parusie eine verhältnißmäßig kurze ist. Mitten in das in seinem Siegesrausche sorglose Welttreiben hinein tritt die plötzliche Katastrophe, die Parusie (Matth. 24, 22. 27; Luc. 17, 26 ff.; 2 Thess. 2, 8.).

Ja selbst für die Gläubigen behält dies große Ereigniß mehr oder weniger den Karakter des Plötzlichen und bleibt rücksichtlich der speciellen Zeitbestimmung immer ungewiß. „Wie ein Dieb in der Nacht" erscheint der Herr (Matth. 24, 36. 43; Luc. 12, 39; 1 Thess. 5, 2. 4; 2 Ptri. 3, 10; Apoc. 3, 3; 16, 15.). Zwar ist dies Bild zunächst ohne Zweifel im Blick auf die Welt gewählt, welcher der Erscheinende dann so plötzlich und völlig alle ihre Scheingüter nimmt, aber es wird doch auch den Gläubigen oft und nachdrucksvoll vor Augen gestellt. Dies ist pädagogisch nothwendig, weil auch sie so leicht träge werden und dadurch in Gefahr des Abfalls gerathen. Sie sollen und müssen lernen wachen (Matth. 25, 6. 13; 24, 42 ff.). Darum gibt der Herr ausdrücklich und absichtlich keine näheren Zeitbestimmungen in Bezug auf sein Kommen, und hat auch den Aposteln solche sowenig offenbart, daß sie dasselbe, zumal anfangs, selbst noch erleben zu können meinten. Es war dies nahe Erwarten der Parusie auch wirklich nach der Art, wie Jesus darüber geredet hatte, für die damalige, namentlich die frühere apostolische Zeit (vor dem Jahre 70) das geschichtlich Natürliche, aber in gewissem Sinne ist es eben auch für alle Zeit das pädagogisch Nothwendige und Heilsame.

Eine solche Darstellung ist aber darum auch sittlich möglich, nicht Unwahrheit, wie eine oberflächliche Betrachtung leicht meint, sondern vielmehr bei aller äußeren Unrichtigkeit der Erwartungen für die einzelnen Epochen bis zur letzten, doch im tieferen Sinne Wahrheit, weil die Parusie ihrem Begriffe nach, also wesentlich und praktisch gefaßt, zu aller Zeit imminent ist (1 Petri 4, 5.). Sie ist dies dadurch, daß die fortschreitende Verwirklichung der Idee der Parusie aller Zeit, d. h. dem ganzen Verlaufe der Menschheitsgeschichte bis zu ihrem Ende immanent ist. Dies gilt theils für den Einzelnen im Bereiche des verkündigten Evangeliums, sofern sein Tod ja in praktischer Beziehung für ihn wesentlich die gleiche Bedeutung hat. Dem Unbekehrten ist er Gericht, dem Gläubigen die „Heimholung zum Herrn", der Uebergang vom Glauben zum Schauen. Nur die formale Vollendung durch die Auferstehung fehlt dabei noch. Dasselbe gilt anderntheils aber auch für die Gesammtheit des Geschlechtes, zumal der Christenheit und ihrer Geschichte, sofern von der Zerstörung Jerusalems an, welche als das Gericht über die alttestamentliche Oekonomie in so bedeutungsvollem typischem Verhältniß zu diesem Ende der neutestamentlichen Kirchenzeit steht, fortwährend ähnliche Vorerfüllungen der Weissagung in verschiedenen Epochen und Gebieten aufeinander gefolgt sind und noch immer folgen. Man denke an die Völkerwanderung, die Angriffe der Araber und Mongolen, den schwarzen Tod, die Türkennoth, den dreißigjährigen Krieg, die Revolutionsperiode. In diesem Sinne ist die Weltgeschichte allerdings, wenn auch nicht das Weltgericht, so doch immer schon ein organisch sich entfaltendes Weltgericht und eine stufenweise immer vollständigere Erfüllung der Weissagungen des Herrn über die Bedingungen seiner Wiederkunft.

Nur durch dieses ächt prophetische, pneumatische Verständniß des Verhältnisses zwischen Weissagung und Erfüllung kann Christi gewaltiges Wort von der Wahrheit seiner Weissagung überhaupt und seiner Aussage auch über den Zeitpunkt ihres Eintretens richtig gefaßt werden (Matth. 24, 35; vgl. v. 4—31; u. v. 32—34; cf. Cap. 16, 27. 28; 10, 23; 26, 64.). Das damals lebende Geschlecht, (γενεὰ) hat mit der Zerstörung Jerusalems, zumal für seinen — alttestamentlich israelitischen — Kreis, in welchem Jesus die Worte zunächst sprach, den wesentlichen Anfang, das wesentliche quid des Bevorstehenden erlebt, wenn auch nicht das umfassende totum desselben, aber dies erlebt kein Zeitgeschlecht, auch das letzte nicht, weil zu diesem totum eben auch die früheren Erfüllungen der Weissagung mitgehören. Es kommt auch hier an auf die richtige Erfassung des Verhältnisses von Idee und Erscheinung, Wahrheit und Wirklichkeit, Ewigkeit und Zeit, der organischen Explication und Immanenz der ersteren in der anderen, auf das richtige Verständniß der Fundamentalbestimmtheit des göttlichen Waltens in der Geschichte und entsprechend der offenbarungsmäßigen und speciell der prophetischen Anschauung von demselben. Will man dagegen der scheinbaren Schwierigkeit der Hauptstelle in Matth 24. dadurch aus dem Wege gehn, daß man das fragliche γενεὰ entweder, wie die Einen, z. B. Lange, von dem „Volke"

der Gläubigen, der ἐκκλησία im Sinn von Matth. 16, 18., oder wie die Anderen, z. B. Stier und Auberlen, vom Volke Israel verstehn, so hat man nicht nur den sonstigen Gebrauch von γενεὰ (z. B. c. 23, 36. vgl. v. 35 und die ganze Stelle.) und den Zusammenhang gegen sich, der weder auf den einen noch auf den anderen Gedanken führt, — und auf den zweiten, der sich sprachlich noch eher vielleicht rechtfertigen ließe, am allerwenigsten! — sondern man gewinnt obendrein gar nichts, weil die anderen angeführten Stellen aus Matth. 10. 16. 26. den von uns geltend gemachten Auslegungskanon um nichts weniger fordern. Es ist auch hier wieder nur die falsche buchstäbliche Fassungsweise der prophetischen Aussagen, welche das rechte Verständniß hindert, und auf exegetischem wie dogmatischem Gebiete so üble Folgen hat. Dagegen vermögen wir im Lichte einer im ethischen und noëtischen Sinne wahrhaft pneumatischen Fassung dieser Geistesoffenbarungen klar und sicher zu erkennen, wie die Zukunft des Herrn und das Ende dieses Weltlaufes ebensosehr mit bewußter göttlicher Liebes-Weisheit als mit voller Geistes-Wahrheit allenthalben in der Schrift als nicht fern bezeichnet, und die entgegengesetzte Betrachtungsweise vielmehr bestimmt getadelt wird (Matth. 24, 48.).

Dies schließt nun aber nicht aus, daß der Gläubige als solcher, sofern er im Glauben und Geiste die heilige Schrift liest und die Zeichen der Zeit prüfend ermißt, unter Umständen auf ein relatives noch Fernsein des letzten Tages im engeren Sinne schließen kann und darf. Das thut ja der Apostel Paulus selbst, weiset die Seinen eben dazu an und warnt sie ausdrücklich vor Verführung in dieser Hinsicht, sowie vor den jener trägen Gleichgültigkeit entgegengesetzten Abwegen praktischer Art, welche sich mit einer Erwartung der Parusie verbinden (2 Thess. 2, 1 ꝛc.; c. 3, 11.). Alle richtigen Schlüsse der Art ruhen auf dem Verständniß des organisch ökonomischen Karakters, der den Entwickelungsgang der göttlichen Reichsgeschichte durch und durch kennzeichnet, und auf den auch der Herr selbst in diesem Zusammenhang ausdrücklich hinweist: Matth. 24, 32. 33; ὅταν ꝛc. So sieht Paulus an der angeführten Stelle zwar das Geheimniß der Bosheit schon im Geheimen sich regen, aber noch ist seine Gipfelerscheinung nicht zur Offenbarung gekommen, denn noch ist der Widerhalter oder das widerhaltende Princip — ὁ κατέχων, τὸ κατέχον, v. 7. 6. — nicht beseitigt. Was dieser Damm gegen das sündfluthmäßige Durchbrechen der ἀνομία ist, sagt er nicht, man kann aber nach Röm. 13, 1 ꝛc. wie nach den Erfahrungen des Apostels Paulus laut der Apostelgeschichte doch wol nicht zweifeln, daß er die bürgerlich sittliche Rechtsordnung des Staates, als äußerer Gottesstiftung neben der innerlich-geistigen der Gemeine meint. Wie das Ende des gegenwärtigen Weltlaufes zuerst dadurch herbeigeführt wird, daß im Schooße der letzteren, der Kirche, das pseudochristliche Hurenwesen den reinen Karakter der Braut des Lammes, des Weibes, immer mehr befleckt und verdrängt, so zuletzt dadurch, daß im Staate als dem Träger der sittlichen Grundordnung des Menschenlebens statt dessen die rohe Thierheit der Selbstsucht, sei es eines Einzelnen oder der Masse, in Wahrheit aber in beiderlei

innerlich doch zusammengehöriger Gestalt, als offen antichristliche Emancipation von aller göttlichen und menschlichen Ordnung sich gewaltthätig durcharbeitet.

Im römischen Cäsarenthum der altchristlichen Zeit war die monarchisch despotische Gestalt dieses Princips schon sehr ausgebildet, dasselbe blieb aber immer noch durch die traditionelle Rechtsordnung Roms wenigstens einigermaßen gebunden. Gegenwärtig, in der Revolutionsperiode, überwiegt ebenso die demokratisch anarchische Gestalt, und die durch das Christenthum nothwendig herbeigeführte Verinnerlichung aller Begriffe und Befreiung aller Verhältnisse arbeitet diesem ohnehin noch furchtbareren Feinde, weil er einmal die Wahrheit in die Lüge verkehren will, so außerordentlich in die Hände, daß wir uns des Eindrucks weniger denn je erwehren können, die „letzte Zeit" sei nahe herbeigekommen.

Eben dahin weisen uns auch die anderen Weissagungsworte des Herrn und des Paulus in Bezug auf den Fortschritt des Reiches Gottes selbst mitten unter diesen weltgeschichtlichen Gährungen, von der Predigt des Evangeliums an alle Völker und der Bekehrung zuletzt auch Israels (Matth. 24, 14; Röm. 11, 25.). Der enorme Fortschritt der ersteren seit hundert Jahren zeigt, daß die Geschichte ihrem Ende zueilt, und wir können im Blick auf die allgemeinen zeitgeschichtlichen Verhältnisse der Gegenwart leicht vermuthen, daß der Lauf des Evangeliums mit immer rascherem Schritt in der kommenden Zeit sich fortsetzen werde. Grade die im Centrum der christlichen Welt sich zuerst ausbildenden antichristlichen Tendenzen und die in Folge davon bevorstehenden Verfolgungen der Gläubigen werden ohne Zweifel in der Zukunft, wie einst am Anfang der Gemeine (s. Act. 8, 4; 11, 19 ff.) und ähnlich in allen späteren Epochen der Art, ein Hauptfaktor zu dieser um so rascheren Evangelisation aller Völker sein. Ein anderer äußerer sind die durch den Fortschritt der Civilisation so ungeheuer vermehrten Mittel und Wege der Communication mit allen Punkten der Erde. Auf der andern Seite aber zeigen uns die angeführten Worte Christi und des Apostels Paulus, besonders das zweite, daß wir auch das Ende noch nicht allzu nahe zu erwarten haben. Denn noch ist in der Heidenwelt *viel* zu thun und Israel verharrt noch umsomehr in seiner Verstocktheit, weil vor der Hand die allgemeine Civilisation und Toleranz seinen Exilsstand äußerlich immer mehr zurücktreten läßt, ja fast vergessen macht. Umsomehr hat dann jeder Einzelne, wenn er auch für seine Person die Parusie des Herrn kaum mehr zu erleben hofft, sich in gleicher Weise nüchtern und wachend zu rüsten auf *seine* Heimholung zum Herrn. So scheint auch Paulus in der späteren Zeit seines Lebens die früheren Hoffnungen in Bezug auf das Erleben der Wiederkunft des Herrn nicht mehr gehegt zu haben. In seinen späteren Briefen (Philipp. 1, 23; 2 Tim. 4, 7. 8.) spricht er nur vom Abscheiden und bei Christo Sein nach siegreich vollendetem Zeugenlaufe [1]).

[1]) Man darf dagegen nicht einwenden, daß eine apostolisch prophetische Erkenntniß oder Aussage eine solche Wandelung nicht zulasse. Dies gilt nur dem wesentlichen

Wir wiesen schon früher darauf hin, wie unter praktischem Gesichtspunkte diese doppelte Aussicht auf das Ende der irdischen Gnaden- und Prüfungszeit ganz die gleiche Bedeutung hat, und insofern bedarf grade der im Glauben forschende Christ nicht der fortwährend allernächsten Erwartung der Parusie.

Wenn unter diesen Umständen und in Einklang mit des Herrn ausdrücklichem Zeugniß (Matth. 24, 36), die Zeit der Parusie, unbeschadet aller relativen Bestimmungen, die sich auf Grunde der Schrift und Geschichte geben lassen, uns in letzter Instanz immer unbekannt bleibt, so ist uns Ort und Art, die gesammte äußere Beschaffenheit und Bestimmtheit dieses Vorgangs, noch viel mehr geheimnißvoll. Dies gehört ganz eigentlich in das Gebiet des äußeren quomodo, in welchem, wie bei allem Gotteswirken, zumal allem wunderbaren, wie auch die sichtbare Wiederkunft des Herrn ist, das für uns Unbegreifliche liegt.

Nach dem Ort der Parusie im irdisch räumlichen Sinne können und dürfen wir am wenigsten fragen. Sie ist ja ihrer wesentlichen Bedeutung nach und nicht minder nach dem ausdrücklichen Zeugniß der Schrift (Luc. 17, 24; Matth. 24, 30.) ein allen Menschen auf dem ganzen Erdkreise zu gleicher Zeit unmittelbar wahrnehmbares Ereigniß. Darum erscheint der Herr nicht auf irgend einem Punkte der Erde, — eine buchstäbliche Deutung alttestamentlicher Stellen wie Sach. 14, 4. in diesem Sinne würde deren wahre Bedeutung gänzlich verfehlen — sondern thronend auf „den Wolken des Himmels", und dahin sollen ihm die Auferstandenen und Verwandelten „entgegengerückt" werden, wie auch schon das geheimnißvolle Vorzeichen des nahenden Königs, das σημεῖον τοῦ υἱοῦ τ. ἀ. ein Zeichen „am Himmel" ist (Matth. 26, 64; 24, 30. 31; 1 Thess. 4, 15—17.). Eine solche allsichtbare Erscheinung kann nicht unter die

quid, aber nicht den speciellen Bestimmungen des quomodo, unter welchen Begriff der Zeitpunkt, also auch das Verhältniß des Individuums zu dem Vorgange, durchaus fällt. Abgesehen von dem Zeugniß des Petrus über die Stellung der alttestamentlichen Propheten in dieser Hinsicht (I. 1, 11.) legt Paulus selbst für diese seine relative Ungewißheit über die ihm bevorstehenden Schicksale sehr deutlich Zeugniß ab durch die Art, wie er in dem eben erwähnten Philipperbriefe davon spricht, vgl. c. 1, 25; und 2, 24. neben 2, 17. Was er gewiß weiß, ist nur, daß er unter allen Umständen nicht zu Schanden werden, sondern den Sieg behalten wird: 1, 19 — 21; vgl. Act. 20, 22: μὴ εἰδώς. Selbst das οἶδα in v. 25. dürfte dem in der letztgenannten Philipperstelle nicht ganz gleich zu stellen sein, nicht nur, weil es sich eben auf etwas Zeitliches, Aeußeres bezieht, sondern hauptsächlich wegen 2 Tim. 4, 20., wo der Apostel in seiner zweiten Gefangenschaft sagt, daß er — offenbar vor Kurzem — in eben dem Milet gewesen sei, wo er jene Worte an die Aeltesten von Ephesus sprach. Was Ephesus selbst betrifft, heißt es allerdings v. 12 auch hier ἀπέστειλα, wie Acta 20, 17 πέμψας, aber die Aussage in v. 25 dieses Capitels geht nicht bloß auf die ephesinische Gemeine. Es kann sehr wohl der Fall sein, daß der Apostel dieselbe damals nur in dem allgemeinen prophetischen Bewußtsein that, daß die Zeit seiner freien und dauernden Wirksamkeit in diesen Gegenden nun zu Ende gehe, wie dies wirklich der Fall war. Sein Blick auf die bevorstehende (dreifache) Gefangenschaft wäre dann nur ein ähnlicher Wesensblick der Geistes und der Wahrheit gewesen, wie der der alttestamentlichen Propheten in Bezug auf die — doppelte — Zukunft des Messias.

gewöhnlichen Gesetze des irdisch räumlichen Sehens und Seins fallen, sondern ist ihrer Natur nach selbst das höchste σημεῖον, Wunder, unmittelbare Selbstoffenbarung des Ueberirdischen in der irdischen Sphäre. Nach dem, was wir früher über die Leiblichkeit des verklärten Christus überhaupt bemerkt haben, versteht sich dies auch ganz von selbst. Wie er schon jetzt an den verschiedensten Orten der Erde geistleiblich in und bei den Seinen ist, und in den verschiedenen Wohnungen des Vaters im Himmel vor den Vollendeten und Engeln auch geistleiblich erscheint, von ihnen gesehen wird, so wird er auf dieselbe Weise auch bei der Wiederkunft für alle Menschen auf Erden in den Wolken sichtbar sein, weil er jetzt auch für sie in dieser Allenthalbenheit gegenwärtig sein wird, welche er bisher nur in und bei den Seinen hatte. Freilich ist diese Gegenwärtigkeit und Erkennbarkeit auch vor der Welt, für sie, als ungläubige, dem Wesen und Inhalte nach eine ganz andere, als die Immanenz in den Seinen durch den heiligen Geist, ist eine nur äußere, ihr durchaus transcendente. Aber formal genommen, als bloß metaphysische Bestimmung, dürfen wir die Parallele doch geltend machen. Damit ist aber auch gesagt, daß diese bei der Parusie bevorstehende Gegenwärtigkeit des Gottmenschen ebenso wenig eine im irdischen Sinne lokale ist, als die andere, vielmehr ebenso wie diese für unser jetziges Erkennen unbegreiflich, Wunder, bleibt.

Damit haben wir bereits auch die Art seiner Erscheinung unter diesen Begriff gestellt. Dann werden wir aber in dieser Beziehung die weiteren Züge der Beschreibung nicht im buchstäblichen Sinne premiren können. Blitz, Feuerflammen, Posaunen, Ruf des Erzengels, Feldgeschrei (2 Thess. 1, 8; 1 Thess. 4, 16) — diese begleitenden Erscheinungen sind schon ihrer unmittelbaren Form nach, wie die genannten Stellen sie schildern, von der Art, daß wir nur Hieroglyphen darin finden dürfen, welche eine verständige Betrachtung als solche stehen läßt, bis das Unaussprechliche (2 Cor. 12, 4.) sich in minder unvollkommener Gestalt bei der Erfüllung selbst aussprechen wird. Es ist hier ganz dasselbe am Endpunkte dieses Aeons, wie am Anfang der Menschengeschichte mit der Schöpfung und dem Urstande. Das Entstehen und die Vollendung der Welt hüllt sich in ein göttliches Geheimniß oder vielmehr dieses tritt, während es in dem zwischen diesen Punkten liegenden Geschichtsverlaufe nur als der währende verborgene Grund des endlichen Erscheinungslebens in dessen Tiefen das Leben und Bestehen desselben wirkt, beidemal offener und durchgreifend hervor.

Ist es so bewandt mit der Parusie, so wird, falls wirklich ein irdisches Millennium eintritt und zwar ihr folgt, dieses ein zu gleicher Zeit doch wiederum überirdisches, vielfach auf anderen Bedingungen als die gegenwärtigen beruhendes sein, und damit ist gegeben, daß wir es um so weniger wagen wollen und sollen, dessen Geheimnisse vor der Zeit zu enthüllen. Dasselbe gilt von der Verwandelung der Lebenden und der Auferstehung der Todten (vgl. § 76.), mag man diese nun in doppelter Gestalt setzen, oder nicht. Zumal wenn wir, was die Auferstehung be-

trifft, dabei stehen bleiben, daß das eigentliche Samenkorn des Auferstehungsleibes eben der Zwischenleib der Seele ist und nicht die verwesten Reste des materiellen Leibes, fällt das Wie dieser Entfaltung so gänzlich außer den Bereich unserer Erkenntniß, daß jeder Versuch der näheren Erklärung von selbst in sich zusammen fallen müßte. Aber auch die Verwandelung der nicht Gestorbenen bleibt, wie wir uns ausgesprochen haben, so sehr alle inneren Gründe aus der Lehre von der Schöpfung und der Erlösung gerade auf einen solchen Ausgang Derer hinführen, welche der Tod hienieden nicht mehr trifft, doch immer in das gleiche Geheimniß für unser jetziges Denken gehüllt.

Uebrigens wird eine solche Verwandelung, wenn einmal noch nach der Parusie des Herrn ein Millennium auf Erden statuirt wird, gar nicht als eine bloß einmalige gedacht werden können, sondern dann würde für diese ganze Periode eben diese Weise des Uebergangs aus dem irdischen in den himmlischen Zustand die geordnete sein müssen. In diesem Sinne würde dann eine „successive Auferstehung", welche von Manchen in anderem Sinne und anderer Stellung gedacht wird [1]), allerdings zu behaupten sein, und es hat das um so weniger Schwierigkeit, wenn wir uns die irdischen Verhältnisse und Zustände in einer solchen Herrlichkeitsperiode *nach* der Parusie jedenfalls in einer wenigstens auf irgend welche Weise paradiesartigen Potenzirung zu denken haben würden. Kann auch die Schwachheit und Leidentlichkeit des irdisch-materiellen Lebenszustandes im Zusammenhang mit der noch immer nicht aufgehobenen Sünde *nicht* weggedacht werden (cf. § 78.), so können, ja müssen doch in einem solchen verklärten Reiche der Gnadenherrlichkeit *Kräfte*, wie in ethischer, so auch in metaphysischer Hinsicht zur Ueberwindung des Todes in beiderlei Gestalt wirksam gedacht werden, welche die Blüthe ihrer Wirksamkeit am Schlusse des Verklärungslaufes der Einzelnen, nachdem sie „geheiligt sind durch und durch", in einer solchen Verwandelung zur höheren himmlischen Herrlichkeit entfalten. Diese Periode wäre dann recht eigentlich das „erfüllte" Paradies, die Restauration der ursprünglichen Idee Gottes für die Erde als Wohnstätte seiner mündig gewordenen Söhne und Töchter, wenn auch in der modificirten Gestalt, welche die nun einmal wirklich gewordene Sünde und deren noch immer fortdauernde Nachwirkung mit sich bringt, bis endlich der letzte Schlußpunkt dieser gegenwärtigen Schöpfung eine neue ewige Welt mit ihrer absoluten Herrlichkeit heraufführt.

Diesen entscheidenden und letzten Wendunkt bildet dann das *Weltgericht* (§ 77.). Bei diesem läßt sich die äußere Seite schon darum in keiner Weise näher bestimmen, weil wir eben nicht einmal die unmittelbaren Antecedentien desselben, mit oder ohne Millennium, nach dieser Seite hin zu durchschauen vermögen. Was die Schrift gibt, sind auch hier nur

---

[1]) *Bengel* führt (S. 584.) Nic. Selnecker, „einer von den Theologen, die an der Concordienformel gearbeitet haben" dafür an, ohne jedoch selbst näher darauf einzugehn. Auch Zinzendorf hat mitunter diese Ansicht ausgesprochen.

abermals prophetisch concrete, mehr oder weniger symbolische Anschauungen, die das eine Mal so, das andere Mal anders geformt, nicht einmal unter sich in näherem Einklang stehen. Die Weissagung in parabolischer Form Matth. 25 gibt eine Scheidung der Menschen — von Auferstehung ist nicht die Rede — unter dem Bilde des Hirten und seiner Heerde, dann einen dramatisch-concreten Dialog. Apoc. 20 redet von dem Thron und den Büchern, und läßt die Entscheidung nach dem Inhalte der letzteren ergehen. Abermals Hieroglyphen des Geistes für den Geist und dessen Wesensverständniß im praktischen und begrifflichen Sinne. Die äußere und formale Beschaffenheit aber bleibt auch der Gnosis des Geistes und Glaubens, als stückwerklicher, in diesen Räthselworten noch verhüllt.

Es gilt in Bezug auf den gesammten Inhalt dieses unseres zweiten Abschnittes, die Eschatologie nach ihrer kosmisch-geschichtlichen, metaphysisch-formalen Seite: Selig, wer sich nicht ungläubig ärgert, wie am Stückwerck der Offenbarung überhaupt, so insonderheit an den Räthselworten und Spiegelbildern, in welchen diese Winke auf die Zukunft des Reiches Gottes und seine Vollendung uns in der Schrift entgegentreten. Und ebenso: Wohl dem, welcher sich durch deren geheimnißvollen Reiz nicht so fesseln läßt, daß er über der kindlichen Freude an diesen Strahlen künftigen Lichtes in kinderhaft abergläubigen Vorwitz hineingeräth, der mehr wissen will, als uns für die Zeit nach Gottes Liebesweisheit beschieden ist, und, deren Absicht bei all' seiner scheinbaren Gläubigkeit für seine Person vereitelnd, über solchen Fragen vergißt, seine Seligkeit, das Eine, was noth ist, zu schaffen und zu bewahren.

§ 80.

Das Ende dieser Welt und die Hoffnung der neuen.

Die Art und Weise des schließlichen Uebergangs von dem irdisch zeitlichen Weltzustande zu der ewigen Herrlichkeit des neuen Himmels und der neuen Erde ist für uns im Einzelnen ebensowenig bestimmbar, wie die Beschaffenheit dieses letzten Vollendungsreiches Gottes in Christo. Dagegen ist gewiß und klar, daß das Wesen desselben besteht in der vollendeten Gemeinschaft der gesammten versöhnten und verklärten geschöpflichen Welt mit Gott in Christo durch den heiligen Geist und Aller unter einander in Gott. Die sogenannte ἀποκατάστασις πάντων könnte höchstens als eine geheimnißvolle Möglichkeit Gegenstand christlicher Hoffnung sein, aber sie hat die Schrift doch weder dem Wortlaute noch dem Lehrzusammenhange nach wirklich für sich; dagegen läßt dieselbe dem Gedanken einer endlichen Vernichtung der Verdammten Raum.

Schon die alttestamentliche Weissagung stellt am Ende der irdischen Weltentwickelung „einen neuen Himmel und eine neue Erde" in Aussicht (Jes. 65, 17) und die neutestamentliche nimmt diese Verheißung auf. Allerdings ist in der ersteren irdische Herrlichkeit und himmlische nicht näher unterschieden, und wenn wir jene in einem Millennium reicher ausgestaltet denken, so liegt darin ein bedeutungsvoller Uebergang zwischen dem Jetzt und Einst, der Zeit und Ewigkeit. Aber auch dann fordert die letztere doch immer noch einen ganz anderen Zustand der Dinge, als ihn das irdische Diesseits selbst in der höchsten Idealgestalt seiner Verhältnisse bieten kann. Darum dürfen wir freilich auch jene prophetische Formel vom neuen Himmel und der neuen Erde nicht im äußerlich buchstäblichen Sinne nehmen, sondern der hier nur symbolisch-concret ausgedruckte Gedanke kann kein anderer sein, als der, daß Himmel und Erde, die jetzt Gegensätze sind, welche einander in gewissem Sinne ausschließen, sich dann gegenseitig durchdringen, eine vollendete Lebenseinheit bilden werden. Dies deuten schon die apokolyptischen Bilder von diesem letzten Vollendungszustande an, wenn dort das neue Jerusalem vom Himmel herniedersteigt, und Alles neu gemacht wird, wenn weder Sonne und Mond, noch Tempel in dieser Stätte der Vollendung ist, sondern Gott der Herr und das Lamm — der Vater im Sohne durch den heiligen Geist — das Alles selbst ist in der unmittelbaren Allgegenwart und Allwirksamkeit seiner δόξα, mit welcher er sichtbar thront unter den Seligen, die sein Angesicht schauen und ihm dienen, und mit ihm herrschen in alle Ewigkeit (c. 21, 2 ff., 22 ff., 22, 3 ff.).

So gewiß dies Alles noch in irdisch-bildlicher Rede gesprochen ist — das zeigt die übrige specialisirte Beschreibung dieses Jerusalem, das erfüllte Gegenbild der Schlußvisionen des Ezechiel, zur Genüge — so ist doch ebenso gewiß, daß der zu Grunde liegende Gedanke kein anderer ist als der oben ausgesprochene einer endlichen ewigen und vollständigen Durchdringung von Himmel und Erde, d. h. der verklärenden Aufnahme der materiellen Schöpfung in die pneumatische Herrlichkeit der vollkommenen Welt, in welcher schon jetzt die seligen Geister das Angesicht des Vaters im Himmel schauen (Matth. 18, 10.). Die endliche Zusammenfassung dieser beiden Gottesfamilien in gleicher verklärter Gottesnähe und Gottesherrlichkeit ist ja nach der Schrift ein wesentliches Merkmal des in Christo vollendeten Gottesreiches (Eph. 1, 10; Col. 1, 20.). Und er selbst hat schon bei der Stiftung desselben bezeugt (Joh. 1, 52.), daß fortan eine solche Aufhebung der Schranke zwischen Himmel und Erde wenigstens beginne, seine Verklärung auf dem Berge zeigt diesen Zustand in typischer Vorausdarstellung, und von sich selbst sagt er schlechthin, daß er, der geschichtlich und thatsächlich für die Zeit vom Himmel auf die Erde Herniedergekommene, doch zugleich wesentlich „im Himmel sei" (Joh. 3, 13.). Er war dies damals zunächst ethisch, und wer Ihn sahe, sahe darum den Vater in demselben Sinne (Joh. 14, 9.). Aber wie schon hierzu seine metaphysisch-göttliche, himmlische, Wesenheit den verborgenen Grund bildete, so ist diese nachher durch seine Verklärung und Erhöhung zur Rechten des Vaters, kraft deren er doch nicht minder allezeit bei und in den Seinen ist, erst zur vollen Ausgestaltung gebracht worden. Und wie er die Seinen ethisch schon jetzt in den Himmel versetzt hat (Eph. 2, 6.), so sollen sie dereinst auch metaphysisch sein, wo er ist, und an seiner Herrlichkeit theilnehmen (Joh. 17, 24.). Dazu bildet ihre geistleibliche, engelgleiche, Verklärung durch Auferstehung oder Verwandelung die unmittelbare Voraussetzung. Dieser aber entspricht, gerade unter unserem gegenwärtigen kosmischen Gesichtspunkt, nothwendig auch die Annahme einer entsprechenden verklärten Natur, der Schöpfung überhaupt. Hier findet das, was Paulus in Bezug auf eine solche sagt (Röm. 8, 19 ff.), jedenfalls erst seine letzte und vollständige Erfüllung, wenn auch etwa vorher schon in einer irdischen Herrlichkeitszeit die Vorbereitungen dazu, Typen darauf, eintreten. Auch die apokalyptische Schilderung der Stadt der Herrlichkeit deutet darauf hin, mit ihren Bächen und Bäumen des Lebens (c. 22, 1. 2.). Nur versteht sich von selbst, daß wir uns von einer solchen pneumatisch verklärten Natur jetzt gar keine nähere Vorstellung machen können. Gilt dies zum Theil ja schon von der ursprünglichen, doch immer irdischen Herrlichkeit des Paradieses, wie viel mehr hier!

Dasselbe gilt auch von der großen Wandelungskatastrophe, welcher die materielle Schöpfung natürlich unterworfen werden muß, wenn jenes Ziel ihrer Bestimmung erreicht werden soll. 2 Petri 3, 7 wird ein Weltbrand in Aussicht gestellt, während Apoc. 20, 11. Himmel und Erde einfach verschwinden. Doch ist hier der Ausdruck unverkennbar dichte-

risch dramatisch und der Begriff des Feuers hat nicht nur in der Apokalypse an der λίμνη τοῦ πυρὸς eine Parallele (ibid v. 14.), sondern auch andere Stellen weisen darauf hin, z. B. 1 Cor. 3, 13 ꝛc. Und zwar hat die letztere Stelle nicht nur den Begriff des richtenden und vernichtenden Feuers, wie er überhaupt öfter vorkommt (Mc. 9, 43 ꝛc.; Joh. 15, 6 und ö.), sondern gerade auch den des läuternden, verklärenden, um den es sich hier zunächst handelt (vgl. Malcachi 3, 2. 3.; 1 Petri 1, 7.). Denn der Gedanke in dem zweiten Petrusbriefe ist der, daß die neue Welt wie der Phönix aus der Asche der alten verklärt hervorgeht, eine gewiß nicht unangemessene Vorstellung. Nur ist dabei, abgesehen von der selbst in Bezug auf dies Capitel immerhin noch nicht völlig evidenten Aechtheit gerade dieses Briefes, und der jedenfalls eigenthümlichen Verhältnißstellung von Wasser und Feuer am Anfang und am Ende der irdischen Geschichte, das nicht zu übersehen, daß hier wie in der Corintherstelle ein Unterschied zwischen dieser συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου und der Parusie des Herrn so wenig gemacht wird, als in Mt. 24. Nimmt man hinzu, daß doch auch jedenfalls ein gewöhnliches irdisches Feuer als solches unmöglich den Verklärungsprozeß der Materie bewirken kann, welcher hier vorausgesetzt werden muß, so wird man schließlich doch auch an diesem Punkt nicht umhin können, das Geheimniß eines wunderbaren göttlichen Schlußaktes anzuerkennen, welcher, sei es denn auch erscheinungsmäßig im Gewande eines Weltbrandes, eigentlich den Uebergang von der alten zur neuen, von der materiellen zur pneumatischen Welt ebenso vermittelt, wie bei den Einzelnen der geheimnißvolle Akt der Auferstehung oder Verwandelung es thut. Wir sollen und müssen lernen, in allen diesen Beziehungen uns an das Wesen zu halten, die Art und Weise aber Gott zu überlassen.

Worin das Wesen des ewigen Vollendungszustandes nach der Schrift besteht und bestehen muß, das haben wir in § 77 bereits ausgesprochen. Dann wird das Reich Gottes in seiner Erscheinung der Idee endlich völlig entsprechen. Gott und Mensch oder genauer, der persönliche Gott wird mit der Gesammtfamilie seiner persönlichen Geschöpfe ganz Eines sein und sie mit ihm, im Geiste durch die Liebe. Das ist die wahrhaftige — ideegemäße — Vollgestaltung des ewigen Lebens als objektiver Vollendung des Seins. Und auch die verklärte Natur wird ihre Wesensbestimmtheit darin haben, für dieses vollendete „gottmenschliche" Lebensganze des Geistes die vollendete, angemessene und freie Stätte zu sein. Sie repräsentirt die Verklärung der Leiblichkeit im kosmischen Sinne, wie der entsprechende Auferstehungsleib der Einzelnen im individuellen. Die volle erkennende und liebende Durchdringung dieser Natur, sowie der Individualitäten unter einander von Seiten des nun endlich vom Stückwerk zum Vollkommenen gelangten geschöpflichen Geistes, die damit gegebene Lösung aller irdischen Räthsel und Hemmnisse, die umfassende und tiefe Lichtfülle, welche das gesammte verklärte und damit durchsichtig gewordene gottgeschaffene, sowie das nun ohne Hülle frei sich mittheilende göttliche Sein und Leben selbst dem geöffneten Auge zeigt —

dieses „Erkennen, wie wir von Gott erkannt sind", ist die Verklärung des psychischen Gebietes. Endlich die beide Gebiete nun vollkommen durchdringende und bestimmende ethisch freie Liebesgemeinschaft der Geister unter sich und mit dem dreieinigen Gott ist die Erfüllung des pneumatischen Lebens, welches in der ζωὴ αἰώνιος des Glaubens diesseits nur erst begonnen hatte und am wenigsten gerade zu dieser umfassenden objektiv gesammtheitlichen Vollgestalt sich hatte ausbilden können. Hier ist, wie jedes materielle Außereinander, jede zeiträumliche Trennung, überwunden und jedes Räthsel, jede Fessel der Seele gelöst, so auch jede Sehnsucht des Liebesgeistes erfüllt in Gott und dem Gottesreiche, denn Alles und Alle sind, was sie sind, nun in Gott, vollständig aus ihm, durch ihn und zu ihm, und „Gott ist Alles in Allen" (1 Cor. 15, 28.).

Dieser denkbar höchste Begriff der Vollendung des Seins in Gott schließt nun an sich mit Nothwendigkeit die doppelte Bestimmung ein, daß dies Verhältniß freier ethischer und metaphysischer Immanenz Gottes intensiv ein ganz unmittelbares und extensiv ein allumfassendes sei.

Was den ersten Punkt betrifft, so deutet der Apostel Paulus dies auch an derselben Stelle ganz bestimmt an, wenn er als Bedingung dieser absoluten Immanenz Gottes dies hinstellt, daß dann auch der Sohn dem Vater unterthan werde. Wir sind schon mehrfach auf diesen bedeutungsvollen Schlußpunkt der Geschichte des Gottmenschen und damit auch der Geschichte des gottmenschlichen Reiches d. h. der zeitlichen Entwickelung in Beiden, hingeführt worden. Hier erschließt sich uns dessen volle und tiefe Bedeutung ganz.

Es ist der nothwendige Ausdruck, das karakteristische Kennzeichen der nun wirklich eingetretenen Vollendung des Reiches der Gnade für die gefallene Welt in dem Reiche der Herrlichkeit Gottes und seiner Kinder, daß jenes als solches aufgehoben ist und Christi Mittler- und Königsstellung, sofern sie jenem zugehört, ihr Ende erreicht. Das Werden der Zeit, in welches der Sohn im Zusammenhang seiner Gesammtwirksamkeit als Erlöser der Welt eingegangen ist, muß insoweit auch an ihm selbst wieder in das Sein der Ewigkeit zurückgehn, wenn beide große Gottesthaten ihr ewiges Ziel nun erreicht haben. Da wird der Sohn dem Vater „unterthan", insofern er aus der vermittelnden Sonderstellung neben dem Vater, in welche er namentlich durch seine Menschwerdung und seine Erhöhung als Menschensohn zur Rechten des Vaters nach dessen Willen eingegangen war, gewissermaßen wieder zurücktritt in die uranfängliche Einheit des Seins mit dem Vater, wie sie im trinitarischen Grundbegriffe des göttlichen Wesens liegt.

Aber freilich auch nur „gewissermaßen", d. h. nur in sehr bestimmter Beziehung. Eine totale Rückkehr zu dem, was vor Grundlegung der Welt war, eine Aufhebung auch des metaphysischen Verhältnisses des Sohnes zur Schöpfung, sofern er das All trägt mit dem Worte seiner Macht (Hebr. 1, 3.) und so das All in ihm besteht, (Col. 1, 17.) würde die

geschaffene Welt selbst in ihrer Existenz wieder aufheben, also das Gottesreich, statt es zu vollenden, vielmehr vernichten, und in Bezug auf den Begriff Gottes selbst würde sie an die Stelle des wahrhaftigen Gottes als der absoluten Persönlichkeit, die ewig ist und lebt, eben darum aber auch Ewiges schafft, vielmehr die schlechte pantheistische Einheit eines bloßen absoluten Seins, einer ewigen Natur, setzen, in deren Leben alles Werden und Wirken nur vorübergehende Effulguration, ein wieder in das Nichts zurücksinkendes Bewegen wäre. Was hier wirklich aufhört, ist eben nur die, wenn man so sagen darf, temporäre Ausnahme-Stellung des Sohnes im göttlichen Gnadenreiche als geschichtlich und rechtlich soteriologische, nach Art eines Mitregenten oder Reichsverwalters, nicht aber die wesentliche und darum in demselben Sinne wie die geschaffene Welt, ewige, immanente Mittlerschaft, wie sie Paulus Col. 1, 15 ff.; 1 Cor. 8, 6 in metaphysischer und ethischer, der Herr selbst wenigstens in ethischer Beziehung in Joh. 17, 21. 23. bezeugen. Das διὰ der wesentlichen Vermittelung alles Geschaffenen, welches in metaphysischer und ethischer Hinsicht für den Sohn ebenso gilt, wie das ἐκ für den Vater und das εἰς für den Geist, kann nie aufhören, aber es vollendet sich nun eben in einer unendlich höheren, vollkommen durchsichtigen Unmittelbarkeit, wie sie bis daher noch nicht stattfand und stattfinden konnte. Ja man darf auch nicht sagen, daß der Sohn nun seine gottmenschliche Natur wieder ablege, und seines Mensch Gewesenseins als eines jetzt bedeutungslosen solle vergessen, oder doch nur als eines rein vergangenen gedacht werden. Nicht umsonst ist er auch in den letzten Gesichten der Apokalypse noch das „Lamm", denn dieser Schritt wäre ein ebenso unmöglicher als der vorher besprochene. Wir haben ja gesehen, daß die Menschwerdung des Sohnes eben nur darum wirklich möglich war, weil sie ihren realen Grund hatte in einem ewigen, idealen und urbildlichen „Mensch"-Sein der zweiten Hypostase, als des Sohnes. Es ist auch dies ein Immanenzverhältniß, welches nie aufgelöst werden kann, und beide sind im letzten Grunde eines, denn nur darum, weil eben der Sohn das ewige Urbild der persönlichen Creatur in Gott ist, ist diese und mit ihr die geschaffene Welt überhaupt δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτόν, ἐν αὐτῷ. Und so wird auch dereinst in der Vollendung Gott, der Vater durch den Sohn im heiligen Geiste, nur darum und gerade so im vollendetsten Sinne Alles in Allen sein, weil der Geist durch seine Inwohnung im Herzen der Wiedergeborenen sie nun ganz zu ihrer gottesbildlichen Bestimmung verklärt hat, indem er sie dem Bilde des Sohnes als des Gottmenschen gleich gemacht hat, und weil der Sohn als Gottmensch die in ihm urbildlich ewig gegebene und auf absolute Weise nun auch geschichtlich verklärte Menschennatur jetzt in dieser Gestalt in das verborgene Innenleben der trinitarischen Gemeinschaft hineinzieht, beziehungsweise wieder zurückführt.

Es ist ein Verhältniß, wie in irdischen Dingen, wenn eine Mutter während des Vaters Abwesenheit das Regiment über Kinder und Haus führt, dann aber, wenn er wiedergekehrt und so der volle Normalzustand der Familie hergestellt ist, wieder hinter den Vater zurücktritt, ohne doch

jemals ihr specifisches Mutterverhältniß zu den Kindern aufheben zu können. Ja sie wird vielmehr nun erst in diesem nach seiner Eigenart recht groß und in ihrem Berufe ganz verklärt.

So gefaßt, begreifen wir, bei allem Geheimniß dieser Verhältnisse, doch so viel klar, daß das, was nun für die Ewigkeit realisirt ist, gerade das aller intensivste, bei aller lebensvoll organischen Vermittelung zugleich ebenso innig organisch unmittelbarste, Immanenzverhältniß Gottes zu seinem Reiche darstellt.

Viel schwieriger ist der andere Punkt, die extensive Vollendung des verklärten Reiches, ein Begriff, durch den wir zum Schluß noch einmal unter dem objektiv-idealen und theologischen Gesichtspunkte auf die Frage nach der Ewigkeit der Verdammniß, oder der ἀποκατάστασις πάντων geführt werden. Wir haben früher (§ 77.) gesehen, daß unter dem anthropologischen Gesichtspunkte des persönlichen Geschöpfs die Möglichkeit einer absoluten Verstockung desselben gegen alle freien Gnadenzüge Gottes in Christo offen bleiben muß, und wir müssen darüber unabänderlich halten.

Darin ist aber vorläufig auch dies gegeben, daß von dem idealen theologischen Standpunkte aus diese Möglichkeit ebenso wenig mit Grunde geleugnet werden kann, und darf. Denn die anthropologische oder „sittliche" und die theologische oder „religiöse Ansicht" in ungelöster Antinomie stehn zu lassen, ist hier, wo es sich nicht um Geheimnisse eines metaphysischen quomodo, sondern um ein allerrealstes quid von höchster ethischer Bedeutung handelt, weder erträglich noch erlaubt. In der That beruht aber auch jede vom Gottesbegriffe aus unternommene Leugnung dieser Möglichkeit nur auf unrichtiger, dem biblischen und neutestamentlichen Zeugnisse nicht getreuer Fassung der Idee Gottes. Und noch weniger können gewisse unbewiesene philosophische Axiome, wie sie hier mitunter geltend gemacht werden, für die christliche Dogmatik von Bedeutung sein. Diese beruhen allein auf einem ebenso unrichtig gefaßten Begriff des Bösen.

So der Satz: das Böse sei ja endlichen Anfangs, also könne es nicht ewigen Ausgangs sein. Aber von der erscheinenden Realität des geschöpflichen Seins und Thuns verstanden, gilt auch vom Guten der Satz, daß es endlichen, zeitlichen Anfangs ist, und doch leugnet man hier den ewigen Ausgang nicht, weil man das Gute, als das dem Wesen und Willen Gottes Entsprechende, mit Recht für ewig auch a parte ante nach seiner idealen Seite erkennt. Diese reale Idealität in Gott hat nun freilich das Böse nicht, und kann sie nicht haben, wenn man nicht einen Dualismus statuirt, der einer naturphilosophischen oder theosophischen Idee vom Absoluten erträglich sein mag, mit dem biblischen Begriffe von Gott als der absoluten ethischen Persönlichkeit aber unverträglich ist. Allein auf der anderen Seite fällt man von der Höhe dieses schriftmäßigen Standpunktes unversehens, nur in entgegengesetzter Weise, doch ebenfalls in naturhaft pantheistische Vorstellungen von Gott zurück, wenn man mit dem realen Unterschiede des göttlichen Wesens und Willens von dem göttlichen Wissen und Denken nicht ganz Ernst machen

will und leugnet, daß das Böse, ohne in dem ersteren irgend eine Stätte zu haben, in dem letzteren allerdings ebenso ewig gegeben ist, als das Gute. Ist das Gute in Gott nicht naturhaft einfaches Sein, sondern, wie der Begriff der Persönlichkeit und des Guten selbst fordert, freie That, ursprüngliche Setzung, so ist ja klar, daß mit dieser ewigen realen Position auch die ebenso freie Negation des Gegentheils, mithin im rein formalen Sinne, begrifflich-ideell, auch dieses selbst gleichermaßen ewig gegeben ist. Damit ist aber auch unter der Voraussetzung, daß Gott überhaupt andere persönliche, freie Wesen schafft, ewig die Möglichkeit gegeben, daß dieser Begriff des an sich nicht sein Sollenden, Widergöttlichen, irgend einmal in Realität trete, und wenn dies nach Gottes Zulassung geschehen ist, so hat die richtig gefaßte Idee des persönlichen Gottes an den Endausgang dieser Entwickelung nicht ohne Weiteres die Forderung zu stellen, daß diese verkehrte Realität überhaupt zu sein aufhöre, sondern was erfordert wird, ist nur dies, daß sie, wenn sie nach Gottes Willen fortexistirt, doch eine völlig überwundene, wirkungsunfähige sei. Eben dies ist aber die Lehre der Schrift, wenn sie von ewig verdammten Engeln und Menschen redet.

Nicht schwerer wiegt der andere Satz: das Böse als die absolute Negation des wahrhaftigen Lebens habe keine Möglichkeit ewiger Existenz in sich, also auch die Bösen nicht, am wenigsten eben die absolut Bösen, um welche es sich ja nach unseren Anschauungen hier allerdings allein handelt. Aber „in sich" hat das Geschöpf überhaupt, auch das gute, nicht die Fähigkeit, sein Dasein fortzusetzen, es steht vielmehr ganz und gar auf der Erhaltung des Schöpfers und von diesem allein hängt es also ab, ob er auch dem abgefallenen, und dadurch freilich in sich völlig ruinirten, Geschöpfe die fortgehende Existenz zuordnet, oder nicht. Daß die ewig Verdammten Leben haben, behauptet Niemand, ihre Existenz ist vielmehr ein ewiges Nichtsein im Sein, der ewige Tod. Und daß Gott, wenn er, was hier einmal vorausgesetzt werden mag, höhere ethische Gründe hat, diesen Zustand ohne Ende fortdauern zu lassen, auch metaphysisch in der Lage sein muß, dies zu thun, versteht sich wiederum für den Begriff des persönlichen Gottes von selbst. Wer dies leugnet, hebt die organische Unterscheidung und Wiederverbindung der metaphysischen von der ethischen Seite des göttlichen Wesens und die freie Herrschaft der letzteren über die erstere, damit aber den Begriff Gottes als der absoluten Persönlichkeit auf und verfällt also abermals in unrichtige naturhaft-pantheistische Anschauungen.

Ein Ausweg, der jenen Unterschied des Metaphysischen und Ethischen nicht aufhöbe, aber den ebenso stattfindenden organischen Zusammenhang beider in letzter Instanz zum bestimmenden Moment nähme, könnte darin gegeben zu sein scheinen, daß man, um zur schließlichen Apokatastasis zu gelangen, nicht sowohl die geschöpfliche Abhängigkeit und Inferiorität betonte, oder die Beschaffenheit des Bösen als bloß endlicher Negation an sich geltend machte, sondern sich vielmehr nur darauf beriefe, daß Gott in seiner Weisheit und Liebe als Schöpfer das persönliche Geschöpf doch

thatsächlich zu seinem Bilde geschaffen habe. Dasselbe sei durch diese freie That Gottes in seiner Anlage zur ethischen Persönlichkeit nun einmal mit einem so unverwüstlichen Fonds von Geist metaphysisch begabt, daß es denselben zwar kraft der darin zugleich gegebenen formalen Freiheit sehr lang und tief ethisch mißbrauchen, endlich aber kraft der immanenten Bestimmtheit des Geistes doch wieder nicht anders könnte, als durch die absolute heilige Gottesliebe sich für den kindlichen Gehorsam wiedergewinnen zu lassen. Das wäre der Triumph der Wahrheit und des Lebens, des Geistes und der Liebe, über die Lüge und den Tod, daß jene, als die ursprünglich realen Gottesmächte, vermittelst ihrer fortwährenden Bezeugungen an die geschöpfliche Persönlichkeit auch nach deren tiefstem Falle, weil diese einmal ursprünglich vom Schöpfer auf dieselben Fundamente gegründet ist, zuletzt doch den Sieg in ihr behalten müßten. Gewiß ließe sich so noch am ersten eine Nothwendigkeit der Apokatastasis begründen, weil dieselbe von Gottes Seite nicht mechanisch auf seine metaphysische Ueberlegenheit, sondern auf seine freie ethische Schöpferthat gebaut ist, und für den Menschen nicht eine von Außen kommende, transcendente, sondern eine seinem eigenen Wesen immanente wäre. Aber eben doch immer eine Nothwendigkeit — ein seliges Muß der endlichen Bekehrung, auch für die gefallenen Engel, ja für diese, als die am höchsten geistbegabten Geschöpfe, am meisten ein Muß. Eben damit ist aber doch, allem guten Schein zuwider, die wirkliche formale Freiheit, also auch der wahrhaft ethische Karakter des geschöpflichen Gehorsams geopfert, und darum werden wir, abgesehn von allem Uebrigen, ohne Zweifel sagen müssen, daß Gott als Schöpfer das persönliche Geschöpf eben überhaupt nicht so stellen konnte, wie hier vorausgesetzt wird. In der That, warum schuf er es denn nicht lieber gleich so, daß ihm auch ein temporäres Abweichen unmöglich war? — Das biblische Grundprincip von Gott als der absoluten ethischen Persönlichkeit bleibt sich, wie wir hier aufs Neue erkennen, bis in die letzten Endpunkte des Lehrganzen mit energischer Consequenz getreu.

Nur diese gilt es klar und fest zu bewahren auch gegenüber anderen im engeren Sinne theologischen Einwendungen gegen die Möglichkeit einer ewigen Verdammniß, die als solche natürlich verhältnißmäßig mehr Recht auf dogmatischem Boden haben, als jene philosophischen Axiome. Weder unter dem Gesichtspunkt der Allmacht Gottes, noch unter dem seiner heiligen Liebe, als Gerechtigkeit oder als Gnade, kann die Unmöglichkeit einer ewigen Verdammniß, oder die Nothwendigkeit der schließlichen Allbeseligung erwiesen werden. Die Allmacht ist vollständig gewahrt durch die Gewißheit, daß das Böse eben in einem ewigen Ueberwundensein endet, und daß es ja nur der göttliche Allmachtswille selbst ist, welcher bewirkt, daß es überhaupt noch fortfährt zu existiren. Die Gerechtigkeit Gottes ist gerade auch im Blick darauf, daß also Gott selbst diese ewige Strafpein will und wirkt, gar wohl gewahrt durch den Satz: daß der Widerstand, die ἐρίθεια Derer, welche wirklich auch im Jenseits nicht von der Wahrheit der Liebe durch den Geist sich haben überwinden

lassen, eben der absolute ist, welcher als solcher keineswegs in der erbsündlichen, also unfreiwillig überkommenen Naturverderbtheit seine causa efficiens hat, sondern bei allem faktischen äußeren Zusammenhange (ἀφορμή) mit derselben wesentlich doch ein durchaus freier ist, also auch der absoluten Strafe verfällt. Das an dem vollendeten Lichte der Gotteswahrheit in Christo, wie es zumal im Jenseits dem von aller irdisch sinnlichen Trübung und Hemmniß befreiten Auge entgegenstrahlt, dennoch verstockte, freiwillig geblendete Herz des Menschen kann sich nicht mehr ändern, weil es eben nicht will, ebenso kann aber und will Gott einem Solchen gegenüber auch das heilig angemessene Verhalten seiner Gerechtigkeit nicht ändern.

Die gewöhnliche kirchliche Anschauung freilich, welche eine ewige Verdammniß auch schon der natürlichen Sündhaftigkeit gegenüber setzt, kann sich hier nie der tiefberechtigten Angriffe von Seiten des Begriffes der göttlichen Gerechtigkeit erwehren und darum auch gerade bei den tiefsten christlichen Geistern die Neigung zur Apokatastasis nie vollständig überwinden. Aber wir haben uns mit ihr bereits exegetisch und dogmatisch auseinandergesetzt, und können daher die Möglichkeit der ewigen Verdammniß behaupten, ohne an einem Punkt ein furchtbares Geheimniß setzen zu müssen, welches da nicht hingehört und hier in Wahrheit geeignet ist, die ersten Grundlagen des biblischen Gottesbegriffs und somit des Glaubens selbst aufzuheben. Die Gerechtigkeit, welche nach unserem Standpunkt, dessen klare und sichere Schriftbegründung wir kennen, die absolute Sünde, aber auch nur diese, absolut straft, ist wirklich nur das, was der Begriff der Gerechtigkeit selbst besagt, und im Verhältniß zu der Idee der Liebe, als dem Grundbegriffe des ethischen Wesens Gottes nichts Anderes, als deren immanente heilige Wahrheitsordnung, wie sie sich mit Nothwendigkeit dem unwahr gewordenen, von seiner Idee als göttlicher Bestimmung frei abgefallenen Geschöpfe gegenüber wirksam erweiset.

Unter demselben Gesichtspunkt rechtfertigt sich eine solche ewige Verdammniß auch gegenüber dem Begriff der Liebe Gottes nach seiner positiven Seite, als Gnade, die ihre Seligkeit und Herrlichkeit dem Geschöpfe mittheilen will. Denn auch hier ist die Liebe als die heilige durch die Wahrheit ethisch normirt und nicht bestimmungslose Güte menschlich fleischlicher Art. In Folge davon konnte sie solche Geschöpfe, welche der Seligkeit und Herrlichkeit ihrer Gemeinschaft zu genießen wirklich fähig sind, d. h. freie gottesbildliche Persönlichkeiten, nicht schaffen, ohne zugleich die Möglichkeit eines ewigen Gegensatzes gegen den freien Liebesgehorsam, mithin auch die einer ewigen Unseligkeit zu setzen. Jede Betrachtungsweise, welche statt dessen die Nothwendigkeit einer endlichen Verwirklichung der göttlichen Liebesabsicht an allen Geschöpfen auf Grunde der Absolutheit Gottes behauptet, macht das ganze Werk Gottes in pantheistischer Weise zu einem höheren Naturprozeß, und verschlingt damit auch das Wesen Gottes und seines Geschöpfes, die Herrlichkeit und Heiligkeit beider im Begriff der Persönlichkeit, in diesen Abgrund eines mechanischen

Allebens. Dawider legt also das theologische Grundprincip der Schrift, als theistisch-ethisches, ebenso bestimmten Protest ein, wie das anthropologische. Und diesem Zeugniß widerspricht, wie wir früher gesehen haben, auch eine richtig, schriftgemäß und principgetreu, bestimmte Soteriologie nicht. Christi Erlösungswerk, obwohl die Gottesthat ohne Gleichen, ist dennoch, weil sie ja die höchste Wesensoffenbarung der heiligen Gottesliebe ist, nicht eine That der Allmacht als solcher und begründet nicht eine Oekonomie der — sei es für Einige, sei es für Alle — irresistibeln Gnade, sondern sie ist die höchste ethische That, und das auf sie gegründete Gottesreich ein Reich der Freiheit, der ethischen Persönlichkeit, des Geistes und der Liebe. Diejenigen suchen daher die Ehre Christi und seines Werkes in falscher Richtung, welche meinen, unter diesem Gesichtspunkt auf eine nothwendige endliche Allbeseligung schließen zu müssen, und wir unsererseits sind überzeugt, den Erlöser besser zu ehren, wenn wir die Möglichkeit behaupten, ihm ewig zu widerstehen, und so der Verdammniß anheimzufallen. Nur muß dann freilich auch das Objekt der ewigen Verdammniß richtig bestimmt werden, so daß mit Wahrheit gesagt werden kann, daß die Gnade der heiligen Liebe Gottes in Christo an allen diesen Verlorenen wirklich Alles gethan hat, was überhaupt gethan werden konnte, um den Einzelnen vor diesem entsetzlichen Ausgange zu bewahren. Daß dies geschehen ist und fort und fort geschieht bis zum letzten Entscheidungsmoment, haben wir in sämmtlichen vorhergehenden Lehrstücken und noch in diesem eschatologischen selbst auf Grunde der Schriftzeugnisse sicher nachgewiesen, und es ist auch hier nur Folge einer nicht gehörig tiefen und unbefangenen Würdigung der letzteren von Seiten der Kirchenlehre, wenn ihr immer aufs Neue ihr Dogma von der ewigen Verdammniß bestritten wird. Bei alledem aber sprechen wir unsererseits hier immer nur noch von der Möglichkeit einer solchen und haben zunächst diese gesichert, indem wir zeigten, wie dieser Satz von der Möglichkeit der ewigen Verdammniß ein anthropologisch und theologisch gleich nothwendiger ist, dagegen der entgegengesetzte von der Nothwendigkeit der Apokatastasis in beiderlei Beziehung unmöglich. Damit ist jedoch die andere Frage noch nicht ausgeschlossen, ob denn dies nothwendig Mögliche nun auch nothwendig zur thatsächlichen Wirklichkeit werden müsse, oder ob es nicht eben bei der bloßen Möglichkeit bleiben, als freie Thatsache aber dennoch die Apokatastasis eintreten könne?

Wir können uns, auch jenen schlimmen Fall einmal gesetzt, allerdings bis auf einen gewissen Grad damit beruhigen, daß nach unserer gesammten, auf gutem Schriftgrunde ruhenden, Darstellung es schließlich gewiß nicht die große Mehrzahl der Menschen sein wird, die diesem Schicksal anheimfällt, — so gestaltet es sich nur für die kirchliche Anschauungsweise in Folge ihrer zu engen Soteriologie und Eschatologie, — sondern vielleicht nur eine verhältnißmäßig geringe Minderzahl. Mit Ungrund führt man dagegen gewisse einzelne neutestamentliche Stellen an, besonders das Wort des Herrn Matth. 7, 13 ff. Denn andere Stellen sagen,

ebenso beim Wortlaut genommen, wiederum das gerade Gegentheil aus und der formelle Widerspruch beider Reihen von Aussprüchen löst sich durch den Satz, daß der Gesichtspunkt des Zeugnisses in den ersteren ein engerer, unmittelbar praktisch pädagogischer, und darum ausschließlich diesseitig erscheinungsmäßiger ist. Wie die Kreuzgestalt des Gottesreiches überhaupt für die Zeit wesentlich in diesem Sinne geordnet und nothwendig ist, so gehört dazu gerade auch dies, daß der einzelne Gläubige, sofern er der Welt absagt und Christo dient, nach seiner unmittelbaren Wahrnehmung immer unter dem Eindruck steht, die Mehrzahl, welche dem fleischlichen Sinne imponirt, nicht für, sondern gegen sich zu haben. Dies ist eine praktisch so tief begründete Wahrheit, daß wir gerade in ihr ein hauptsächliches, ja wol das gewichtigste Moment der Schwierigkeit erkannten, sich den Zustand eines christlichen Sieges- und Herrlichkeits-Reiches auf Erden zu denken. Aber wenn ein solches doch bei alledem nicht als unmöglich bezeichnet werden darf, so ist noch viel weniger dies durch jene Wahrheit ausgeschlossen, daß in dem umfassenden Gesammthaushalt der göttlichen Erlösungsgnade diesseits und jenseits bis zum letzten Schlußpunkt, dem Endegerichte, deren Siege über menschliche Herzenshärtigkeit doch viel umfassendere seien, als jene Stellen zuzulassen scheinen, zumal eben andere Worte der Schrift solche sehr umfassende Erfolge vielmehr gerade in Aussicht stellen.

Aber auch für eine solche, im Vergleich mit der reformatorisch-kirchlichen allerdings ohne Vergleich lichtere und beruhigendere Betrachtungsweise des Endausganges der Heilsgeschichte bleibt, vom idealen theologischen Standpunkte aus angesehen, allerdings immer noch die Frage über diese *Minderzahl* stehn.

Und abgesehn davon, hat die vorher aufgeworfene Frage, ob nicht doch vielleicht *thatsächlich* eine freie Beseligung Aller noch eintreten könne, im Zusammenhang unseres Systems ein gewisses Recht. Wir konnten bei der Besprechung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, uns der Anerkennung doch nicht entziehn, daß, so wenig die ethische Freiheit der Einzelnen auf irgend magische Weise von der göttlichen Absolutheit je verschlungen gedacht werden dürfe, doch eine tiefe und umfassende metaphysische Abhängigkeit des Menschen von Gott stattfinde. So streng nun beide Gebiete von der einen Seite auseinander gehalten werden müssen, worauf wir an mehreren Punkten nachdrücklich hinzuweisen hatten, so durften wir uns doch auch den auf der anderen Seite zwischen beiden vorhandenen nahen Zusammenhang nicht verhehlen. Nur das metaphysisch vollendete Sein, das persönliche, *kann* ein ethisches werden. Aus demselben Grunde *kann* es freilich auch den entgegengesetzten Ausgang nehmen, aber da nun Gott die geschöpfliche Persönlichkeit nicht sich selbst überläßt, sondern auf jede mögliche Weise ihre richtige Entwickelung zu bewirken sucht, und in seiner unendlichen metaphysischen Erhabenheit über den Menschen im Stande ist, einen unerschöpflichen Organismus von Zucht und Gnade der heiligen Liebe auf ihn wirken zu lassen, wäre doch die Frage möglich, ob es ihm nicht unter den gegebenen

Umständen irgend einmal noch gelingen könnte — begreifen wir auch jetzt nicht recht, wie? — selbst das verhärtetste Herz zu überwinden, mit andern Worten, ob nicht eine thatsächliche Beseligung Aller wenigstens denkbare Möglichkeit sei, wäre es auch erst nach Aeonen der härtesten Zucht, während welcher doch auch die letzten Züge der Gnade und Wahrheit noch immer ihren stillen Fortgang hätten. Diese letzteren müßten dann natürlich auch hier als das eigentlich allein Wirksame im positiv-schöpferischen Sinne gedacht werden, denn sonst wäre die schließliche Bekehrung kein freies ethisches Resultat, sondern die metaphysische Uebermacht würde als strafende auf die Leidensfähigkeit des Geschöpfs mechanisch, d. h. eben unethisch wirken. Aber die äonische Züchtigung, gleichsam eine unendlich potenzirte ὀργὴ τοῦ νόμου, könnte doch im Sinne des „nicht ohne" als negativer Faktor für die letztlich freie Selbstbestimmung zur μετάνοια concurriren.

Man kann vielleicht zugeben, daß eine solche in keiner Weise nothwendige, aber eben thatsächliche, im höheren Sinne zufällige Allbekehrung denkbar ist, ohne daß die biblischen Grundprincipien von der ethischen Persönlichkeit in Gott und dem gottesbildlichen Geschöpfe umgestoßen würden. Aber erstlich ist dieser Begriff der reinen Thatsache eines doch zuletzt nur durch die Freiheit der einzelnen Geschöpfe erreichten glücklichen Ausgangs der Weltgeschichte, von der Art, daß das Denken überhaupt und namentlich das am meisten zur Apokatastasis geneigte, das vorwiegend theologisch bestimmte, sich nicht gern damit beruhigen wird. Und doch wird, sowie man irgend eine innere Nothwendigkeit dieses Schlußresultats suchen will, sofort der ganze Standpunkt verrückt, und auf den bereits abgewiesenen zurückgegangen.

Sodann aber, und das ist die Hauptsache, ist daran zu erinnern, daß wir uns in einer Frage wie diese, welches der thatsächlich wirkliche Ausgang sein werde, nicht sowohl mit Möglichkeiten der Art herumzuschlagen, sondern vor Allem die Aussagen der Schrift zu befragen haben. Und diese sind nicht von der Art, daß sie uns wirklich auf eine endliche Allbeseligung Aussicht gäben, am allerwenigsten in Bezug auf die Teufel, — die doch, wenn irgend etwas Befriedigendes erreicht werden soll, nicht ausgeschlossen gedacht werden dürfen — aber auch nicht in Bezug auf die Menschen.

Freilich sind die Exegeten hierin nicht einerlei Meinung und wahr ist, daß es wohl ungefähr ebensoviele Stellen im neuen Testamente gibt, welche dem Wortlaute nach für die Apokatastasis sprechen, als solche, welche das Gegentheil besagen. Aber bei jenen allen läßt sich auch leicht nachweisen, warum Paulus — denn bei diesem finden wir sie — sich so ausdrücken konnte, ohne mit seinen eigenen anders lautenden Aussagen (2 Thess. 1, 9; Röm. 2. 5 ꝛc.; 1 Cor. 11, 32.) und den Gegenzeugnissen des übrigen neuen Testamentes in Widerspruch zu kommen. So ist z. B. in Phil. 2, 10. 11. der gebührende Nachdruck auf das ἵνα zu legen, welches eben nur die göttliche Absicht ausdrückt, und daran zu erinnern, daß diese ja auch dann erfüllt wird, wenn das Bekenntniß

bei Manchen nur ein unfreies ist, wie der „Glaube" der Teufel an Gott mit Zittern (Jac. 2, 19.). In Röm. 5, 18. 19. ist der Standpunkt des Apostels offenbar der ideale. Adam und Christus sind entgegengesetzte geschichtliche Principien und das πάντες s. οἱ πολλοὶ κατασταθήσονται ist daher, obwol die Wortform so lautet, im Sinne des Schreibers doch nicht sowohl Vorhersagung eines Faktums sondern vielmehr eben der Ausdruck eines principiellen Verhältnisses, welches an sich nach Gottes Willen und der dynamischen Beschaffenheit des Werkes Christi statt finden soll und kann, ohne daß damit aber gesagt würde, es werde sich wirklich bei allen Einzelnen so realisiren. Dafür ist eine schlagende Parallele 2 Cor. 5, 14; wo Paulus in demselben Sinne sogar das Präteritum, ἀπέθανον, setzt, obwohl die Wirklichkeit thatsächlich eine andere ist, und die Aufgabe des Zeugen gleich nachher auch nur darein gesetzt wird, jeden Menschen zu bitten, daß er das ideale Verhältniß auch für seine Person zum realen werden lasse. In Röm. 11, 32. ferner findet das bedingungslose τοὺς πάντας seine nähere Bestimmung theils durch den Zusammenhang, sofern in der ganzen vorhergehenden Erörterung nicht von den Einzelnen die Rede ist, sondern von den beiden Gesammtheiten in der Menscheit, den Heiden und den Juden, und von deren ökonomischem Verhältniß zum Heil in Christo; theils wird diese Stelle erläutert durch die Parallele Gal. 3, 22; wo das, hier nur unausgesprochene, τοῖς πιστεύουσι ausdrücklich dabei steht. In 1 Cor. 15, 28. endlich spricht Paulus dem ganzen Zusammenhang der Stelle zufolge überhaupt nur von den Gläubigen und erwähnt die Anderen nicht. Wie er z. B. Röm. 3, 3. die damals ungläubige Masse Israels nur als τινὲς bezeichnet, während in der Wirklichkeit das Zahlenverhältniß gerade das umgekehrte war, so verschwinden ihm hier bei dem lichten Blick auf den endlichen Sieg Christi die überwundenen Feinde vollends.

Auf der andern Seite macht man allerdings geltend, daß auch die Zeugnisse für die ewige Verdammniß allenfalls eine andere Fassung zuließen. Die κρίσις in Joh. 5, 27. finde ja ihre Erfüllung auch in einer Verdammniß beim Weltgerichte für eine äonische Periode, fordere aber nicht absolut ewige Verwerfung; ebenso das κατακρίνεσθαι in 1 Cor. 11, 32. und die ἀπώλεια in der Aussage über den Judas in Joh. 17, 12. Ebenso sei auch die verwandte in Matth. 26, 24. immer wahr, selbst wenn der Verräther endlich noch einmal zur Erkenntniß komme. Die Schilderung des Endegerichtes in Röm. 2, 5 ꝛc. sei eine auch nur allgemeine, und das αἰώνιος in Matth. 25, 41. 46. u. 2 Thess. 1, 9. bedeute zunächst nur jenseitig, in jenem Aeon eintretend, aber noch nicht sofort die Endlosigkeit. Die Aussage in Marc. 9, 44 ꝛc. sei eine Aufnahme des prophetischen Ausdruckes in Jes. 66. und dessen concrete Färbung nicht sofort streng dogmatisch zu verwerthen. Aehnliches gelte von den draftischen Ausdrücken der Apokalypse (z. B. 19, 3; cf. Jes. 34, 10; Jerm. 51, 39.), auch seien die stärksten, auf endlose Qual lautenden, nicht sowohl von den widerchristlichen Menschen in Masse, als vielmehr nur vom Satan, dem Thier und dem

SCHOOL OF THEOLOGY

falschen Propheten, als dämonischen Mächten gebraucht: c. 19, 20 u. c. 20, 10; opp. 19, 21; 20, 9. 14. 15; 22, 15; cf. 14, 20.

Aber was zunächst die Apokalypse betrifft, so ist erstens auf c. 14, 9—11. zu verweisen, wo die „ewige Qual" allgemein, auch dem gesammten Anhange des Thiers angedroht wird, und dann zu erinnern, daß auch nach den vorher angeführten Stellen der Teufel und seine Hauptwerkzeuge unter den Menschen eben doch jedenfalls von der Hoffnung einer endlichen Beseligung ausgeschlossen sein würde. In Ansehung der nichtapokalyptischen Stellen aber bleibt, wenn man auch von den übrigen ganz absehn wollte, wenigstens Matth. 25, 41. 46. mit seinem Begriff der κόλασις αἰώνιος gegenüber der ζωὴ αἰώνιος (v. 46.) jener Auffassungsweise doch sehr ungünstig. Noch bestimmter endlich widerspricht derselben die so rein dogmatische, begrifflich gefaßte Aussage des Herrn in Matth. 12, 32., und die parallele des Johannes 1 Joh. 5, 12., jene Stellen, welche uns schon früher so bedeutungsvoll wurden für den Begriff der absoluten, persönlich principiellen Sünde, welcher der „andere", der absolute und ewige Tod mit innerer Nothwendigkeit entspricht.

Wenn wir Angesichts dieser beiden Zeugnisse, bei denen in keiner Weise eines der vorher erwähnten, für eine anderweitige Deutung etwa geltend zu machendeu Momente eine Statt findet, das unbefangene Schluß-resultat ziehen, so werden wir doch gestehn müssen, daß die Schrift nicht für, sondern gegen die Aussicht auf eine endliche Allbeseligung, auch nur als freie Thatsache, ist.

Das Einzige, was unter diesen Umständen noch gefragt werden kann, ist dies, ob dann nicht vielleicht doch die göttliche Gnade irgend einmal das durch seine absolute Widerspenstigkeit absolut verderbte und verlorene Geschöpf wenigstens der ruinenhaften Existenz noch berauben, oder vielmehr von derselben befreien werde, welche es nur zu seiner Qual hat, und so nicht aus irgend welcher Nothwendigkeit, wohl aber mit Freiheit dem Bösen, sofern es seiner äußeren Existenz nach ja doch ebenso wie das Geschöpf selbst, an dem dieselbe haftet, zeitlichen Anfangs ist, auch ein Ende in dieser Beziehung machen werde? — Mit anderen Worten: die Möglichkeit einer Vernichtung der Verdammten möchte die christliche Hoffnung gern festhalten, wenn deren Wiedergewinnung nicht in Aussicht steht, und gerade weil dies nicht der Fall ist. Man kann ja auch mit Grunde sagen, daß der biblische Begriff des Todes, zumal nach seiner vollen Intensität als der des „anderen" Todes, um den es sich hier handelt, sowenig er die bloße Negation des Seins ist, doch auch ein Nichtsein in sich schließt und zwar das wesentliche Nichtsein, so wie andrerseits der Begriff des Lebens zwar weit hinausgeht über den der bloßen Existenz, diese aber gleichwohl immer einschließt und voraussetzt. Wie das Leben als „ewiges" sich in dem endlos seligen und herrlichen Dasein vollendet, so scheint grade auch der vollendete Tod in der Auf-hebung nicht nur aller Seligkeit und Herrlichkeit, sondern zuletzt eben auch des Daseins selbst sich erfüllen zu müssen. So wird nach der Apokalypse der Tod und Hades selbst in den Feuerpfuhl geworfen (c. 20, 14.)

und dies könnte in diesem Sinne gedeutet werden, so daß dadurch erst die ganze Erfüllung von Dem eintrete, was Paulus 1 Cor. 15, 26. sagt, daß der letzte Feind, der überwunden werden solle, der Tod sei. Dem steht weder Matth. 12, 32. nach 1 Joh. 5, 12. entgegen, vielmehr kann gerade diese letzte Stelle im Sinn der eben ausgesprochenen Gedanken dafür angeführt werden. Selbst Matth. 25, 46. (u. 2 Thess. 1, 9.) würde, in diesem Lichte gelesen, einem solchen Ausgange nicht in dem Maße widerstreben, wie dem der Apokatastasis, denn es läge dann eben im Begriffe der κόλασις αἰώνιος, als des lebenverderbenden absoluten Zorngerichtes, in letzter Instanz auch die Existenz zu vernichten, wie in dem der ζωὴ αἰώνιος als höchster Lebensentfaltung, auch das endlose Dasein zu sichern. Dasselbe gilt für die unbestimmteren Ausdrücke in Röm. 2, 5 ꝛc.; u. 1 Cor. 11, 32; Joh. 5, 28. Die Aussage über den Judas in Matth. 26, 24. (Joh. 17, 12.) findet ihre volle Wahrheit, nur nicht in Bezug auf ihn allein, sondern, wie ohnehin natürlich, auch im Blick auf alle Sünder zum Tode: Es wäre ihnen besser, nicht erst geboren zu sein, als den Zweck ihres Daseins so furchtbar und gänzlich zu verfehlen. Die übrigen prophetisch typischen und concret drastischen Stellen wie Mc. 9, 44 ꝛc. und die apokalyptischen, bes. 14, 9 ꝛc. sind denn allerdings ihrem Wortlaute nach einer solchen endlichen Vernichtung nicht günstiger als der Apokatastasis, weil sie eben eine endlose Qual aussagen. Aber hier ist es denn doch wol berechtigt, den prophetisch anschaulichen Ausdruck vom dogmatisch exakten, den bildlichen vom begrifflichen, zu unterscheiden und man bewahrt den wesentlichen Karakter des prophetischen Gedankens dabei freilich ungleich treuer, wenn man den Ausgang als Vernichtung denkt, wie im anderen Falle, wenn man eine Apokatastasis setzt. Dagegen kommen so wiederum auch die erstangeführten paulinischen, der Apokatastasis dem Wortlaute nach so günstigen Zeugnisse in demselben Sinne, dem wesentlichen Gedanken nach, doch mehr zu ihrem Rechte, als wenn man mit der Kirchenlehre einfach bei der endlosen Qual stehn bleibt. Denn es tritt dann durch die Vernichtung doch irgend einmal auch zeitlich ein Zustand ein, wo zwar nicht alle geschaffenen Personen selig geworden, aber doch nur noch selige da sind, in denen allen Gott Alles ist.

Daß der Begriff des persönlichen Geschöpfes als solchen nicht gegen, sondern für die Möglichkeit einer Aufhebung des Daseins durch Gottes Allmacht ist, haben wir uns früher bereits bestimmt ausgesprochen. (§ 74.) Die totale metaphysische Bedingtheit alles geschöpflichen Wesens von dem Willen und der Macht des Schöpfers fordert, wenn man den letzteren Begriff nur eben im richtigen Vollsinne faßt, diese Möglichkeit ohne Weiteres. Und selbst in ethischer Beziehung dürfte wohl die Frage gewagt werden, ob gegenüber der heiligen Liebe als strenger Gerechtigkeit denn wirklich eine rein durch den creatürlichen Willen entstandene Selbstverkehrung der endlichen Persönlichkeit darum einen extensiv-unendlichen Qualzustand nach sich ziehn müsse, weil sie allerdings eine an Gottes höchster Selbstdarbietung vollzogene, intensiv absolute ist,

und weil die willig empfangene Gnadengemeinschaft des ewigen Gottes dem Empfänger allerdings eine intensiv und extensiv vollständige selige Lebensvollendung verbürgt? Ist es nicht vielmehr das der heiligen Liebe und ihrer Reichsökonomie (vgl. Röm. 5, 20.) tief Angemessene, daß die Folge der ethischen Realisirung der ewigen göttlichen Friedensgedanken über das persönliche Geschöpf in einer Seligkeit und Herrlichkeit des letzteren besteht, die dasselbe ewig, unendlich und endlos, intensiv und extensiv, über die Aussichten erhebt, welche sein zeitlicher und naturhafter Anfang irgend gewähren zu können schien, — auch den paradiesischen Urstand, wie er war, miteinbegriffen, — daß aber die in der Zeit vollzogene, ob auch noch so sehr persönlich freie, Verwerfung der göttlichen Gnadenberufung mit der Vernichtung der göttlichen Friedensgedanken über eine solche Person endlich eben auch eine Vernichtung dieser selbst zur Folge habe? Intensiv absolut, aber extensiv begrenzt, wie ihr Dasein a parte ante dies ist, hat sie gesündigt, — intensiv absolut, aber extensiv begrenzt a parte post wird sie gestraft, indem ihrem Dasein dann ein Ende gemacht wird, wenn es sich in der immer gesteigerten Gottverlassenheit, wie zuerst ethisch, so schließlich auch metaphysisch selbst aufgezehrt hat. Denn so, organisch und nicht mechanisch, muß natürlich auch hier das Verhältniß gedacht werden. Nicht so, daß der „intensiv absoluten" anderen Sünde nun ein extensiv (quantitativ) bestimmter Zeitraum als Strafperiode äußerlich entsprechen müßte oder könnte, an dessen Ende dann ein mechanischer Vernichtungsakt einträte, was am Ende gar auf die ungehörige Vorstellung eines allerletzten Nach-Gerichtes in jenem Aeon führen müßte. Sondern mit dem Eintritt dieses Aeons ist der Verdammten, dieses großen Leichen- oder Ruinen-Feldes im geistigen Sinne „vergessen, wie man eines Todten vergisset", und es vollzieht sich an ihnen nur noch die Nachwirkung des göttlichen Verdammungsgerichtes in einer für uns unbestimmbaren Verwesungsperiode, deren Ende eben dann eintritt, wenn im negativen Sinne „ihre Zeit erfüllt" ist [1]).

So behält dann allerdings nur das ewige reale Existenz was sie im Wesen und Wollen — und nicht bloß im Denken und Wissen — Gottes auch ursprünglich gehabt hat, das Andere fällt in das Nichts wieder zurück, aus welchem es sich sein verfehltes Dasein gewaltsam hat

[1]) Man könnte dafür auch daran erinnern, daß nach den Andeutungen der Apokalypse (c. 22, 2.) ja auch auf der entgegengesetzten Seite, im Kreise der Seligen, eine solche noch weiter fördernde und vollendende Nachwirkung des göttlichen Begnadigungsaktes, der Einführung in das vollendete Reich, statt finden zu sollen scheint. Wenn wir uns in diesen Gedanken auch beim Blick auf schon früher vollendete, längst innerlich im Herrn ausgereifte Kinder Gottes nicht recht finden können, so tritt er doch in ein ganz anderes Licht, wenn wir an die letzte Generation denken, welche das Endegericht erlebt. Unter denjenigen Gliedern derselben, welche der Seligkeit theilhaft werden, müssen ja der Natur der Sache nach auch Solche sein, welche in äußerer und innerer Hinsicht gerade diese volle Reife, oder „Gesundheit", noch nicht besitzen, und daher noch einer Art Nachkur bedürfen, bis zu diesem positiven Sinne auch ihre „Zeit erfüllet ist".

DATE DUE

BX 8065 .P558 1863/1864

Plitt, Hermann.

Evangelische Glaubenslehre
nach Schrift und

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY

United Theological Seminary Library
MAIN BX8065.P558 1863 1864
Plitt, Herman Evangelische Glaubenslehre
3 0645 0008 9622 1